

**Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт философии Российской академии наук**

*На правах рукописи*

Джохадзе Игорь Давидович

**СОВРЕМЕННЫЙ АМЕРИКАНСКИЙ ПРАГМАТИЗМ**

Специальность 5.7.2 – история философии

Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук

**Москва - 2021**

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение .....	3
<b>Глава I. Ричард Рорти .....</b>	<b>17</b>
1.1. Аналитическая метафизика и «лингвистический поворот» .....	17
1.2. От теории к нарративу .....	31
1.3. Солидарность вместо объективности .....	51
1.4. Редескрипция .....	72
1.5. Либеральная утопия и реальность .....	83
1.6. Является ли религия «тормозом разговора»? .....	112
Выводы .....	125
<b>Глава II. Хилари Патнэм .....</b>	<b>129</b>
2.1. Между реализмом и релятивизмом .....	129
2.2. Факты или конвенции? .....	157
2.3. Истина, рациональность, обоснование .....	170
2.4. Возрождение прагматизма .....	180
2.5. Полемика с Рорти .....	190
2.6. Этика без онтологии .....	206
Выводы .....	224
<b>Глава III. Роберт Брэндом .....</b>	<b>228</b>
3.1. «Знание как» и «знание что» .....	228
3.2. Игра в обмен доводами .....	236
3.3. Объективность и репрезентациональное измерение дискурса .....	258
3.4. Модусы интерпретации .....	274
3.5. Лингвистический экспрессивизм .....	292
3.6. Назад к Гегелю .....	302
Выводы .....	344
Заключение .....	347
Литература .....	359

## Введение

За 150 лет своего существования американский прагматизм прошел через несколько трансформаций. Основы философской традиции были заложены Ч.С. Пирсом в конце 1860-х – начале 1870-х гг., однако его идеи долгое время оставались в тени. Расцвет прагматизма пришелся на 1900-е. В течение последующих десятилетий он определял лицо американской философии, пользуясь популярностью и в Европе.

Прагматизм, писал У. Джеймс в 1907 г., «возник неожиданно, словно с неба свалился»<sup>1</sup>. Это, конечно, преувеличение. Вряд ли можно считать неожиданным то, что подготавливалось целым поколением мыслителей, работавших более-менее независимо друг от друга – американских<sup>2</sup> и европейских<sup>3</sup>. Но метафора Джеймса по-своему и верна: во второй половине XIX столетия, в период, когда «культурная доминанта предшествовавших веков – религия – уступала место другой доминанте – науке»<sup>4</sup>, идеи прагматизма в Старом и Новом Свете, действительно, витали в воздухе.

В 1868–1869 гг. в цикле статей, опубликованных в «Журнале спекулятивной философии», Пирс выступает с критикой интуитивизма и картезианского скептицизма, формулирует ряд краеугольных для прагматистской традиции теоретических положений. «Всякая мысль, – пишет он, предвосхищая семиотический, лингвистический, историцистский и прочие «повороты» западной философии XX в., – обозначает то, что мыслилось в предыдущей мысли» (CP 5.285)<sup>5</sup>; «слово... употребляемое человеком, есть сам человек» (CP 5.314); «идеальное совершенство знания... должно принадлежать сооб-

---

<sup>1</sup> *James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. N.Y.: Longman's, Green & Co, 1907. P. VII.

<sup>2</sup> К прагматистам иногда причисляют Дж. Ройса, Дж. Сантаяну и Дж. Аддамс.

<sup>3</sup> Джеймс в своих лекциях о прагматизме упоминает, в частности, Ф.К.С. Шиллера, Дж. Папини и Э. Леруа.

<sup>4</sup> *Юлина Н.* Философская мысль в США. XX век. М.: Канон+, 2010. С. 18.

<sup>5</sup> Ссылки в скобках относятся к тому и номерам параграфов издания: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce / Ed. by C. Hartshorne, P. Weiss, A.W. Burks*. Cambridge: Harvard University Press, 1931–1958 (сокр.: CP).

шеству» (CP 5.356). Максиму прагматизма Пирс сформулировал так: «Рассмотрим, какие следствия практического характера могут производиться, как мы полагаем, объектом нашего понятия; знание (conception) обо всех этих следствиях будет нашим полным знанием об объекте» (CP 5.402).

В 1878 г. выходит статья Джеймса о Г. Спенсере, в которой впервые в развернутом виде представлена теоретическая позиция, впоследствии взятая на вооружение новыми прагматистами, – антирепрезентационизм. Наивно-позитивистской модели познания как репрезентации (spectator's point of view) Джеймс противопоставляет идею взаимодействия с реальностью в процессе ее исследования и преобразования (agent point of view). Познающий субъект, говорит он, не просто фиксирует факты и истины, которые находит в готовом виде, но «создает» их. Постигая мир, мы изменяем его<sup>1</sup>.

Получивший известность, а затем и признание в профессиональном философском сообществе благодаря У. Джеймсу, Дж. Дьюи и Ф.К.С. Шиллеру, прагматизм в 1930–40-е гг. оказался вытеснен с авансцены академической жизни неопозитивизмом и лингвистической философией, «экспортированными» в США из Европы. Эта интеллектуальная революция в некоторой степени была подготовлена самими прагматистами. Как отмечает Д. Уилсон, классики прагматизма, в особенности Пирс и Дьюи, ратовали за обновление философии, освобождение ее от спекулятивного метафизического «балласта», придание ей большей научности и методологической строгости. Близость аналитической философии к прагматизму, сходство общетеоретических установок и методологий (эмпиризм, фаллибилизм, представление о научно-исследовательском процессе как «коллективном предприятии», критика традиционной метафизики) создавало основу для конвергенции двух традиций. Сыграло свою роль и то обстоятельство, что молодое поколение американских философов (Э. Нагель, С. Хук, А. Блумберг, Ч. Моррис), воспитанных в традиции прагматизма, но знакомых с европейским позитивизмом (некото-

---

<sup>1</sup> См.: James W. Remarks on Spenser's Definition of Mind as Correspondence // Journal of Speculative Philosophy. 1878. Vol. 12. № 1. P. 17.

рые учились в Австрии и Германии), в полной мере «созрело» для усвоения и переработки новых философских идей. «Логический позитивизм и аналитическая философия рассматривались в то время как очередной – после прагматизма – шаг в направлении к идеальной философии как науке»<sup>1</sup>.

Постепенно в университетской среде закрепилось суждение о прагматизме (особенно в джеймсовской вариации) как о философии «мягкой» и несистемной, без твердого теоретического ядра и ясной программы. «Прагматисты, – вспоминает Р. Бернштейн, – превратились в маргиналов... Их сочинения если и продолжали штудироваться, то уже не философами, а историками идей»<sup>2</sup>. Попытки отдельных энтузиастов (И. Эдмана, Х. Калена, В. Дюрана) адаптировать прагматистскую классику к интеллектуальным запросам и вкусам массовой публики только играли на руку критикам Джеймса и Дьюи, вели к дискредитации их идей и к подрыву престижа прагматизма в научном сообществе.

Ситуация начала меняться в 1960–70-е гг. На фоне «кризиса идентичности» в англо-американской профессиональной философии<sup>3</sup> обозначилось возрождение интереса к классикам прагматизма. «Наметилось более тонкое и сложное понимание истории философии в США, стала прослеживаться преемственность, не прерывавшаяся жизнь прагматической традиции»<sup>4</sup>. Многие в философии У. Куайна, У. Селларса, Д. Дэвидсона и Н. Гудмена – мыслителей, выступивших с критикой «догм эмпиризма» (тезиса о независимом языке наблюдения, дихотомий аналитического и синтетического, схемы и содержания и т.д.) – оказалось созвучно идеям Пирса, Джеймса и Дьюи. В 1956 г. выходит книга Мортона Уайта «*Toward Reunion in Philosophy*» с призывом к «восстановлению единства в философии» – новому синтезу позитивизма и этически ориентированного прагматизма. Онтология, логика и этика внут-

---

<sup>1</sup> *Wilson D.J.* Fertile Ground: Pragmatism, Science, and Logical Positivism // *Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism* / Ed. by R. Hollinger, D. Depew. Westport: Praeger, 1995. P. 124.

<sup>2</sup> *Bernstein R.J.* The Pragmatic Turn. Cambridge: Polity Press, 2010. P. 12.

<sup>3</sup> См.: *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. P. 60–71.

<sup>4</sup> *Bernstein R.J.* The Pragmatic Turn. P. 13.

ренне связаны, утверждал Уайт, а дихотомия фактов и ценностей (fact/value dichotomy) является ложной. Анализ фактуальных высказываний показывает наличие в них этической компоненты. Вывод Уайта: постэмпиристская философия «должна пойти дальше ортодоксального логического позитивизма, аналитического платонизма и прагматизма, опираясь на то, что можно извлечь из рефлексии об этическом рассуждении»<sup>1</sup>. Эта программа была отчасти реализована в концепциях У. Куайна, У. Селларса и Н. Гудмена.

Уиллард Куайн в статье «Две догмы эмпиризма» (1951) выдвинул прагматистские аргументы против дихотомии синтетических и аналитических суждений и догмы редукционизма (убеждения в том, что каждое значимое высказывание эквивалентно некоторой конструкции из терминов, указывающих на непосредственный опыт). Источник этих эмпиристских иллюзий Куайн усматривал в изначально ошибочной установке логических позитивистов, исследовавших пропозиции изолированно, в отрыве от теоретического контекста. Верификации, по мнению Куайна, должны подлежать не отдельные элементы научной теории (будь то гипотезы, утверждения или выводы), а *теория в целом* как система определенных взаимосвязанных предложений. Что же касается словаря *hard sciences*, то его применение оправдано лишь прагматически (никаких эпистемологических преимуществ перед словарями религии, мифологии или литературы он не имеет).

Своей атакой на эмпиризм Куайн «разбудил», по выражению Р.А. Патнэм, американских философов, вывел их из «аналитического анабиоза». И тогда семена прагматизма, зароненные в почву американской культуры несколькими десятилетиями ранее, начали давать новые всходы<sup>2</sup>. Все, что подавлялось или отвергалось господствующей аналитической «идеологией» (инструментальный подход к решению «проблем человека» (Дьюи), акцент на истории интеллектуальных течений и школ, социологизм) стало возвра-

---

<sup>1</sup> White M. *Toward Reunion in Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1956. P. 20.

<sup>2</sup> См.: Putnam R.A. *Reflections on the Future of Pragmatism* // Putnam H., Putnam R.A. *Pragmatism as a Way of Life: The Lasting Legacy of William James and John Dewey* / Ed. by D. Macarthur. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2017. P. 114–115.

щаться в американскую философию, в программы учебно-образовательных курсов, в выпуски философских журналов и научных обзоров<sup>1</sup>. Случилось то, что Рорти назвал «прагматизацией»<sup>2</sup> аналитической философии. Старый добрый прагматизм, благоприятствовавший в 40-е гг. укоренению аналитической философии в Соединенных Штатах, сыграл важную роль и в ее последующей трансформации, в расширении идейно-теоретического диапазона и проблемного поля профессиональных философских исследований – в так называемой постаналитической революции 80–90-х гг.<sup>3</sup>

Тогда же активизировалась работа по переизданию классиков – Джеймса и Пирса, затем Мида, Ройса и Дьюи. Значительная часть текстов публиковалась впервые. В 1965 г. появился журнал «Transactions of the Ch. S. Peirce Society», с которым сотрудничали С. Розенталь, Дж. Макдермотт, Р. Слипел, Дж. Смит, С. Хаак и др. Созданное в 1974 г. Общество по продвижению американской философии (Society for the Advancement of American Philosophy) ставило главной задачей популяризацию прагматизма.

Новейший этап развития прагматизма (с 1980-х гг.) связан с творчеством Р. Рорти, Х. Патнэма, Р. Брэндома и ряда других мыслителей, чьи работы способствовали, с одной стороны, возрождению национальной традиции, а с другой, популяризации континентальной философии в США – герменевтики, экзистенциализма, философской антропологии, а также наследия Канта и Гегеля, откуда черпали вдохновение ранние прагматисты. Идеи трех названных авторов оказались созвучны умонастроению многих профессиональных философов, в том числе за пределами США.

В настоящем диссертационном исследовании реализуется замысел описательной и проблемно-критической реконструкции неопрагматизма Ричарда Рорти, прагматического реализма Хилари Патнэма и аналитического

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Dickstein M. Pragmatism Then and Now // The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture / Ed. by M. Dickstein. Durham: Duke University Press, 1998. P. 10–11; Bernstein R.J. Pragmatism, Pluralism, and the Healing of Wounds // Pragmatism / Ed. by A. Malachowski. L.: Sage, 2004. Vol. II. P. 41–42; Margolis J. Pragmatism's Future: A Touch of Prophecy // Contemporary Pragmatism. 2010. Vol. 7. № 2. P. 194–196.*

<sup>2</sup> *Rorty R. Consequences of Pragmatism. P. XVIII.*

<sup>3</sup> См.: *Wilson D.J. Fertile Ground: Pragmatism, Science, and Logical Positivism. P. 122–141.*

прагматизма Роберта Брэндома. Что общего у этих философов, считающих себя прагматистами? Вправе ли мы говорить о прагматизме как единой философской традиции *сегодня*? Если да, чем обеспечивается это единство? Наконец, каковы отличительные особенности современного прагматизма, позволяющие историкам философии выделять, а в некоторых случаях и противопоставлять его прагматизму классическому? В чем заключается его *differentia specifica*? Задача исследования – найти ответы на эти вопросы.

### Степень изученности темы

Как течение мысли, неопрагматизм широко представлен в западной (прежде всего англоязычной) научной литературе. Значительная часть исследовательских работ посвящена истории прагматизма и общей характеристике современного состояния прагматистской традиции<sup>1</sup>, а также анализу философских концепций отдельных ее представителей<sup>2</sup>. Авторы этих исследований нередко сами являются прагматистами, что не мешает им расходиться во взглядах и полемизировать друг с другом.

О дискуссиях, развернувшихся вокруг нового прагматизма в конце XX – начале XXI в., дают представление многочисленные коллективные монографии и научные сборники<sup>3</sup>, философские антологии и обзоры, посвященные творчеству Р. Рорти<sup>4</sup>, Х. Патнэма<sup>1</sup>, Р. Брэндома<sup>2</sup> и др. Отдельного упо-

---

<sup>1</sup> См.: *McDermid D.* The Varieties of Pragmatism: Truth, Realism, and Knowledge from James to Rorty. L.; N.Y.: Continuum, 2006; *Malachowski A.* The New Pragmatism. Durham: Acumen, 2010; *Bernstein R.* The Pragmatic Turn. Cambridge: Polity Press, 2010; *Mounce H.* The Two Pragmatisms: From Peirce to Rorty. L.: Routledge, 1997; *Koopman C.* Pragmatism as Transition. N.Y.: Columbia University Press, 2009.

<sup>2</sup> См.: *Malachowski A.* Richard Rorty. Princeton: Princeton University Press, 2002; *Gross N.* Richard Rorty: The Making of an American Philosopher. Chicago: University of Chicago Press, 2008; *Bacon M.* Richard Rorty: Pragmatism and Political Liberalism. Lanham: Lexington Books, 2007; *De Gaynesford M.* Hilary Putnam. Chesham: Acumen, 2006; *Wanderer J.* Robert Brandom. Durham: Acumen Publishing, 2008.

<sup>3</sup> Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism / Ed. by R. Hollinger, D. Depew. Westport: Praeger, 1995; The Pragmatic Turn in Philosophy / Ed. by W. Egginton, M. Sandbothe. N.Y.: SUNY Press, 2004; Pragmatism: 3 vols. / Ed. by A. Malachowski. L.: Sage, 2004; Pragmatism, Old and New: Selected Writings / Ed. by S. Haack. Amherst: Prometheus Books, 2006; New Pragmatists / Ed. by C. Misak. Oxford: Clarendon Press, 2007.

<sup>4</sup> Reading Rorty / Ed. by A. Malachowski. Oxford: Blackwell, 1990; Rorty and Pragmatism / Ed. by H.J. Saatkamp, Jr. Nashville; L.: Vanderbilt University Press, 1995; Rorty and His Critics / Ed. by R. Brandom. Malden: Blackwell, 2000; The Philosophy of Richard Rorty / Ed. by R.E. Auxier, L.E. Hahn. Chicago; La Salle: Open Court, 2010; Richard Rorty: From Pragmatist Philosophy to Cultural Politics / Ed. by A. Gröschner, C. Koopman, M. Sandbothe. L.: Bloomsbury, 2013; A Companion to Rorty / Ed. by A. Malachowski. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2020.



минания заслуживают междисциплинарные исследования о прагматизме, который во второй половине прошлого века оказывал (и ныне продолжает оказывать) существенное влияние на американскую литературу, обществоведение, педагогику, теорию права<sup>3</sup>. Важный вклад в популяризацию и развитие прагматизма вносят специализированные философские и историко-философские издания: “Contemporary Pragmatism”, “European Journal of Pragmatism and American Philosophy”, “Pragmatism Today”, “Nordic Studies in Pragmatism”.

Русскоязычная научно-исследовательская литература о неклассическом прагматизме включает работы Н. Юлиной, Л. Макеевой, Ю. Мельвиля, Л. Павловой, А. Колесникова, М. Рыклина, Э. Соловьева, Б. Губмана, А. Сыроевской, Р. Хестанова, С. Никоненко, Е. Логинова, Ю. Мелих, А. Косарева, И. Джохадзе и некоторых других авторов. Наиболее полно изучено творчество Рорти, ему посвящены монографии Юлиной<sup>4</sup> и Джохадзе<sup>5</sup>, а также несколько кандидатских диссертаций<sup>6</sup>. Основные труды Рорти переведены на русский язык<sup>7</sup>. В 1997 г. увидел свет сборник «Философский прагматизм Ричарда

---

<sup>1</sup> Reading Putnam / Ed. by P. Clark, B. Hale. Oxford: Blackwell, 1994; Hilary Putnam. Pragmatism and Realism / Ed. by J. Conant, U.M. Žegleń. L.; N.Y.: Routledge, 2002; Hilary Putnam (Contemporary Philosophy in Focus) / Ed. by Y. Ben-Menahem. Cambridge: Cambridge University Press, 2005; Reading Putnam / Ed. by M. Baghrarian. L.; N.Y.: Routledge, 2013; The Philosophy of Hilary Putnam / Ed. by R.E. Auxier, D.R. Anderson, L.E. Hahn. Chicago: Open Court, 2015.

<sup>2</sup> Robert Brandom: Analytic Pragmatist / Ed. by B. Prien, D.P. Schweikard. Frankfurt a/Main: Ontos Verlag, 2008; Reading Brandom / Ed. by B. Weiss, J. Wanderer. L.; N.Y.: Routledge, 2010; Reading Brandom: On A Spirit of Trust / Ed. by G. Bouché. L.; N.Y.: Routledge, 2020.

<sup>3</sup> См., например: The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture / Ed. by M. Dickstein. Durham: Duke University Press, 1998; Richard Rorty: Education, Philosophy, and Politics / Ed. by M.A. Peters, P. Ghiraldelli Jr. Lanham: Rowman and Littlefield, 2001; *Festenstein M.* Pragmatism and Political Theory. Chicago: University of Chicago Press, 1997; *Seigfried C.* Pragmatism and Feminism: Reweaving the Social Fabric. Chicago: University of Chicago Press, 1996; Pragmatism, Law, and Language / Ed. by G. Hubbs, D. Lind. N.Y.: Routledge, 2014.

<sup>4</sup> Юлина Н. Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. Долгопрудный: Вестком, 1998.

<sup>5</sup> Джохадзе И. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М.: URSS, 2001.

<sup>6</sup> См., например: Рыбас А. Элиминативная постфилософия Ричарда Рорти в контексте европейского нигилизма (СПб., 2003); Пазолини Б. Соотношение эпистемологии и герменевтики в неопрагматизме Р. Рорти (Новосибирск, 2005); Куликов М. Неопрагматизм Ричарда Рорти как продолжение традиций классической американской философии (Томск, 2006); Семенов М. Человек в проблемном поле проекта прагматической культуры Ричарда Рорти (СПб., 2013); Целищева О. Эволюция критического осмысления Ричардом Рорти аналитической философии (Томск, 2016).

<sup>7</sup> Рорти Р. Философия и зеркало природы / Пер. с англ. В. Целищева. Новосибирск: НГУ, 1997; Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество, 1996; Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / Пер. с англ., вступ. статья, комментарии И. Джохадзе. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017.

Рорти и российский контекст» (отв. ред. А. Рубцов), в котором идеи американского прагматиста рассматриваются «с точки зрения постсовременной ситуации вообще и российской в частности»<sup>1</sup>. Концепции позднего Патнэма (его прагматический реализм 2000–2010-х гг.) и Брэндома исследованы значительно хуже (за исключением ряда статей и двух монографий Джохадзе<sup>2</sup>, о Брэндоме работ почти нет).

**Объектом диссертационного исследования** является современный американский прагматизм (неопрагматизм) как философское течение, которое объединяет большой круг мыслителей, считающих себя продолжателями традиции Пирса, Джеймса и Дьюи.

**Предметом исследования** являются сочинения и основные идеи трех ведущих философов-прагматистов рубежа XX–XXI вв. – Ричарда Рорти (1931–2007), Хилари Патнэма (1926–2016) и Роберта Брэндома (р. 1950).

**Целью исследования** является историко-реконструктивный и критический анализ философских доктрин Рорти, Патнэма и Брэндома в их взаимосвязи с актуальными тенденциями и веяниями в западной (прежде всего, аналитической) философии. Данная цель предполагает решение следующих **задач**:

- изучить «родословную» современного прагматизма, особенности его становления и развития в последние десятилетия XX в.;
- выявить сходства и различия философских взглядов Рорти, Патнэма и Брэндома, а также теоретико-методологических установок, которых они придерживались;
- раскрыть содержание основных концептов и положений постаналитического прагматизма Рорти («случайность», «конечный словарь», «редескрипция», «солидарность»), прагматического реализма Патнэма («концеп-

---

<sup>1</sup> Рубцов А. Универсализм без берегов и с берегами // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М.: Традиция, 1997. С. 249.

<sup>2</sup> Джохадзе И. Аналитический прагматизм Роберта Брэндома. М.: ИФРАН, 2015; *Он же*. Брэндом о Гегеле: опыт аналитического прочтения «Феноменологии духа». М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021.

туальная относительность», «амодальное восприятие», «лингвистическое разделение труда») и инференциализма Брэндома («дискурсивное обязательство», «нормативные статусы», «игра в обмен доводами», «семантический холизм»);

– определить место американского неклассического прагматизма в лице ведущих его представителей (и разделяющих их идеи и методологические подходы мыслителей) в современном философском процессе.

Важной задачей диссертационной работы является также анализ дискуссии, развернувшейся в профессиональном сообществе вокруг творчества Рорти, Патнэма и Брэндома, сопоставление взглядов философов с идеями других прагматистов, американских и европейских, и критиков прагматизма – Р. Бернштейна, К. Уэста, С. Блэкберна, Ю. Хабермаса, Б. Уильямса, Ч. Тейлора, Дж. Макдауэла, Р. Шустермана, Э. Лаклау и др.

### **Теоретико-методологическая основа работы**

В диссертационном исследовании применялись методы историко-культурной и историко-философской реконструкции, компаративистского анализа, а также рациональной реконструкции (для прояснения теоретических допущений, лежащих в основании рассматриваемых доктрин) и концептуального анализа (для точного определения значения терминов и понимания логики рассуждения авторов). Кроме того, с целью представить наиболее полную экспозицию философских идей и концепций Рорти, Патнэма и Брэндома в контексте современных тенденций и процессов не только в академической философии США, но и западной гуманитарной культуре в целом, в диссертации реализован междисциплинарный подход, учитывающий результаты исследований в области cultural studies, социологии, истории науки, политической теории и религиоведения, что потребовало привлечения широкого спектра работ как отечественных, так и зарубежных авторов (в их ряду следует назвать Л. Макееву, Н. Юлину, В. Поруса, Д. Узланера, Ф.Р. Ан-

керсмита, К. Гирца, Б. Тёрнера, Дж. Грея, Н. Вольтерсторффа, С. Каутца, Дж. Капуто<sup>1</sup>).

### **Научная новизна**

В России до настоящего времени не предпринималось попыток систематического исследования современного американского прагматизма как «единого в его многообразии» течения мысли. Представленная работа – первое такого рода историко-философское исследование.

Осуществлен сравнительно-сопоставительный анализ философских концепций трех ведущих представителей прагматизма конца XX – начала XXI в. Раскрыта генетическая связь неопрагматизма Рорти, прагматического реализма Патнэма и инференциализма Брэндома с аналитической философской традицией (поздний Витгенштейн, Селларс, Куайн и др.).

Впервые в отечественной литературе введены в научный оборот и откомментированы источники, ранее не попадавшие в поле зрения исследователей западной философии и культуры (прежде всего, сочинения Патнэма и Брэндома 2000–2010-х гг.).

Предложен критический анализ ряда аргументов, выдвинутых Брэндом в обоснование его интерпретации «Феноменологии духа» Гегеля.

Выявлены характерные особенности и тенденции развития неклассического прагматизма в США, дана оценка нынешнего его состояния и перспектив.

### **Положения, выносимые на защиту**

1. Существенное отличие неопрагматизма от прагматизма классического заключается в изменении представлений американских философов о спе-

---

<sup>1</sup> *Макеева Л.* Объективность ценностей и проблема реализма // *История философии.* 1999. № 5. С. 80–94; *Юлина Н.* Философская мысль в США. XX век; *Порус В.* Рациональность. Наука. Культура. М.: УРАО, 2002; *Узланер Д.* Картография постсекулярного // *Отечественные записки.* 2013. № 1 (52). С. 175–192; *Ankersmit F.R.* *Sublime Historical Experience.* Stanford: Stanford University Press, 2005; *Geertz C.* *The Uses of Diversity* // *Michigan Quarterly Review.* 1986. Vol. 25. № 1. P. 105–123; *Turner B.S.* *Religion in a Post-secular Society* // *New Blackwell Companion to the Sociology of Religion* / Ed. by B.S. Turner. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. P. 649–667; *Gray J.* *Enlightenment's Wake.* L.; N.Y.: Routledge Classics, 2007; *Audi R., Wolterstorff N.* *Religion in the Public Square.* Lanham: Rowman and Littlefield, 1997; *Kautz S.* *Liberalism and Community.* Ithaca: Cornell University Press, 1995; *Caputo J.* *On Religion.* L.; N.Y.: Routledge, 2001.

цифике их дисциплины, о целях философии и ее месте в системе наук. Классики (Пирс, Дьюи, Льюис), имея в виду инструментальный успех и практическую направленность естественнонаучных программ, рассматривали современную им технонауку как модель-образец для философских исследований, в то время как новые прагматисты делают ставку на *cultural studies* и герменевтику. Проблемы обоснования знания, верификации, логического анализа и научно-экспериментального подтверждения/опровержения гипотез, занимавшие классиков прагматизма, отходят на второй план, уступая место проблематике диалога, интерпретации и социальной коммуникации.

2. Вместо *опыта*, базового понятия раннего прагматизма, новые прагматисты вводят понятие *дискурса*. Прагматизм рубежа XX–XXI вв. «лингвоцентричен».

3. С подчеркнутой сфокусированностью на языке (дискурсивных практиках, традициях, нарративах) связана *коммунологическая тенденция* современного прагматизма, получившая радикальное выражение в «эпистемологическом бихевиоризме» Рорти.

4. Неклассический прагматизм существует как плюралистическое движение, объединяющее мыслителей самой разной ориентации, идейно-теоретических предпочтений и «темпераментов». Анализ новейшей литературы по теме исследования позволяет, тем не менее, выделить – хотя и с известными оговорками – две определяющие тенденции в развитии этого направления мысли в XX–XXI вв. *Правому*, философски «консервативному» прагматизму Пирса и его последователей – Льюиса, позднего Дьюи, Хаак, Патнэма и Марголиса (“*pragmatism of the right*”, по выражению Н. Решера) противостоит *левый*, более открытый и дивергентный, менее фиксированный на эпистемологической проблематике прагматизм джеймсианцев – раннего Дьюи, Шиллера, Рорти, Шустермана и Уэста (“*pragmatism of the left*”). Poleмика Патнэма с Рорти важна для понимания сути этого теоретико-методологического размежевания.

5. Рорти отвергает корреспондентную теорию истины, однако его антирепрезентационизм допускает использование предиката «истинно» в негативно-ограничительном, фаллибилистском значении (the cautionary use of “true”). Акцентируя *инструментальное* соответствие «словарей описания» экстралингвистической (каузально независимой от субъекта познания) реальности, он снимает дихотомию «абсолютное – относительное», «знание – мнение».

6. Концепция истины как «идеализированной рациональности», выдвигнутая Патнэмом в 1980-е гг., имплицировала принципиальную несводимость истины к коллективному мнению (соглашению членов сообщества). Однако провести четкую грань, отделяющую гипотетически идеальные эпистемические условия от неидеальных, Патнэму так и не удалось. Это заставило его отказаться от теории идеализированной рациональности в пользу прямого реализма, а затем – «транзакционализма».

7. Концепция Брэндома, сочетающая в себе элементы лингвистического идеализма Рорти и реализма Патнэма, может рассматриваться как вариант «компромисса» между двумя теоретическими подходами.

8. Развитие американского прагматизма в конце XX – начале XXI в. свидетельствует о значительном эвристическом потенциале традиции и возможности ее продуктивной конвергенции с другими философскими направлениями и школами. Неопрагматизм, с учетом востребованности его идей и растущей популярности среди европейских философов, может внести существенный вклад в сближение и взаимообогащение англо-американской аналитической и континентальной философии, в преодоление раскола между двумя традициями. Рорти, Брэндом и Патнэм многое для этого сделали.

**Теоретическое и практическое значение диссертации** определяется тем, что в ней содержится материал, представляющий интерес для преподавателей вузов и исследователей современной философии в США. Результаты диссертации могут использоваться при подготовке лекционных курсов по

американскому прагматизму, написании учебных пособий, разработке программ и планов семинарских занятий, посвященных данной проблематике, а также в научно-исследовательской работе специалистов, занятых изучением «транскультурных» процессов в области философии и гуманитарных наук – взаимных влияний, рецепций и связей между различными школами и национальными традициями, в том числе англосаксонской и континентальной.

### **Апробация исследования**

Работа была обсуждена и рекомендована к защите в секторе современной западной философии Института философии РАН. Основные положения диссертации нашли отражение в четырех монографиях и 40 научных публикациях, из которых 25 статей опубликовано в изданиях, входящих в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий ВАК.

Некоторые результаты исследования использовались в разработке учебных программ «Прагматизм» и «Аналитическая философия» для студентов и аспирантов вузов, а также в научных докладах и выступлениях:

1) «Историко-философские воззрения Ричарда Рорти и проблема анахронизма» – семинар «Западная философия сегодня: идеи, проблемы, тенденции» (Москва, Институт философии РАН, 22 ноября 2011 г.);

2) «Возможна ли объективная история философии?» – российская научная конференция «История философии: вызовы XXI века» (Москва, Институт философии РАН, 16 ноября 2012 г.);

3) «Прагматизм о войне и ее моральных эквивалентах» – научная конференция «Мыслители XX века о Первой мировой войне» (Москва, Институт философии РАН, 11 декабря 2014 г.);

4) «“Прагматизм” Уильяма Джеймса» – проект «Анатомия философии: как работает текст», публичная лекция (Москва, Библиотека им. Ф.М. Достоевского, 11 декабря 2014 г.);

5) «Аналитическая философия как транскультурный проект» – семинар «Языки национальных философий» (Москва, Институт философии РАН, 22 декабря 2015 г.);

6) «Рорти о религии в публичном пространстве» – международная научная конференция «150 лет прагматизма: История и современность» (Москва, Институт философии РАН, 30 октября 2018 г.);

7) «Социоэтноцентризм Рорти: проблема теоретического обоснования» – международная конференция «Алешинские чтения 2018: Интерсубъективность, коммуникация, солидарность» (Москва, Российский государственный гуманитарный университет, 12 декабря 2018 г.).

### **Структура работы**

Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и библиографии.



# Глава I

## Ричард Рорти

### 1.1. Аналитическая метафизика и «лингвистический поворот»

Ни один экскурс в новейшую историю американского прагматизма начиная с 90-х гг. прошлого века не обходится без анализа философских идей Р. Рорти. Именно этот мыслитель, называвший себя «дьюианцем», внес решающий вклад в возрождение традиции, которая, как думалось многим, исчерпала себя после смерти Дьюи. Вдохновенный поклонник Джеймса, Витгенштейна и Селларса, популяризатор и толкователь Гегеля и Хайдеггера, экс-аналитик Рорти с полным правом может считаться «основоположником» неопрагматизма<sup>1</sup>.

Ричард Маккей Рорти родился 4 октября 1931 г. в Нью-Йорке в семье левых интеллектуалов ирландского происхождения. Отец будущего философа Джеймс Рорти, поэт, литературный критик и публицист, работал редактором журнала “New Masses”, в котором печатались Джон Дос Пассос, Эзра Паунд и Эптон Синклер. Он симпатизировал коммунистам, был лично знаком с многими деятелями леворадикального движения (включая лидера американских анархо-синдикалистов Карло Треска), однако в компартию так и не вступил. Мать Ричарда, Винифред Раушенбуш, дочь известного баптистского проповедника и теолога Вальтера Раушенбуша<sup>2</sup>, в 30–40-е гг. работала, как и ее муж, журналистом. В доме Рорти бывали Джон Дьюи, Лайонел Трилинг и Сидней Хук. После убийства Троцкого в 1940 году его секретарь Джон Франк несколько месяцев провел во Флэтбруквилле, в загородном имении Рорти, скрываясь от ГПУ. «Я вырос, считая, что все приличные люди если не троцкисты, то по крайней мере социалисты, – вспоминал Рорти, –

---

<sup>1</sup> См.: A Companion to Rorty / Ed. by A. Malachowski. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2020. P. 471.

<sup>2</sup> См.: Christianity and the Social Crisis of the 21st Century: The Classic That Woke Up the Church / Ed. by P. Rauschenbusch. N.Y.: Harper One, 2007.

Быть человеком для меня означало одно: посвятить жизнь борьбе против социальной несправедливости»<sup>1</sup>.

В возрасте 15 лет Рорти поступил в Чикагский университет, где получил степень бакалавра, а затем магистра, и где познакомился со своей будущей женой Амели Оксенберг. В 1940–50-е гг. студентам философского факультета в Чикаго преподавали «почти исключительно историю философии»<sup>2</sup> – от Платона и Аристотеля до Сантаяны и Ройса. Особое внимание уделялось американскому прагматизму: Пол Маккеон, читавший лекции первокурсникам, был учеником и популяризатором Дьюи<sup>3</sup>; Чарльз Хартсхорн и Мэнли Томпсон занимались семиотикой Пирса<sup>4</sup>; Рудольф Карнап, в целом сдержанно относившийся к прагматистам, высоко ценил творчество Чарльза Морриса, его попытки «соединить идеи прагматизма и логического эмпиризма»<sup>5</sup>. Любимые авторы Рорти в ту пору – Лавджой и Уайтхед, а настольная книга – «Феноменология духа» Гегеля. Основные философские предпочтения Рорти (его интерес к прагматизму, в особенности Уильяму Джеймсу<sup>6</sup>, немецким идеалистам и *Geistesgeschichte*, «развернутым историческим нарративам»<sup>7</sup>) сформировались уже тогда. «Чем больше философов я читал, тем яснее мне становилось, что взгляды любого из них при желании могут быть редуцированы к некоторым базовым положениям или принципам, несовместимым с такими же базовыми принципами мыслителей, придерживающихся иных взглядов... В истории философии никогда не существовало нейтральной позиции, допускающей сравнительное сопоставление и оценку этих базовых теоретических положений. А раз так, вся сократо-платоновская традиция

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth: Penguin Books, 1999. P. 6.

<sup>2</sup> *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty* / Ed. by E. Mendieta. Stanford: Stanford University Press, 2006. P. 55.

<sup>3</sup> См.: Gross N. *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*. Chicago: University of Chicago Press, 2008. P. 118–119.

<sup>4</sup> См.: Richardson J. *Pragmatism and American Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 168.

<sup>5</sup> Carnap R. *Intellectual Autobiography* // *The Philosophy of Rudolf Carnap* / Ed. by P.A. Schilpp. La Salle: Open Court, 1963. P. 34.

<sup>6</sup> См.: Rorty R. *Comments on Sleeper and Edel* // *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1985. Vol. 21. № 1. P. 39.

<sup>7</sup> Rorty R. *Intellectual Autobiography* // *The Philosophy of Richard Rorty* / Ed. by R.E. Auxier, L.E. Hahn. Chicago; La Salle: Open Court, 2010. P. 6.

мысли с ее культом “рацио”... теряла смысл... С момента этого первого разочарования... я провел сорок лет в поисках связного и убедительного способа сформулировать, для чего нужна философия, если она вообще нужна»<sup>1</sup>.

После защиты магистерской диссертации, посвященной метафизике Уайтхеда, Рорти продолжил изучение философии в Йельском университете (предпочтя его Гарварду)<sup>2</sup>. В середине прошлого века философские факультеты Йеля и Гарварда считались самыми престижными в США, однако в этих университетах культивировались разные типы философии: в Гарварде – логический позитивизм и философия языка, в Йеле – метафизика, этика, история философии и религии. В редакторском предисловии к сборнику «Философия в американском образовании» Бранд Бланшард (с 1945 по 1961 г. – профессор Йельского университета), анализируя ситуацию, сложившуюся с преподаванием философии в его стране, указывал на «двойное размежевание» в профессиональном философском сообществе: между прагматистами, ратующими за инструментализацию знания, и их оппонентами «метафизиками» и между позитивистами и антипозитивистами. Второе противостояние, по мнению Бланшарда, нанесло американской философии более ощутимый урон: в отличие от прагматистов, охотно обсуждавших метафизические проблемы со своими оппонентами, позитивисты объявили всю метафизику бессмысленной и «полностью погрузились в разработку частных философских вопросов, таких как вопрос о статусе чувственных данных, о значении значения, о базовых пропозициях дедуктивной логики и т.д.»<sup>3</sup>. Критическое отношение Бланшарда к такому узкому профессионализму в философии разделяли многие его коллеги по Йельскому университету, в том числе Пол Вейс, открыто полемизировавший с позитивистами, Джон Смит, Чарльз Гендель и Рулон Уэллс.

---

<sup>1</sup> *Rorty R. Philosophy and Social Hope. P. 10–11.*

<sup>2</sup> Как отмечает Гросс, Йельский университет в начале 50-х был «эпицентром прагматистской активности» (*Gross N. Richard Rorty: The Making of an American Philosopher. P. 140.*)

<sup>3</sup> *Blanshard B. Climate of Opinion // Philosophy and American Education: Its Tasks and Opportunities / Ed. by B. Blanshard. N.Y.: Harper and Brothers Publishers, 1945. P. 32.*

Единственным представителем аналитической философии в Йеле в период студенчества Рорти был Карл Густав Гемпель, которого в 1955 г. сменил Артур Пап (оба мэтра, по свидетельству Рорти, находились в университете «на положении маргиналов»<sup>1</sup>). Вопреки этому обстоятельству – а может быть, благодаря – философия языка в какой-то момент оказалась в центре внимания многих йельских студентов, включая Рорти и его однокурсников Милтона Фиска, Ричарда Шмитта и др. Постепенно пришло осознание, что Карнап, Селларс и Куайн «являются, вероятно, самыми значимыми мыслителями современности»<sup>2</sup>. «В лагере аналитиков я начал искать философов, которые были бы менее выраженными позитивистами и редукционистами, – вспоминает Рорти. – Так я открыл Уилфрида Селларса, будущего автора “Эмпиризма и философии сознания”, показавшего мне, в каком направлении двигаться... Карнаповская строгость мысли сочеталась у Селларса с богатым метафизическим воображением и превосходным знанием истории философии. ...Он стал моим новым философским героем, и большая часть того, что сделано мною в последующие два десятка лет, было не чем иным, как попыткой развить селларсовские идеи»<sup>3</sup>.

В своей докторской диссертации Рорти характеризует логический эмпиризм как «наиболее жизнеспособную из ныне существующих (во всяком случае, в Соединенных Штатах) философских школ», однако критикует представителей этого направления за пренебрежение историей европейской мысли, «традиционной метафизикой и эпистемологией»<sup>4</sup>. «Анализ проблем, с которыми столкнулся логический эмпиризм, – пишет он в заключении, – наводит на мысль о том, что решение их может быть найдено на путях сближения формальной логики, семиотики и традиционной эпистемологии, как было показано Чарльзом Пирсом»<sup>5</sup>. Эти идеи получают развитие в публикаци-

---

<sup>1</sup> *Rorty R. Intellectual Autobiography. P. 7.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 8.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Rorty R. The Concept of Potentiality. PhD Dissertation. Yale University, 1956. P. XVI.*

<sup>5</sup> *Ibid. P. 573.*

ях Рорти 1960–70-х гг., включая предисловие к сборнику «Лингвистический поворот» (1967).

Отслужив два года в армии, Рорти устроился преподавателем в Уэллсли-колледже в Массачусетсе, где проработал до 1961 года. Там он читал лекции по философии, этике и истории религии, знакомя студентов и с логическим позитивизмом, и с прагматизмом, и с континентальной философской традицией (например, феноменологией Гуссерля и экзистенциализмом Сартра, а также с Хайдеггером, которого только-только начали переводить на английский).

В конце 50-х – начале 60-х гг. выходят первые философские публикации Рорти – статья о Пирсе, рецензии на книги Р. Арона, Д. Миллера, Э.К. Мура и других авторов. Тогда же (примерно в 1958–59 гг.) Рорти пишет статью «Философ как эксперт», впоследствии отвергнутую редакцией “Yale Review” и опубликованную лишь полвека спустя в юбилейном издании «Философии и зеркала природы» (2009). Эта работа представляет интерес как своеобразный опыт метафилософской рефлексии начинающего исследователя, столкнувшегося с проблемой теоретического и профессионального самоопределения. Философия, рассуждает Рорти, традиционно рассматривается либо как квазинаучная дисциплина (что предполагает, во-первых, ясность аргументации, логичность и доказательность, а во-вторых, более или менее выраженное согласие относительно общих целей и методов исследования, открытость к диалогу с коллегами и кооперацию), либо как разновидность свободного интеллектуального творчества, когда философ-одиночка рядится в тогу пророка (чаще всего непризнанного), поэта или мыслителя-духовидца. Между тем, как полагает Рорти, философия не является ни квазинаукой, ни квазиискусством, хотя попытки сциентизировать ее либо, напротив, «скрестить» с искусством предпринимались неоднократно: все успешные философские революции носили сциентистский или антисциентистский характер. «После каждой такой реконструкции философии внутреннее напряжение между ее полюсами возобновлялось. Именно это непрекращающееся проти-

востояние и делает философию философией – тем, что она есть *sui generis*»<sup>1</sup>. По мнению Рорти, назначение философии – не в постижении «Истины», а в продумывании главных вопросов, которыми задаются люди, самый же трудный вопрос – о самом вопрошании. «Не столько поиск правильных *ответов* на поставленные вопросы, сколько рефлексия по поводу того, какие *вопросы* являются правильными и как их следует ставить, – вот что определяет развитие философии. ...Каждая новая постановка вопросов, каждая “коперниканская революция” должна задавать контекст для переформулирования старых вопросов... и перевода старых терминов в термины новоизобретенного философского словаря»<sup>2</sup>.

В 1961 году происходит важное событие в жизни Рорти – он становится профессором Принстонского университета. В послевоенный период Принстон – главная кузница аналитических философских кадров в Северной Америке. Коллегами Рорти по университету были Грегори Властос, Карл Гемпель, Стюарт Хэмпшир, Дональд Дэвидсон, Томас Кун, Гилберт Харман, Дэвид Льюис, Сол Крипке, Томас Нагель, Кларк Глаймур, Хартри Филд, Дана Скотт. Тридцатилетнему Рорти, по его собственному признанию, пришлось основательно потрудиться, чтобы «перековать» себя в аналитического философа<sup>3</sup>. По совету С. Хука, он много писал и публиковался<sup>4</sup>. «Мои исследования, – указывал Рорти в одной из заявок на грант, – посвящены, главным образом, сравнительному анализу философских проблем, обсуждавшихся выдающимися мыслителями прошлого, и проблем, обсуждаемых сегодня аналитическими философами... Цель – показать, что современная мысль связана

---

<sup>1</sup> Rorty R. The Philosopher as Expert // Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Thirtieth Anniversary Edition. Princeton: Princeton University Press, 2009. P. 402.

<sup>2</sup> Ibid. P. 402, 414.

<sup>3</sup> См.: Rorty R. Intellectual Autobiography. P. 11. См. также: Rorty R., Nystrom D., Puckett K. Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002. P. 52.

<sup>4</sup> В 60-е гг. аналитические обзоры, рецензии и статьи Рорти выходили в журналах “Mind”, “Journal of Philosophy”, “Review of Metaphysics”, “International Philosophical Quarterly”, “Philosophical Review” и других изданиях.

с предшествующими традициями и их представителями гораздо больше, чем принято думать»<sup>1</sup>.

Так, в статье «Прагматизм, категории и язык» (1961), которую Рорти начинает словами: «Прагматизм снова завоевывает уважение», содержится развернутый анализ «эзотерической... семиотико-метафизической “Системы” Пирса»<sup>2</sup> в ее сопоставлении с концепциями ведущих англо-американских философов XX века. В реконструкции Рорти Пирс предстает философом-аналитиком *avant la lettre*, предшественником Л. Витгенштейна, Г. Райла и У. Селларса. Антиинтуизионизм – отказ от эпистемологической догмы о «долингвистическом» чувственном данном, образующем слой «невыводного» знания, – ставит классика американского прагматизма в один ряд с постпозитивистскими аналитическими философами, убежден Рорти, причем место Пирса, как легко догадаться, в самом начале этого ряда<sup>3</sup>. «Значение понятия определяется суммой практических следствий, из него выводимых», – утверждает Пирс. «Значение слова есть его употребление в языке», – вторит Витгенштейн в «Философских исследованиях» (§ 43), и далее заостряет вопрос: «Если интуиция – некий внутренний голос, то как я узнаю, *каким образом* я должен следовать ей? Как мне знать, что она не подводит меня? Ведь если она может вести меня правильно, то она может и сбивать с пути» (§ 213). Основанием нашей уверенности в том, что интуиция не «сбивает», рассуждает Рорти, могла бы быть «интуиция интуиции», или *сверхинтуиция*, которая, конечно, сама нуждалась бы в основании, и так до бесконечности. «Одно дело – иметь интуицию и другое – интуитивно знать, что это интуиция, – цитирует Рорти Пирса. – Весь вопрос в том, являются ли эти две вещи, различные в мысли, неразрывно связанными в действительности и всегда ли мы можем интуитивно провести грань между интуицией и познанием,

---

<sup>1</sup> Цит. по: Gross N. Richard Rorty: The Making of an American Philosopher. P. 149.

<sup>2</sup> Rorty R. Philosophy and Social Hope. P. 134.

<sup>3</sup> Ср.: «Пирс, в сущности, вполне может считаться еще одним отцом-основателем аналитической философии – наряду с Расселом и Муром, а также стоящим за ними Фреге. Влияние Пирса продолжает расти» (Вригт Г.Х. фон. Аналитическая философия: историко-критический обзор / Пер. с англ. Л. Макеевой // Кантовский сборник. 2013. № 2 (44). С. 72).

обусловленным другим познанием» (CP 5.214). Вывод Пирса – «не существует знания, которое не было бы логически детерминировано предшествующими знаниями» – созвучен контекстуализму Витгенштейна и инференциализму Селларса. «...Всякому знаку предшествуют другие знаки, ...всякой языковой игре – другие языковые игры», – резюмирует Рорти<sup>1</sup>.

Тематика исследований раннего Рорти охватывает широкий круг вопросов, актуальных для англо-американской философии второй половины прошлого века. Это проблемы психофизического дуализма и тождества, трансцендентальной аргументации, истины и верификации, неопределенности перевода, холизма и атомизма. Рорти сразу заявляет о себе как о философе «нового поколения», отвергающего избитые «аксиомы» и гносеологические трюизмы логических эмпиристов, одной из которых была *редукционистская догма*. Все претендующие на истинность языковые высказывания, утверждали позитивисты, являются либо эмпирическими гипотезами, либо тавтологиями, либо когнитивно пустыми (бессмысленными) предложениями. Однако, возражает Рорти в статье «Границы редукционизма» (1961), само это утверждение нельзя отнести ни к одной из трех групп, выделенных позитивистами. Следовательно, редукционизм сам себя опровергает<sup>2</sup>.

Цикл принстонских сочинений Рорти включает статьи о П. Стросоне, У. Куайне, Х. Патнэме, Д. Деннете – представителях новой «аналитической метафизики». Современный концептуальный анализ чужд антиметафизического радикализма, свойственного логическим позитивистам, считает Рорти. Философия обыденного языка, начиная с Дж. Остина и Г. Райла, «дрейфует в сторону реализма»<sup>3</sup>; нельзя не признать, что психофизическая проблема, поднятая философами сознания, имеет глубокие корни в истории европейской метафизики. Отчасти полемизируя с Бланшардом, Рорти в статье “Do Analysts and Metaphysicians Disagree?” говорит о некорректности противопо-

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Mind, Language and Metaphilosophy: Early Philosophical Papers* / Ed. by S. Leach, J. Tartaglia. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 34.

<sup>2</sup> Ibid. P. 42.

<sup>3</sup> Ibid. P. 66.



ставления аналитических философов метафизикам. Оба типа мыслителей, по его мнению, разрабатывают одни и те же проблемы (провести четкий водораздел между «первопорядковым» метафизическим дискурсом и «второпорядковым» аналитическим невозможно), разница только в том, что метафизики ищут «истину бытия», а философы-аналитики – новые, более точные и продуктивные «способы рассуждения», описания реальности (ways of saying things). Интерес к языку вполне естественен и законен, ведь мы не располагаем «прямым» (нелингвистическим) доступом к миру<sup>1</sup>.

В 1967 г. выходит сборник «Лингвистический поворот» – одна из первых антологий аналитической философии, в которой это направление было представлено «как целостный, единый проект»<sup>2</sup>. Предисловие к сборнику, написанное Рорти, содержит весьма скрупулезный анализ основных результатов, тенденций развития и перспектив лингвистической философии в XX веке. В статье, работа над которой заняла больше года, Рорти «демонстрирует повышенную чувствительность к историческому контексту “философских проблем” и скептическое отношение к идее универсального “философского метода”, а также проявляет симпатию к классическому американскому прагматизму и подчеркнутую заинтересованность в обсуждении метафилософских вопросов»<sup>3</sup>. Все это, по мнению А. Малаховски, свидетельствует о том, что Рорти «идет не в ногу с господствующими концепциями лингвистической философии; он начинает с того, с чего не начал бы ни один сторонник указанного подхода, – дает *историческую*, почти гегельянскую картину развития философской мысли»<sup>4</sup>.

По мнению Рорти, история западной философии, в особенности последних трех-четырех столетий, представляет собой поток, равномерно-

---

<sup>1</sup> См.: Ibid. P. 138, 204–205.

<sup>2</sup> *Рокмор Т.* Заметки об истории философии в ее отношении к «духу времени» (Zeitgeist) / Пер. с англ. Н. Мотрошиловой // История философии: вызовы XXI века / Отв. ред. Н. Мотрошилова. М.: Канон+, 2014. С. 72. Годом ранее Амели Рорти выпускает свою антологию “Pragmatic Philosophy” (N.Y.: Anchor Books, 1966).

<sup>3</sup> *Malachowski A.* Rorty // 12 Modern Philosophers / Ed. by C. Belshaw, G. Kemp. Malden: Blackwell, 2009. P. 109.

<sup>4</sup> Ibid.

поступательное течение которого время от времени прерывается «методологическими восстаниями» – революционными попытками замещения ненадежного и случайного «мнения» (*doxa*) беспредпосылочно-достоверным «знанием» (*episteme*). Фактически, ни одна из этих попыток успехом не увенчалась, констатирует Рорти. Беспредпосылочность – миф. «Проблема заключается в том, что очень трудно решить, каким философским методом пользоваться, не имея предварительного ответа на вопрос о предмете философии и природе интеллектуального знания. Наш метод зависит от метафизических и эпистемологических установок, которые мы заранее принимаем»<sup>1</sup>. Само представление методолога-революционера об *episteme*, отличном от *doxa*, «является, в конечном счете, вопросом мнения»<sup>2</sup>. Ищется в философии знание, но находится только мнение.

Научно-академическая и исследовательская работа Рорти в 60–70-е гг. не ограничивается обсуждением проблем, поднятых лингвистическими философами, а также их предшественниками логическими позитивистами и прагматистами. Интересуется он и континентальной мыслью – феноменологией, герменевтикой, экзистенциализмом; в начале 70-х переписывается с Ю. Хабермасом, читает М. Хайдеггера, Г. Маркузе и Ж. Деррида. «Деррида произвел на меня сильное впечатление, – признается Рорти в письме Яну Хаккингю. – Думаю, это настоящий философ, заслуживающий серьезного отношения, а вовсе не интеллектуальный мошенник, каким его порой выставляют»<sup>3</sup>. Рорти убежден, что «стагнирующая» американская философия нуждается в «ревитализации», в новых идеях, которые она могла бы почерпнуть в Европе<sup>4</sup>. В 1977 г. он посещает с лекциями Германию и Югославию, чуть позже – Чехословакию, где выступает в поддержку правозащитников и

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy // The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method / Ed. by R. Rorty. Chicago: University of Chicago Press, 1967. P. 1.*

<sup>2</sup> Ibid. P. 2.

<sup>3</sup> R. Rorty to I. Hacking, November 29, 1976. Цит. по: Gross N. *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher. P. 195.*

<sup>4</sup> См.: R. Rorty to J. Greenbaum, June 10, 1977 (*Gross N. Richard Rorty: The Making of an American Philosopher. P. 219.*)

встречается с диссидентом Л. Гейданеком, одним из подписантов антиправительственной «Хартии 77»<sup>1</sup>.

Биограф Рорти приводит любопытный отрывок из его рабочих заметок, относящихся к этому времени (возможно, набросок к восьмой главе монографии «Философия и зеркало природы»). Там говорится о двух способах философствования – *научно-дисциплинарном* и *литературно-поэтическом*. Одни мыслители оперируют аргументами, другие – символами<sup>2</sup>. «Существуют философы, такие как Куайн, Селларс, Гёдель или Геттиер, которые делают нечто такое, что может быть проверено и повторено. Они добиваются объективных результатов... Но есть и философы, которые работают с символами и изобретают словари, придумывают новые языковые игры... Первые ассоциируются с научной дисциплинарностью и идеалом объективного знания, вторые – с литературной культурой»<sup>3</sup>. Какое-то время Рорти, как можно судить по его публикациям и переписке (теперь доступной благодаря книге Гросса), периодически колебался между этими двумя философскими установками, постепенно, впрочем, склоняясь к «литературной» модели – к тому, что четверть века спустя он назовет *текстуализмом*<sup>4</sup>. После выступления в декабре 1972 года на заседании Восточного отделения Американской философской ассоциации<sup>5</sup> с резонансным докладом, в котором он заявил о приверженности идеям прагматизма Дьюи («натурализированной версии геге-

---

<sup>1</sup> См. подробнее: *Day B. The Velvet Philosophers*. L.: Claridge Press, 1999. P. 101.

<sup>2</sup> Ср. с различием «систематической» и «образовательной» философии: *Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature*. P. 365–372.

<sup>3</sup> Цит. по: *Gross N. Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*. P. 194.

<sup>4</sup> О противостоянии ортодоксально настроенных аналитиков и так называемых «плюралистов», расколовшем коллектив философского факультета, Рорти упоминает в письме президенту Принстонского университета Р. Гохину: «С одной стороны, мы имеем философов жесткого склада ума (*tough-minded*), сугубых специалистов в избранной ими предметной области, таких как Г. Харман, П. Бенаццераф, Р. Грэнди, Д. Льюис, Х. Филд, – они закрывают глаза на все, что считается философски неактуальным и выходит за рамки “мейнстрима”. С другой стороны, мы имеем философов мягкого склада (*tender-minded*) с более широкими и разнонаправленными интеллектуальными интересами, – в их числе В. Кауфман, Дж. Смит, Г. Властос и ваш покорный слуга, – которые ратуют за соблюдение определенного “баланса” на факультете, что является эвфемизмом, подразумевающим: “меньше логиков и философов языка”... Представители этих двух группировок не склонны к поиску компромисса друг с другом» (R. Rorty to R. F. Goheen, October 22, 1971. Цит. по: *Gross N. Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*. P. 174–175).

<sup>5</sup> *American Philosophical Association (APA)* – профессиональное объединение философов США. Имеет три региональных отделения: Восточное, Центральное и Тихоокеанское. Основана в 1902 г.

левского историцизма») и подверг критике «декартово-кантовскую эпистемологическую традицию»<sup>1</sup>, Рорти все больше и больше дистанцируется от коллег-аналитиков, – с ними его связывают лишь общий предмет и профессиональные обязательства, но не общие интересы. «Наша профессура, – сетует он в письме М. Фреде, – слишком снобистски настроена и озабочена только тем, чтобы не отстать от времени, быть в курсе происходящего, держаться “на переднем краю” и т.п. Печальный пример того, как профессиональные добродетели оборачиваются пороками... Меня немного пугает, что факультет сделался кузницей докторов философии, круг профессионального чтения которых строго определен и ограничен литературой последних трех-четырёх лет»<sup>2</sup>.

После выхода в свет в 1979 г. «Философии и зеркала природы» в карьере Рорти произошел перелом. Книга, которая писалась в расчете на скандальный успех<sup>3</sup>, была встречена негативно, если не сказать враждебно, представителями академического истеблишмента<sup>4</sup>. Вал разгромных рецензий прокатился по философским журналам; за Рорти прочно закрепилась репутация дисциплинарного «provocateur»<sup>5</sup> и «ренегата»<sup>6</sup> (чему в немалой степени

---

<sup>1</sup> См.: Rorty R. *The World Well Lost* // *Journal of Philosophy*. 1972. Vol. 69. № 19. P. 649–665.

<sup>2</sup> R. Rorty to M. Frede, October 20, 1974. Цит. по: Gross N. *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*. P. 196–197. Ср.: Rorty R. *Persuasion Is a Good Thing* // *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself* / Ed. by E. Mendieta. Stanford: Stanford University Press, 2006. P. 75–76; *Idem*. *Response to Jacques Bouveresse* // *Rorty and His Critics* / Ed. by R. Brandom. Malden: Blackwell, 2000. P. 147–148.

<sup>3</sup> Так утверждала, во всяком случае, А. Рорти (см.: Gross N. *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*. P. 216).

<sup>4</sup> По мнению Ричарда Бернштейна, столь болезненная реакция в среде профессиональных философов объясняется тем, что Рорти использовал в своей книге «хорошо разработанную аналитическую аргументацию для деконструкции самой аналитической философии» (*Bernstein R. Rorty the Gadfly* // *International Journal of Cultural Research*. 2011. № 1 (2). P. 113). На рукопись «Зеркала» в издательство Принстонского университета поступило два диаметрально противоположных отзыва – хвалебный и резко критический. Автор второго указывал, что монография слишком «техническая». Редактору пришлось искать третьего рецензента. Этим *tertius interveniens*, решившим судьбу книги, оказался Р. Бернштейн, однокашник Рорти по Йелю.

<sup>5</sup> *Colapietro V. Richard Rorty as Peircean Pragmatist: An Ironic Portrait and Sincere Expression of Philosophical Friendship* // *Pragmatism Today*. 2011. Vol. 2. № 1. P. 35.

<sup>6</sup> *Festenstein M. Richard Rorty: Pragmatism, Irony and Liberalism* // *Richard Rorty: Critical Dialogues* / Ed. by M. Festenstein, S. Thompson. Cambridge: Polity Press, 2001. P. 1.

способствовала и его деятельность в АРА, Восточное отделение которой он возглавлял в 1979–80 гг.)<sup>1</sup>.

В 1982 г. Рорти решает покинуть Принстон и переходит на кафедру гуманитаристики Виргинского университета. То, что его друзья и коллеги по философскому факультету расценили как профессиональный «дауншифтинг», сам Рорти рассматривал как счастливую возможность «порвать с ремеслом философа» и стать «кем-то вроде “интеллектуала широкого профиля” (all-around intellectual), сочинителя и толкователя текстов (man of letters)»<sup>2</sup>. Тогда же, в 1982 году, выходит вторая книга Рорти, в название которой уже вынесено слово «прагматизм» – “Consequences of Pragmatism”<sup>3</sup>. Предисловие к ней содержит пространное рассуждение автора о грядущей «постфилософской культуре», кризисе фундаментализма и якобы обозначившейся во второй половине XX века тенденции «прагматизации» гуманитарного и научного знания. Философия логического и лингвистического анализа, изначально нейтральная, а в некоторых случаях (критика Расселом Дьюи) враждебная по

---

<sup>1</sup> Сочувствуя «плюралистам», Рорти принял ряд административных мер, позволивших увеличить представительство неаналитических философов в комитетах и на сессиях АРА (см.: *Gross N. Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*. P. 221–222).

<sup>2</sup> R. Rorty to G. Freund, March 22, 1982. Цит. по: *Gross N. Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*. P. 233.

<sup>3</sup> Е. Логинов обращает внимание на то обстоятельство, что большая часть текстов, вошедших в сборник «Следствия прагматизма», писалась Рорти в 70-е гг., следовательно, до публикации «Философии и зеркала природы». В частности, доклад «Преодоление традиции: Хайдеггер и Дьюи» был зачитан им на хайдеггероведческой конференции в 1974 г. «Уже поэтому, – считает Логинов, – неверно представление о том, что до 1979 г. Рорти работал исключительно в аналитическом жанре» (*Логинов Е. Прагматизм и неопрагматизм: реконструкция учения Дж. Дьюи у Р. Рорти // Вопросы философии*. 2016. № 2. С. 195). С таким выводом можно согласиться лишь отчасти. Безусловно, философские темы, носившие, по выражению Логинова, «подрывной характер по отношению к аналитическому проекту», занимали Рорти и в 60–70-е гг. Об этом как нельзя лучше свидетельствует его переписка и архивные материалы. Однако ни данное (само по себе справедливое) замечание, ни прочие доводы, приводимые Логиновым («социологический аргумент» и «аргумент от самоописания»), не опровергают общепринятого деления творчества Рорти на два периода: ранний (аналитический) и зрелый (постаналитический или прагматистский). Водоразделом служит 1972 год (публикация статьи “The World Well Lost”), а не 1979/1982 гг. В пользу этого мнения высказываются Х. Патнэм (*Putnam H. Richard Rorty // Proceedings of the American Philosophical Society*. 2009. Vol. 153. № 2. P. 231), Ю. Хабермас (*Habermas J. In Memory of Richard Rorty // New Literary History*. 2008. Vol. 39. № 1. P. 4), К. Уэст (*West C. The American Evasion of Philosophy*. P. 197) и др. Бесплезно отрицать, что до 1972 г. Рорти работал почти исключительно в «аналитическом жанре» (изданный уже после его смерти пятый том «Философских сочинений» – “Mind, Language and Metaphilosophy” – убедительное тому подтверждение). Кстати, Нил Гросс, на которого ссылается Логинов, выделяет, фактически, три (а не два) этапа в творческой эволюции Рорти: *ранний* метафизический, *средний* аналитический и *поздний* прагматистский (*Gross N. Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*. P. 308). Сложно, однако, считать «этапом творчества» философа период его ученичества, службы в армии и преподавания в колледже (1946–1961 гг.), в течение которого Рорти не опубликовал ни одной серьезной работы.

отношению к прагматизму, своей кульминации достигает, по мнению Рорти, в доктринах позднего Витгенштейна, Куайна и Селларса, где она «как бы трансцендирует и отрицает себя»<sup>1</sup>. «...В конце диалектического пути, по которому двигалась аналитическая философия, ее поджидали прагматисты – Дьюи и Джеймс»<sup>2</sup>.

В 1990–2000-е гг. Рорти позиционировал себя как «постфилософского прагматиста»<sup>3</sup>, «историциста»<sup>4</sup>, «неософиста»<sup>5</sup>, «метафизического квиетиста»<sup>6</sup>, «антиэмпириста»<sup>7</sup>, «антидуалиста»<sup>8</sup>, «номиналиста»<sup>9</sup>, «дьюианца»<sup>10</sup>, «постмодернистского буржуазного либерала»<sup>11</sup> и «сентиментального патриота»<sup>12</sup>. В центре его внимания оказались фигуры Дьюи и Джеймса («эзотеризм» Пирса отошел на второй план), а также Хайдеггера (о котором он даже пробовал писать книгу), Фуко, Деррида и других «маргинальных» для американской философии конца XX в. мыслителей. Он выступал с публичными лекциями и в СМИ, обсуждая проблемы социальной политики, образования и религии. К философскому «ремеслу» – преподаванию философии будущим профессиональным философам – Рорти (с 1998 г. профессор сравнительной литературы Стэнфордского университета) больше не возвращался, предпочтя этому занятию более приятное времяпрепровождение «в разъездах по живописным уголкам мира, с одной междисциплинарной конференции на другую»<sup>13</sup>.

Скончался Рорти 8 июня 2007 г. в возрасте 75 лет.

---

<sup>1</sup> Rorty R. Consequences of Pragmatism. P. XVIII.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Rorty R. Philosophy and Social Hope. P. 112.

<sup>4</sup> Rorty R. Democracy and Philosophy // *Kritika & Kontext*. 2007. № 33. P. 19.

<sup>5</sup> Rorty R. Philosophy as Cultural Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 77.

<sup>6</sup> Rorty R. Truth and Progress. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 29.

<sup>7</sup> Rorty R. Philosophy as Poetry. Charlottesville; L.: University of Virginia Press, 2016. P. 15.

<sup>8</sup> Rorty R. Relativism: Finding and Making // *Debating the State of Philosophy*: Habermas, Rorty, and Kolakowski / Ed. by J. Niznik, J.T. Sanders. Westport: Praeger, 1996. P. 34.

<sup>9</sup> Rorty R. Being That Can Be Understood Is Language // *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics* / Ed. by B. Krajewski. Berkeley: University of California, 2003. P. 22–23.

<sup>10</sup> Rorty R. Trotsky and Wild Orchids // *Wild Orchids and Trotsky: Messages From American Universities* / Ed. by M. Edmundson. N.Y.: Penguin Books, 1993. P. 47.

<sup>11</sup> Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 208.

<sup>12</sup> Rorty R. Philosophy and Social Hope. P. 17.

<sup>13</sup> Rorty R. Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America. Cambridge; L.: Harvard University Press, 1998. P. 85.

## 1.2. От теории к нарративу

Главный труд Рорти, «Философия и зеркало природы», носит, по признанию автора, «скорее терапевтический, нежели системно-конструктивный характер»<sup>1</sup>. Название, под которым книга вышла в 1981 г. в немецкоязычном переводе, очень точно передает ее суть: «Зеркало природы: Критика философии»<sup>2</sup>. Пытаясь развенчать миф о привилегированном статусе философии как *scientia scientiarum*, Рорти выделяет следующие основные характеристики западной интеллектуальной традиции, которую он пытается «деконструировать»: 1) *фундаментализм* (утверждение существования некоторых абсолютно достоверных и далее неразложимых оснований знания, таких как данные чувств, интуиции, квалиа, «ясные и отчетливые идеи», исследованием которых занимается философия); 2) *эссенциализм* (редукция действительности к метафизическим сущностям, праэлементам); 3) *репрезентационизм* (вера в возможность «объективного» отражения и объяснения реальности, независимой от человеческого сознания); 4) *дуализм* (использование дихотомичной модели, закрепляющей базовые теоретические различия: «внешнее – внутреннее», «объект – субъект», «реальное – кажущееся», «схема – содержание» и пр.). Свою философскую позицию Рорти определяет, соответственно, как *антифундаментализм*, *антиэссенциализм*, *антирепрезентационизм* и *антидуализм*.

Языковую игру, в которую многие столетия играли западные философы, придумал Платон. Он ввел в оборот такие метафизические понятия, как «подлинно сущее» (*ontos on*), «мировая душа», «идеальное». «До этого никому не составляло труда отделить нечто реальное, существующее, от нереального, воображаемого. Однако Платону удалось обернуть дело так, что вещи, считавшиеся прежде реальными, стали казаться ненастоящими, призрачными подобиями чего-то действительно существующего, таинственного и удиви-

---

<sup>1</sup> Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. P. 7.

<sup>2</sup> Rorty R. Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie / Trans. M. Gebauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

тельного. Он был настоящим мистификатором – как и Декарт, предположивший, что мы спим наяву, или Кант, своим различием *Schein* и *Erscheinung* реактуализировавший платоновскую дихотомию “идей” и “вещей”, или наши современники, философы сознания, настаивающие на том, что существует нечто, определяемое ими как “субъективность”, не поддающееся описанию человеческим языком»<sup>1</sup>. Объективное/субъективное, реальность/представление, необходимое/случайное и тому подобные метафизические и эпистемологические дуализмы, которые западная философия, согласно Рорти, унаследовала от греков (*nomos/physis*<sup>2</sup>, вечное/преходящее<sup>3</sup>, объяснение/понимание<sup>4</sup>, знание/мнение<sup>5</sup>, *ad nos/in se*<sup>6</sup>), «подлежат не синтетическому преодолению или *снятию*, но упразднению»<sup>7</sup>.

В истории философии Рорти выделяет три последовательных этапа: античная и средневековая мысль, «зачарованная» бытием, занималась тем, что существует, т.е. *вещами* («объективным»), новоевропейский рационализм – *идеями* («субъективным»), а современная философия – *словами* («интерсубъективным»)». Аналитическая философия является, по мнению американского прагматиста, естественным продолжением и (как ему хочется думать) *завершением* декартово-кантовской традиции. Она есть «новейший вариант кантианства, отличающийся от прежних вариантов главным образом тем, что репрезентирование теперь понимается не как ментальная, а как языковая деятельность, и не “трансцендентальная критика” или психология, а философия языка принимается за дисциплину, которая обеспечивает основание познания. Подчеркивание роли языка... не вносит существенных корректив в картезианско-кантовскую проблематику и не способствует обретению филосо-

---

<sup>1</sup> Rorty R. Reply to Aldo Giorgio Gargani // The Philosophy of Richard Rorty. P. 194.

<sup>2</sup> Rorty R. Philosophy and Social Hope. P. 48.

<sup>3</sup> Rorty R. Consequences of Pragmatism. P. 43.

<sup>4</sup> Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. P. 102.

<sup>5</sup> Rorty R. Reply to Jean-Pierre Cometti // The Philosophy of Richard Rorty. P. 172.

<sup>6</sup> Rorty R. Truth and Progress. P. 29.

<sup>7</sup> Rorty R. Philosophy and Social Hope. P. 133.

<sup>8</sup> См.: Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. P. 263. Ср.: «Существует естественный прогресс в философии от метафизики через эпистемологию к философии языка. ... Сначала философы думали о мире, затем о путях познания мира. Наконец, они обратили внимание на способ, которым это познание выражается» (*Sluga H.* Gottlob Frege. L.: Routledge and Kegan Paul, 1980. P. 1).



фией нового самоимиджа (self-image). Аналитическая философия все еще устремлена на конструирование некоей матрицы, нейтральной модели исследования – и, таким образом, модели для всей культуры»<sup>1</sup>.

Впрочем, отношение Рорти к аналитизму, как было сказано выше, менялось с годами. В начале 60-х он приветствовал «лингвистический поворот» в философии с его отказом от наивного реализма и переводом разговора о мире в разговор о словах. Следствием этого стало выдвижение на передний план философской проблемы значения – центральной проблемы семантического анализа. «Лингвистическая философия, – писал Рорти в 1967 г., – добилась впечатляющих успехов в критике целой интеллектуальной традиции, ведущей от Парменида через Декарта и Юма к Брэдли и Уайтхеду. ...Результаты, полученные за последние 30 лет, ставят философию языка в один ряд с величайшими эпохами в истории мысли»<sup>2</sup>. Однако четверть века спустя в послесловии к очередному изданию антологии «Лингвистический поворот» Рорти признавался, что перечитывает написанное им когда-то «с сожалением и стыдом». «В тогдашних своих рассуждениях я усматриваю желание 33-летнего философа убедить самого себя в том, что ему посчастливилось родиться в нужное время, что дисциплинарная матрица, в которой он оказался – та разновидность философии, которая преподавалась в 60-е годы почти повсеместно в англоязычных университетах, – представляет собой нечто большее, чем очередное академическое поветрие, очередная школьная буря в стакане воды... Философские контроверзы, которые я с полной серьезностью обсуждал в 1965 году, уже через десять лет стали казаться достаточно эксцентричными. Ныне они выглядят совершенным анахронизмом»<sup>3</sup>.

Крайняя разнородность идей и теоретических установок, объединяемых под вывеской лингвистического анализа, отказ от ряда ключевых принципов, которые на начальном этапе движения составляли его программное

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. P. 8.

<sup>2</sup> Rorty R. *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy // The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. P. 33.

<sup>3</sup> Rorty R. *Twenty-Five Years After // The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. P. 371.

кредо, отсутствие каких-либо ясных ориентиров и представлений о том, в каком направлении двигаться, – таковы, по мнению Рорти, очевидные признаки кризиса аналитической философии во второй половине XX в.<sup>1</sup> «Сегодня аналитическая философия... представляет собой некие джунгли конкурирующих исследовательских программ, период полураспада которых с годами как будто становится все короче и короче... Большинство философов так или иначе относятся к “аналитикам”, но нет ни согласованной межуниверситетской парадигмы философской работы, ни хоть какого-то согласованного списка “центральных проблем”»<sup>2</sup>. Как отмечает Рорти, главный урок эволюции аналитической философской традиции в XX столетии заключается в осознании невозможности заниматься философией вне учета контекста (культурного, исторического, национального). Тезис логических позитивистов о беспредпосылочности деятельности философа уступил место пониманию того, что сама логика и структура языка, не говоря о семантико-прагматических аспектах лингвистической практики, базируются на некоторых предпосылках, включенных в состав более широких целостностей – национальных культур, традиций, мировоззрений<sup>3</sup>. С развитием этих последних меняются и представления о философском анализе, его принципах и задачах.

Исследователи на Западе часто используют «методологический критерий» идентификации аналитической философии, представителей которой, как они полагают, объединяет не столько тематика или тип философских концепций, сколько определенный метод или стиль философствования. Соглашаясь с такой постановкой вопроса, Рорти в своих многочисленных интервью и статьях 1980–2000-х гг. выражает обеспокоенность «сверхпрофессионализацией» академической философии в США, которая, по его мнению,

---

<sup>1</sup> См.: *Rorty R. Consequences of Pragmatism*. P. XXI. Рорти считает, что лингвистический поворот оказался полезным «только в одном смысле: он переориентировал профессиональных философов с проблематики опыта на проблематику лингвистических практик. Это помогло им высвободиться из тенет эмпиризма, а говоря шире, репрезентационизма» (*Rorty R. Philosophy as Cultural Politics*. P. 160) и «деметафизировать» теории истины (*Rorty R. Being That Can Be Understood Is Language*. P. 26). См. также: *Rorty R. Twenty-Five Years After // The Linguistic Turn*. P. 373.

<sup>2</sup> *Rorty R. Consequences of Pragmatism*. P. 216.

<sup>3</sup> См.: *Rorty R. Democracy and Philosophy // Kritika & Kontext*. 2007. № 33. P. 19–21.

становится все более и более специализированной и техничной<sup>1</sup>. Это ведет к ее схоластизации, профессиональному и культурному обособлению – и одновременно, что особенно огорчает Рорти, к расширению пропасти, отделяющей англо-американскую философскую мысль от континентальной традиции. «Многое из того, что публикуется в наши дни специализированными журналами вроде “*Nous*”, “*Mind*” или “*Journal of Philosophy*”, воспринимается профессорами философии в Испании, Польше, Японии и Бразилии как пустопорожняя болтовня с претензией на ученость. Дискуссии, ведущиеся аналитическими философами под рубрикой “метафизика и эпистемология”, за редким исключением оставляют равнодушными наших коллег в этих странах, кажутся им живой иллюстрацией казуса, описанного Беркли: “сначала мы поднимаем пыль, а потом жалуемся, что ничего не видно”»<sup>2</sup>.

Хотя среди профессиональных философов в США немало тех, кто разделяет обеспокоенность Рорти тенденцией к «превращению философии в автономную квазинаучную дисциплину, изолированную от остальных сфер культурной жизни»<sup>3</sup>, а также усилившейся во второй половине XX в. «академизацией интеллектуальной жизни»<sup>4</sup>, подавляющее большинство его коллег полагает, что в настоящее время нет оснований говорить о кризисе, а тем более «смерти» аналитической философии как эпистемологически ориентированной университетской дисциплины. Напротив, философия лингвистического анализа находится на подъеме, демонстрирует безусловное доминирование в англоязычных странах (США, Великобритании, Австралии, Канаде) и усиливает влияние в Европе (Германии, Франции, Италии). Существующее многообразие исследовательских программ и теорий, не редуцируемых к об-

---

<sup>1</sup> См., например: *Rorty R. Consequences of Pragmatism*. P. 60–71; *Idem. Philosophy as Cultural Politics*. P. 125–126; *Idem. Philosophy and the Future // Rorty and Pragmatism / Ed. by H.J. Saatkamp, Jr. Nashville; L.: Vanderbilt University Press, 1995. P. 201–203; Idem. Philosophy as Poetry*. P. 61.

<sup>2</sup> *Rorty R. Philosophy as Cultural Politics*. P. 122.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. X. Ср.: *Bloom A. The Closing of the American Mind*. N.Y.: Simon and Schuster, 1987. P. 378–379; *Shusterman R. Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*. N.Y.: Routledge, 1997. P. 80; *Bernstein R. Praxis and Action*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. P. 318–319; *Wilshire B. Fashionable Nihilism: A Critique of Analytic Philosophy*. Albany: SUNY Press, 2002. P. 41–42; *Preston A. Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. L.; N.Y.: Continuum, 2007. P. 23–25.

<sup>4</sup> См.: *Jacoby R. The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*. 2nd edition. N.Y.: Basic Books, 2000. P. 17.

щему знаменателю, рассматривается историками аналитической философии как закономерное следствие ее адогматичности, открытости к критике и устремленности в будущее. «Положение аналитической философии, – пишет Дж. Сёрл, – никогда не было точно фиксированным и определенным, ибо она всегда отличалась самокритичностью, а разрабатывавшие ее философы неизменно оспаривали свои же собственные послышки и заключения»<sup>1</sup>. Схожего мнения придерживается М. Бини. В статье «Анализ» для Стэнфордской философской энциклопедии он говорит о «гетерогенности» аналитической философии как ее наиболее характерной особенности. «Сегодня это – широкое и многовекторное движение, в котором соперничают самые разные концепции анализа и подходы. Редуктивные и обобщающие, ревизирующие и описательные, лингвистические и психологические, формальные и эмпирические – все они сосуществуют в творческом внутреннем напряжении; именно это внутреннее напряжение и является огромным достоинством аналитической традиции»<sup>2</sup>.

Рортианский проект «реконструкции в философии» сводится к замещению аналитической метафизики с ее антиисторицизмом и аналитической эпистемологии с ее «невротическим поиском достоверности»<sup>3</sup> *прагматистской герменевтикой* – новой философской стратегией свободного от дисциплинарных и мировоззренческих ограничений исследования социокультурных процессов, интеллектуальных традиций, текстов. В основе этой стратегии лежит представление о человеке как существе творческом (*создающем*, а не *открывающем* истины) и постдарвинистское отождествление познания с практической деятельностью, приспособительной и творчески преобразовательной (текстопорождающей, в случае Рорти). Познание не *отражает* реальность (от англ. *to copy*), а помогает *справляться* (*to cope*), взаимодействовать с ней, как справляется инструмент с материалом. «Прагматисты, – пи-

---

<sup>1</sup> Searle J. Contemporary Philosophy in the United States // The Blackwell Companion to Philosophy. 2nd edition / Ed. by N. Bunnin, E.P. Tsui-James. Malden: Blackwell, 2003. P. 2.

<sup>2</sup> Beane M. Conceptions of Analysis in Analytic Philosophy (Supplement to “Analysis”) // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/analysis/s6.html#9>

<sup>3</sup> Rorty R. Consequences of Pragmatism. P. 161.

шет Рорти, – исходят из Дарвинова описания человеческих существ как животных, которые стремятся наилучшим образом приспособиться к окружающей среде, совладать с нею, создавая и применяя орудия, позволяющие испытывать как можно больше удовольствий и как можно меньше страданий»<sup>1</sup>. Точное описание реальности – такая же догма репрезентационизма, как объективная и «единственно правильная» интерпретация текста или исчерпывающе-полная реконструкция исторического события; реальность физическая в этом отношении ничем не отличается от реальности поэтической, исторической или литературной<sup>2</sup>. «С точки зрения прагматистов, что-либо делать с вещью – значит пользоваться ею. Знание о чем-то, интерпретация чего-то, исследование сущности или природы вещи – все это лишь различные способы описания процесса освоения предмета и использования его»<sup>3</sup>. Важен практический результат – удачное применение (*making it useful*), а не правильное понимание чего бы то ни было (*getting it right*).

Казалось бы, неодарвинист Рорти, предпочитающий говорить не о гипотетическом соответствии наших утверждений реальности, а об адаптации организмов к среде, решительно порывает с картезианско-локковским реализмом и объективизмом. Однако, замечает Ю. Хабермас, в действительности у Рорти одна разновидность объективного реализма заменяется другой: «объективизм “репрезентирования” реальности уступает место объективизму ее инструментального “возделывания”. Хотя это и предполагает изменение вектора интеракции человека с миром, неизменной остается референция к объективной реальности, понимаемой как совокупность всего, что подлежит

---

<sup>1</sup> *Rorty R. Philosophy and Social Hope. P. XXIII. Ср.: «Ни одна теория не есть абсолютно точная копия действительности» (James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. P. 57). «Все наши теории инструментальны, все они умственные способы приспособления к действительности» (Ibid. P. 194). «Задача человеческого разума не сводится к простому копированию реальности, уже сложившейся и явленной наблюдателю в завершенном виде. Как раз благодаря нашему разуму реальность и получает свое завершение... Действительной целью человеческого познания и размышления является изменение мира» (The Writings of William James: A Comprehensive Edition / Ed. by J. McDermott. N.Y.: Random House, 1967. P. 448).*

<sup>2</sup> См.: *Rorty R. Being That Can Be Understood is Language // Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics / Ed. by B. Krajewski. Berkeley: University of California, 2003. P. 25.*

<sup>3</sup> *Rorty R. Philosophy and Social Hope. P. 134. См. подробнее: Усманова А. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Мн.: Пропилеи, 2000. С. 161–162.*

в одном случае “репрезентации”, а в другом – “освоению”»<sup>1</sup>.

В известном смысле Рорти идет на уступку реализму, когда утверждает<sup>2</sup>, что одни способы рассуждения и теории («дескриптивные словари»<sup>3</sup>) могут быть «лучше», то есть *полезнее* в интеракции с миром, а другие «хуже» – например, словарь Аристотеля определенно проигрывает в сравнении со словарем Галилея<sup>4</sup>. Некоторые авторы полагают, что таким образом он «спасает» идею «лучшего соответствия» объективной реальности. «Подобные высказывания [о “большей” или “меньшей” полезности словарей – *И.Д.*], – отмечает Ф.Р. Анкерсмит, – могут иметь смысл лишь при условии, что Рорти разъяснит нам, почему и при каких обстоятельствах об одном словаре было бы верно сказать, что он “лучше” другого. Этот краеугольный вопрос Рорти обходит молчанием, и легко догадаться, почему: он опасается воскрешения эпистемологической проблематики»<sup>5</sup>. Возможно, Анкерсмит невнимательно читал Рорти (или читал очень выборочно, судя по ссылкам на публикации преимущественно 70–80-х гг.), в противном случае он бы заметил, что на «краеугольный» вопрос Рорти как раз отвечает, и вполне определенно. Дескриптивный словарь, объясняет он в статье «Релятивизм: найденное и сделанное» (1996), может быть «лучше» другого словаря только в инструментальном, а не в репрезентациональном смысле, – как *инструмент* для решения проблем, практических или теоретических, как *средство* для достижения поставленной цели, а цели (*ends-in-view*<sup>6</sup>) бывают разными. Когда физики, например, говорят, что религиозные представления об устройстве Вселенной ошибочны, что на самом деле не Солнце вращается вокруг Земли, а Земля вокруг Солнца, они имеют в виду только то, что современная наука располагает инструментарием более совершенным, чем инструментарий средневеко-

---

<sup>1</sup> *Habermas J.* Richard Rorty’s Pragmatic Turn // *Rorty and His Critics*. P. 51–52.

<sup>2</sup> См.: *Rorty R.* Philosophy and Social Hope. P. 27–28; *Idem.* Philosophy as Cultural Politics. P. 172; *Idem.* Response to Molly Cochran // *Richard Rorty: Critical Dialogues*. P. 202; *Idem.* Reply to Jean-Pierre Cometti // *The Philosophy of Richard Rorty*. P. 173.

<sup>3</sup> *Rorty R.* Being That Can Be Understood is Language. P. 27.

<sup>4</sup> См.: *Rorty R.* Contingency, Irony, and Solidarity. P. 19.

<sup>5</sup> *Ankersmit F.R.* Sublime Historical Experience. Stanford: Stanford University Press, 2005. P. 41.

<sup>6</sup> См.: *Rorty R.* Putnam, Pragmatism, and Parmenides // *The Philosophy of Hilary Putnam* / Ed. by R.E. Auxier, D.R. Anderson, L.E. Hahn. Chicago: Open Court, 2015. P. 871.

вого богословия. «Наши предки могли бы возразить, что их инструмент позволял им верить в буквальную истинность Священного писания, в то время как верования, которых придерживаемся мы сегодня, такой возможности не дают. На это я бы ответил, что полезность развития астрономии и космонавтики перевешивает преимущества христианского фундаментализма. Спор между нами и нашими религиозными предшественниками должен идти не о том, кто из нас правильно понял Вселенную. Спор – о том, ради чего принимаются те или иные взгляды на движение небесных тел, иначе говоря, какие цели достигаются при использовании тех или иных инструментов. Подтверждение истинности Священного писания – одна цель, космические полеты – другая»<sup>1</sup>.

Таким образом, акцентируя инструментальную «правильность» описания (словаря), Рорти снимает дихотомию «абсолютное – относительное», «знание – мнение». Теоретическая установка релятивиста (утверждающего, что всякое наше мнение – *всего лишь* мнение и имеет право на существование, поскольку не лучше и не хуже любого другого мнения) тождественна установке «абсолютиста» в том смысле, что в обоих случаях философ претендует на некое объективное, независимое суждение относительно истинной достоверности или ценности того или иного альтернативного убеждения, конкурирующей гипотезы или позиции в споре, – следовательно, выводит себя за рамки дискуссии и принимает, как ему кажется, внешнюю, трансцендентную точку зрения<sup>2</sup>. Прагматист как раз *не* считает, что все убеждения эпистемологически равноценны и равно приемлемы, «стоят одно другого». «В действительности, *ни один* философ не придерживается такого взгляда, – указывает Рорти. – За исключением случайно попавшего в вуз недоумка-первокурсника, никто не согласится с утверждением, что два

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. XXV. Ср.: «Любой словарь для описания чего-либо, будь то физические частицы или личности, является только одним из словарей и может быть полезен для одних целей и... бесполезен для других. Применительно к некоторой новой цели, отличной от той, для которой первоначально создавался словарь, исходный словарь будет признан фикцией» (Rorty R. *Comments on Dennett // Synthese*. 1982. Vol. 53. № 2. P. 185).

<sup>2</sup> См.: Rorty R. *Reply to Jean-Pierre Cometti // The Philosophy of Richard Rorty*. P. 172.

несовместимых мнения об одной и той же вещи могут быть истинными. Просто философы, которых называют “релятивистами”, полагают, что выбор между альтернативными мнениями гораздо менее подчинен алгоритму, чем принято думать<sup>1</sup>. Прагматистам вменяют релятивизм, и против этого трудно что-либо возразить, ведь когда философ-прагматист (*ироник*) утверждает, что его переописание лучше, «он не может придать термину “лучше” такого же убедительного веса, какой придает ему метафизик, который истолковывает его как “лучшее соответствие действительности”»<sup>2</sup>. Но если под «релятивизмом» понимать не квазитеорию, постулирующую равноценность и равноистинность любых онтологических допущений, а признание того, что: 1) не существует объектов, которые не находились бы в определенных *отношениях* с другими объектами и не поддавались бы описанию каким-либо связным способом; 2) нет и не будет одного единственно правильного описания реальности или описания, охватывающего и «суммирующего» все прочие описания; 3) выбор того или иного способа описания всегда обусловлен нашими индивидуальными предпочтениями и целями, – тогда, соглашается с Ж.-П. Кометти Рорти, очень трудно *не быть* релятивистом<sup>3</sup>.

Однако в чем заключается (прагматическое) преимущество различения «более полезных» и «менее полезных» способов рассуждения, вводимого Рорти взамен различения «соответствующих» и «не соответствующих» реальности верований, the appearance/reality distinction<sup>4</sup>? Насколько «полезна» эта дистинкция? Чешский философ Я. Перегрин предлагает «заглянуть в голову» человека, которому *представляется* (*appears to him*), что он может летать как птица. Если этот субъект попытается *реализовать* свой замысел (например, выпрыгнув из окна), то наверняка убедится, что ошибался. В дан-

---

<sup>1</sup> Rorty R. Consequences of Pragmatism. P. 166. См. также: Rorty R. Truth, Politics, and “Postmodernism”. Amsterdam: Van Gorcum, 1997. P. 17; *Idem*. An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion. N.Y.: Columbia University Press, 2011. P. 11; Worlds or Words Apart? The Consequences of Pragmatism for Literary Studies: An Interview with R. Rorty // Philosophy and Literature. 2002. Vol. 26. № 2. P. 375.

<sup>2</sup> Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 91.

<sup>3</sup> См.: Cometti J.-P. Richard Rorty, Pluralistic Pragmatism, and Relativism // The Philosophy of Richard Rorty. P. 157–159; Rorty R. Reply to Jean-Pierre Cometti // The Philosophy of Richard Rorty. P. 173.

<sup>4</sup> Rorty R. Truth and Progress. P. 1.



ной ситуации Рорти и тем, кто предпочтет репрезентационизму его антирепрезентационистский словарь, ничего не останется, как утверждать, что первоначальное убеждение человека, грезившего о полете, было относительно «неполезно», а его убеждение *ex-post-facto* – относительно «более полезно». Изъясняться таким способом и нелепо, и неудобно – *непрагматично*. Почему не сказать просто, что представление о способности человека летать поптичьей не соответствует действительности, следовательно, ложно?<sup>1</sup>

Как прагматист, Рорти не вправе заявлять, что антирепрезентационизм *объективно* лучше репрезентационизма. Он может лишь констатировать, что репрезентационистский словарь в силу ряда причин («случайных»?) не работает, устарел, бесполезен и т.д. Однако сказать, что репрезентационизм не работает, значит (для прагматиста и антирепрезентациониста) сказать, что нам *полезно думать*, что репрезентационизм не работает. В свою очередь, убеждение в этом может считаться оправданным только в случае, если нам полезно думать, что оно работает (полезно считать полезным убеждение в том, что репрезентационизм бесполезен). *Regressus in infinitum* – цена, которую приходится платить антирепрезентационисту за нежелание признавать, что некоторые утверждения полезны или бесполезны в силу их *объективной* истинности или ложности.

Отвергая репрезентационизм в эпистемологии, Рорти ратует за «деэссенциализацию»<sup>2</sup> философии. Реалии, с которыми «имеют дело» люди, не редуцируются ни к каким постулируемым традиционной метафизикой сущностям или «субстанциям», убежден американский философ. «Первая характерная черта прагматизма – это просто-напросто антиэссенциалистский подход к таким понятиям, как “истина”, “знание”, “язык”, “мораль” и прочим объектам обычного философского теоретизирования»<sup>3</sup>. Хороший прагматист, говорит Рорти, думает о вещах, событиях и явлениях так, как принято думать

---

<sup>1</sup> См.: *Peregrin J. Language, the World, and the Nature of Philosophy // The Philosophy of Richard Rorty*. P. 241–242.

<sup>2</sup> См.: *Balslev A.N. Cultural Otherness: Correspondence with R. Rorty*. Atlanta: Scholars Press, 1999. P. 101.

<sup>3</sup> *Rorty R. Consequences of Pragmatism*. P. 162.

о числах. Довольно сложно представить, чтобы у какого-нибудь числа, малого или большого, однозначного или многозначного, целого или дробного, имелась субстанция, или сущность: числа не подлежат описанию в эссенциалистских терминах. «Рассмотрим число 17, – поясняет Рорти. – Какова его сущность? Что такое это 17 *само-по-себе*, вне его связи с другими числами? Эссенциалист должен был бы найти такое его описание, которое отличалось бы *в принципе* от следующих возможных описаний: меньше, чем 22; больше, чем 8; сумма 6 и 11; квадратный корень из 289; квадрат числа 4.123105; разность чисел 1678922 и 1678905. Ни одно из *этих* описаний не более объективно и достоверно, чем любое другое, не дает нам лучшего понимания 17-ти, ...не раскрывает той сущности, которая делает “17” семнадцатью. Наш выбор описания зависит от цели, которую мы преследуем, а также от ситуации, которая заставила нас задуматься о числе 17»<sup>1</sup>. По мнению Рорти, «эссенциализм относительно мира» (предметов, природных и социальных явлений, людей) – такая же невозможная вещь, как «эссенциализм относительно чисел»: в мире нет ничего, что заслуживало бы познания, кроме отношений одних элементов или фрагментов реальности с другими. «Имена существительные приобретают значения, т.е. становятся именами, которые можно использовать, только в связи с другими элементами языка; объекты становятся объектами знания только в качестве терминов отношения»<sup>2</sup> (ср. с инференциализмом Р. Брэндома (§ 3.2)).

Все, что составляет содержание практически-преобразовательной и когнитивной активности человека, Рорти предлагает рассматривать сквозь

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. 53. Ср.: «Мы можем в числе 27 видеть или куб 3, или произведение из 3 и 9, или 26 плюс 1, или 100 минус 73, и т.д. без конца, – и каждый из этих способов рассмотрения столь же истинный, что и всякий другой. ...Если 27 обозначает число долларов, найденное мной в ящике стола, где прежде лежало 28 долларов, то оно есть 28 минус 1. Если же оно представляет собой число дюймов в доске, из которой я желаю сделать полку для шкафа шириной в 26 дюймов, то оно равняется 26 плюс 1» (*James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. P. 251, 253). Репрезентационист мог бы возразить, что «6 плюс 11», «корень из 289» и другие арифметические выражения, приводимые Рорти, являются альтернативными *верными* описаниями числа 17, чего не скажешь о выражениях типа «19 минус 3» или «корень из 319», каждое из которых оказывается *не соответствующим действительности*. Выбор между «6 плюс 11» и «19 минус 3», следовательно, не зависит только от «цели, которую мы преследуем».

<sup>2</sup> Ibid. P. 57.

призму языковой деятельности. В этом – одно из главных отличий «нового» прагматизма от старого, классического: «мы, новые прагматисты, говорим о языке вместо опыта, или психического, или сознания»<sup>1</sup>. Язык не является «медиумом репрезентации»<sup>2</sup>, связывающим человеческое сознание с миром<sup>3</sup>; он – всего лишь инструмент, используемый для «урегулирования» проблематических ситуаций, т.е. решения практических задач, с которыми сталкиваются люди в жизни, утверждает Рорти<sup>4</sup>. Ни обыденный, ни научный, ни философский язык не предоставляет нам «слепка» с чего бы то ни было существующего; он не «адекватен» реальности и не может ей соответствовать (“be adequate to”) в репрезентационистском смысле термина<sup>5</sup>. «Соответствие» – такой же миф эмпиризма, как непосредственно данное, вне- или до-дискурсивное знание. Само существование, бытие не *дается* человеку, оно *берется*, по точному выражению Дьюи<sup>6</sup>. «В мире, где нет бытия, – цитирует американский неопрагматист Ф. Ницше, – нужно сначала создать с помощью иллюзии некий доступный исчислению мир тождественных случаев; некоторый темп, при котором возможны наблюдение и сравнение»<sup>7</sup>. Рорти вносит только одно уточнение: было бы лучше сказать «без знания», а не «бытия». Знание есть там, где имеются мысли и суждения о тождественных случаях (вещах, свойствах вещей и их отношениях), поддающиеся артикуляции, например: «предмет X имеет такую же форму, что и предмет Y, но от-

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. 95.

<sup>2</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. 50.

<sup>3</sup> См.: Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. P. 9–15, 75.

<sup>4</sup> «Неопределенная (проблематическая) ситуация» – ключевое понятие инструментализма Дьюи. «Исследование производит экзистенциальное преобразование и реконструкцию материала опыта... с целью превращения неопределенной, проблематической ситуации в определенную, твердо решенную» (Dewey J. *Logic: The Theory of Inquiry*. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1938. P. 159). Рорти «лингвифицирует» Дьюи (Rorty R. *Response to Hartshorne // Rorty and Pragmatism*. P. 35): под «неопределенной» он понимает ситуацию, «при которой неясно, каким словарем лучше воспользоваться для описания происходящего» (Rorty R. *Comments on Sleeper and Edel // Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1985. Vol. 21. № 1. P. 43).

<sup>5</sup> См.: Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 109; *Idem*. *Objectivity, Relativism, and Truth*. P. 7, 118–119; *Idem*. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 152; *Idem*. *Philosophy and Social Hope*. P. 65.

<sup>6</sup> См.: Dewey J. *The Quest for Certainty*. N.Y.: Minton, Balch & Co., 1929. P. 178 («...история эпистемологии была бы совсем другой, если бы вместо того, что мы называем “данными” (givens) или “фактами” (data), философы... говорили о том, что “берется” (takens), выбирается нами»).

<sup>7</sup> Ницше Ф. *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей* / Пер. с нем. Е. Герцык и др. М.: Культурная революция, 2005. С. 319 (§ 568).

личается цветом и размером». «Традиция эмпиризма наделяет животных и не владеющих языком детей способностью иметь подобные мысли. Анти-эмпиристы, к которым я принадлежу, считают приписывание этой способности долингвистическим существам не более обоснованным, чем предположение, будто градуснику доступна мысль “сегодня холоднее, чем обычно” или “к вечеру потеплело”»<sup>1</sup>.

В известной статье «Каково быть летучей мышью?» Томас Нагель доказывает, что некоторые факты и качественные состояния, в реальности которых не приходится сомневаться, таковы, что не могут быть выражены средствами языка (например, человеку сложно представить себе и тем более описать «внутреннюю жизнь» существ, столь отличных от него, как моллюски, членистоногие или *microchiroptera*). «Нам остается только признать существование фактов, не поддающихся точному определению и пониманию»<sup>2</sup>. Рорти же, *contra* Нагель, отвергает возможность «чистого» додискурсивного опыта<sup>3</sup> (делая единственное исключение для боли и чувства голода, явно предшествующих языку<sup>4</sup>). «Мы лишены прямого, нелингвистического доступа к миру»<sup>5</sup>, – заявляет он; «опыта, который не был бы опосредован языком, не существует»<sup>6</sup>; «язык вездесущ (*goes all the way down*)»<sup>7</sup>. Фактически, комментирует Анкерсмит, Рорти, при всем его неприятии «кантовской» эпистемологической традиции, «довел трансцендентализм до высочайшего совершенства: даже область аристотелианского опыта, область непосредственного взаимодействия языка и реальности, теперь оказывается подчиненной “категориям языка”, так же как кантовская феноменальная реальность подчиняется “категориям рассудка”»<sup>8</sup>. Не лингвистический прагматизм Рорти,

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 115.

<sup>2</sup> Nagel T. *What Is It Like to Be a Bat?* // *Philosophical Review*. 1974. Vol. 83. № 4. P. 441.

<sup>3</sup> См.: Rorty R. *The Pragmatist* // *New Republic*. 1983. № 18 (188). P. 33.

<sup>4</sup> См.: Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. P. 184; *Idem*. *Contingency, Irony, and Solidarity*. P. 94.

<sup>5</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. 57.

<sup>6</sup> Richard Rorty: *His Philosophy Under Discussion*. P. 140.

<sup>7</sup> Rorty R. *Consequences of Pragmatism*. P. XXXV.

<sup>8</sup> *Ankersmit F.R. Sublime Historical Experience*. P. 21.

но позиция критикуемого им Нагеля<sup>1</sup>, отстаивающего дорефлексивное, является по-настоящему *анти*-кантианской и *анти*-эпистемологической. «Именно модель, предложенную Рорти, мы должны рассматривать как один из многочисленных новейших вариантов кантианства, или даже как его окончательный и полный триумф, – считает Анкерсмит. – ...В определенном смысле, Рорти является *plus Kantianiste que Kant*»<sup>2</sup>. И то же самое можно сказать о картезианском «подтексте» философии позднего Рорти, его радикальном корреляционизме (К. Мейясу). Реальность «как она есть» – псевдопонятие докритической метафизики, утверждает лингвистический прагматист; быть – значит быть коррелятом *cogito*. Когда мы высказываемся о чем-то, мы имеем в виду не то, что существует в действительности или могло бы существовать само по себе, а нечто воспринимаемое и описываемое *нами* как существующее, нечто значимое *для нас* (и притом ввиду определенной задачи, которую необходимо решить), соотносимое *с нами* и т.д. Предложение «X есть» в устах философа-антирепрезентациониста означает «X есть коррелят мышления», картезианского *cogitatio*. При такой гносеологической установке философ неизбежно оказывается в «ловушке круга мышления»<sup>3</sup> (или круга воображения), в западне феноменализма, «притягательной, но вызывающей чувство клаустрофобии»<sup>4</sup>.

По мнению К. Купмана, новые прагматисты (Рорти, Брэндом, Малуа) неоправданно сужают поле философской и культурологической рефлексии,

---

<sup>1</sup> См.: Rorty R. Consequences of Pragmatism. P. XXXV–XXXVII.

<sup>2</sup> Ankersmit F.R. Sublime Historical Experience. P. 74–75. Ср. с предложенной Я. Борошом интерпретацией «квазитрансцендентализма» Рорти: Boros J. Representationalism and Antirepresentationalism: Kant, Davidson, and Rorty // The Philosophy of Richard Rorty. P. 256–261. В лингвистическом прагматизме трансцендентальным субъектом выступает языковое сообщество, «комьюнити» (Op. cit. P. 259). О неопрагматизме Рорти как «материалистической версии кантовской трансцендентальной метафизики» см.: Putnam H. Words and Life. Cambridge: Harvard University Press, 1995. P. 287.

<sup>3</sup> Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера / Пер. с англ. А. Морозова, О. Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2015. С. 72.

<sup>4</sup> Там же. С. 68. «Все претензии [философии доступа] на значимость основаны на мнимой несомненности и ясности принципа, гласящего, что “когда мы мыслим ноумены, мы тем самым превращаем их в феномены, и, следовательно, философия может иметь дело только с феноменальным”. При этом она сводит все отношения между неживыми объектами к условиям, при которых люди являются свидетелями этих отношений. Тогда как философия призвана к познанию реальности в целом, философия доступа сводит эту реальность к крохотной ее части, непосредственно доступной людям. В силу этого она демонстрирует неадекватность, и тем самым сама закладывает основы для потенциального отказа от нее» (Там же. С. 70–71).

сводя многообразие человеческой деятельности к лингвистической практике *par excellence*. Однако язык – «только одна из форм нашего опыта... значимая, но не единственная»<sup>1</sup>. Успешная человеческая практика предполагает умелое пользование самым разнообразным инструментарием, будь то средства языка, измерительные приборы, программное обеспечение компьютера, технические регламенты, модели социальной кооперации и т.д. «Нам нет нужды выделять какой-то один инструмент из этого ряда как более важный, с точки зрения философии»<sup>2</sup>. Далее, хотя Рорти и отрицает эссенциализм (см. выше), его лингвистический подход, отмечает Р. Шустерман, «непозволительно близок к эссенциалистскому представлению о человеческой природе как исключительно языковой»<sup>3</sup>. «Люди – суть воплощенные словари»<sup>4</sup>, – говорит Рорти. Это и другие подобные высказывания американского философа<sup>5</sup> ясно указывают на то, что, с точки зрения Рорти, «человек по существу своему есть сознание, а сознание является сущностно языковым»<sup>6</sup>. Все, что «ниже уровня» лингвистической практики, «непропозициональное, недискурсивное измерение»<sup>7</sup> опыта, остается вне фокуса Рорти. Понятию «опыт», ключевому для прагматизма Пирса, Джеймса и Дьюи<sup>8</sup>, не находится места в его словаре;

---

<sup>1</sup> *Koopman C.* Pragmatism as Transition. Historicity and Hope in James, Dewey, and Rorty. N.Y.: Columbia University Press, 2009. P. 126. Ср.: *Nicholson C.* Rorty's Romantic Polytheism: The Influence of William James // *A Companion to Rorty* / Ed. by A. Malachowski. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2020. P. 307–310; *Johnson M.* The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding. Chicago: University of Chicago Press, 2007. P. 270–271.

<sup>2</sup> *Koopman C.* Pragmatism as Transition. P. 128.

<sup>3</sup> *Shusterman R.* Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art. Oxford: Basil Blackwell, 1992. P. 258.

<sup>4</sup> *Rorty R.* Contingency, Irony, and Solidarity. P. 88.

<sup>5</sup> «Создать себя в духовном смысле – значит создать свой язык» (*Rorty R.* Contingency, Irony, and Solidarity. P. 27); «язык... делает нас такими, какие мы есть» (*ibid.*, p. 117).

<sup>6</sup> *Shusterman R.* Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art. P. 258.

<sup>7</sup> *Shusterman R.* Pragmatism and Cultural Politics: Variations on a Rortyan Theme // *Richard Rorty: From Pragmatist Philosophy to Cultural Politics* / Ed. by A. Gröschner, C. Koopman, M. Sandbothe. L.: Bloomsbury, 2013. P. 169.

<sup>8</sup> «Философия ограничивается теми истинами, которые могут быть выведены из общего опыта» (*Peirce C.S.* An Outline Classification of the Sciences // *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Vol. 2. Bloomington: Indiana University Press, 1998. P. 259). «Мы нуждаемся в таком понятии как “опыт”, обозначающем то, что ведет нас в жизни и предупреждает о рисках, не позволяет забыть, что последнее слово в наших делах всегда остается за миром, который постигается не только разумом, но и чувственно, ощущается и проживается» (*Dewey J.* Experience and Nature // *Dewey J.* The Later Works. Vol. 1 / Ed. by J.A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981. P. 372). «Пока мы продолжаем говорить, интеллектуализм остается непререкаемым господином положения. Возвращение к жизни достигается не путем разговора. Необходимо действие» (*James W.* A Pluralistic Universe. Cambridge:

взамен он вводит понятие «дискурс». Такая лингвистификация, убежден Р. Бернштейн, пришлось бы, скорее всего, не по вкусу классикам прагматизма. В особенности их возмутило бы заявление Рорти о том, что мы, «пользователи языка», ничем в своих действиях и мышлении не ограничены, кроме «разговорных правил». Думать так – значит игнорировать факты («элементы противодействия в опыте»<sup>1</sup>, *Secondness* Пирса<sup>2</sup>) и путать ценное с ценным, желаемое с желательным, субъективное удовольствие, доставляемое разрешением проблематической ситуации, с удовлетворением ее объективных требований. Крайней формой этого интеллектуалистского заблуждения является «лингвистический идеализм»<sup>3</sup>.

Рорти, однако, отказывается рассматривать антирепрезентационизм как разновидность идеализма, хотя бы и лингвистического. Антирепрезентационист не отрицает существования мира, *каузально* независимого от человеческого сознания, и не оспаривает того факта, что «большинство вещей в пространстве и времени являются следствиями причин (*effects of causes*), к которым наши ментальные состояния не относятся»<sup>4</sup>. Человек непрерывно испытывает воздействие внешнего мира («давление среды») и стремится противодействовать ему сообразно своим представлениям о желательном и разумном. Понятие каузальности важно для Рорти как указание на *физическое присутствие* человека в мире; никакого метафизического разрыва между сознанием и реальностью, никакой картезианской пропасти, отделяющей субъекта от объекта, не существует, убежден он. Реальность, предшествующая позна-

---

Harvard University Press, 1977. P. 131). См. также: *Kloppenbergh J.T. Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking? // The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture.* P. 87 («Согласно Джеймсу и Дьюи, язык составляет хотя и важную, но только одну из частей многообразно-единого целого, охватывающего различные формы транссубъективного, эстетического, духовного, религиозного и прочего долингвистического или нелингвистического опыта»).

<sup>1</sup> *Пирс Ч.С. Феноменология // Пирс Ч.С. Избранные философские произведения / Пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. М.: Логос, 2000. С. 150.*

<sup>2</sup> «В идее реальности преобладает вторичность; ибо реальное – это то, что действительно навязывает себя в качестве чего-то *иного*, отличного от продукта сознания» (Там же. С. 141).

<sup>3</sup> *Bernstein R. The Pragmatic Turn.* P. 134. О «лингвистическом идеализме» Рорти см.: *Fisher J.A. Linguistic Idealism // Metaphilosophy.* 1984. Vol. 15. № 1. P. 26–34; *Farrell F. Rorty and Antirealism // Rorty and Pragmatism.* P. 161–162; *Marvan T. Is Rorty a Linguistic Idealist? // Human Affairs.* 2011. Vol. 21. № 3. P. 272–279.

<sup>4</sup> *Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity.* P. 5.

нию, поставляет человеку «материал» для обработки, которая производится с помощью инструментов – орудий мышления и языка. «Инструменты, – пишет Рорти, – никак не могут лишить нас контакта с реальностью. Что бы ни представлял собой инструмент (будь то молоток, или ружье, или убеждение, или пропозиция), использование инструмента – это часть взаимодействия организма с окружающей средой... Сама мысль о том, что некто или нечто может быть “вне контакта” с реальностью, подразумевает недарвиновское, картезианское представление о сознании, которое каким-то образом освободилось от того причинно-следственного мира, в котором прозябает тело»<sup>1</sup>. Антиреализм Рорти (если по отношению к мыслителю, ставящему под сомнение само различие реализма и антиреализма<sup>2</sup>, уместно использовать такое определение) носит *эпистемологический*, а не *онтологический* характер: реальность не иллюзорна, но она не дана человеку в своей объективности и «фактичности», полагает философ. Лингвистический прагматист не видит способа, каким внелингвистические реалии (каузальное воздействие световых волн на глазное яблоко Галилея, сопротивление камня пинающему его ботинку доктора Джонсона и т.п.) могут быть «переведены в факты, в истины предложений»<sup>3</sup>. Факты (и истины) привносятся в мир человеком, и потому существует «столько же фактов... сколько существует языков для описания каузального»<sup>4</sup>. Антиэссенциализм, в понимании Рорти, тоже не должен вести ни к солипсизму, ни к лингвистическому идеализму. «Леса и планеты существовали и в догоминидные времена, когда не было никаких высказываний о звездах или деревьях. Однако признание данного факта – факта предшествующего существования – не делает более осмысленным вопрос о том, каковы суть деревья и звезды вне их связи с другими предметами, отдельно

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. XXIII.

<sup>2</sup> См.: Rorty R. *A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy // The Pragmatic Turn in Philosophy / Ed. by W. Egginton, M. Sandbothe*. Albany: SUNY Press, 2004. P. 134–135; *Idem*. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 133; *Idem*. *Response to Michael Williams // Rorty and His Critics*. P. 217.

<sup>3</sup> Rorty R. *Objectivity, Relativism, and Truth*. P. 81.

<sup>4</sup> *Ibid.*



от наших высказываний о них»<sup>1</sup>. Как отмечает Р. Брэндом, позиция Рорти сводится, в сущности, к вполне тривиальному различению экстра- и интралингвистических элементов опыта – *каузальных* и *нормативных* зависимостей. «Основанием верования, – говорит Рорти, – может служить лишь другое верование»<sup>2</sup>. Этим он хочет сказать, что всякое знание (обоснованное) является выводным, а инференциальные отношения возможны внутри и *только внутри* языка, между разными элементами словаря, точнее, его приложениями (*applications of a vocabulary*)<sup>3</sup>. «Экстралингвистическая реальность»<sup>4</sup> накладывает на пользователей языка исключительно каузальные, а не нормативные/рациональные ограничения. Репрезентационизм же, допуская «некаузальное соответствие»<sup>5</sup>, стирает это принципиальное для Рорти различие между нормативным и каузальным, смешивая «внешнее» (причинность) с «внутренним» (обоснованием).

По мнению ряда исследователей (И. Шапиро, Д. Хильдебранда, М. Бэкмана и др.), важность указанного различия заключается именно в том, что оно помогает Рорти защищаться от обвинений в идеализме («граничащем с солипсизмом»<sup>6</sup>), предъявляемых ему оппонентами с «правого» философского фланга. Признавая существование каузальной структуры мира, которая не зависит от описания<sup>7</sup>, Рорти, как считает Бэкман и его соавторы, де-факто склоняется к «онтологическому реализму»<sup>8</sup>. Однако и здесь, отвергая «абсурдное мнение, будто мы создаем объекты посредством словоупотребле-

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. 58.

<sup>2</sup> Rorty R. *Truth and Progress*. P. 141. Cp.: Davidson D. *A Coherence Theory of Truth and Knowledge // Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson / Ed. by E. Lepore*. Oxford: Blackwell, 1986. P. 310.

<sup>3</sup> См.: Brandom R. *Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary*. Cambridge: Harvard University Press, 2011. P. 122–124, 132.

<sup>4</sup> Rorty R. *Philosophy as Poetry*. P. 45.

<sup>5</sup> Rorty R. *Objectivity, Relativism, and Truth*. P. 136.

<sup>6</sup> Putnam H. *Words and Life*. P. 306.

<sup>7</sup> См.: Rorty R. *Truth and Progress*. P. 86–90.

<sup>8</sup> См.: Backmann M., Berg-Hildebrand A., Kaiser M. et al. *Pragmatism, Realism, and Science // Richard Rorty: His Philosophy Under Discussion*. P. 68. Cp.: Hildebrand D.L. *Beyond Realism and Antirealism: John Dewey and the Neopragmatists*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2003. P. 109; Shapiro I. *Political Criticism*. Berkeley: University of California Press, 1990. P. 35; Holowska J. *Philosophy and the Mirage of Hermeneutics // Reading Rorty / Ed. by A. Malachowski*. Oxford: Blackwell, 1990. P. 187–197; Soper K. *Richard Rorty: Humanist and/or Anti-Humanist? // Richard Rorty: Critical Dialogues*. P. 115–129.

ния»<sup>1</sup>, Рорти идет, тем не менее, на уступку «лингвистицизму»<sup>2</sup>, когда утверждает, что сама наша *вера в существование* вещей, предшествующее нашему размышлению и высказыванию о них, предписывается языковой игрой, в которую мы играем, а именно словарем, в который входят онтологические понятия<sup>3</sup>. Наша *дискурсивная практика* требует, чтобы существовал этот мир, предшествующий дискурсивной практике, чтобы словам соответствовали объекты, а истинным утверждениям – факты. Мир, каким мы знаем его, *должен существовать*, потому что существует язык, которым мы пользуемся<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. P. 276.

<sup>2</sup> Koopman C. Pragmatism as Transition. P. 85.

<sup>3</sup> Rorty R. Does Academic Freedom have Philosophical Presuppositions: Academic Freedom and the Future of the University // *Academe*. 1994. Vol. 80. № 6. P. 57.

<sup>4</sup> Объекты реальности, заявляет Рорти, суть гипостазированные имена, а их свойства – гипостазированные предикаты (Rorty R. Putnam, Pragmatism, and Parmenides // *The Philosophy of Hilary Putnam*. P. 872).

### 1.3. Солидарность вместо объективности

Истина, утверждал У. Джеймс, «есть то, во что нам полезно верить»<sup>1</sup>. Рорти реактуализирует это известное положение классика прагматизма, акцентируя определенно личное «мы»<sup>2</sup>: полезно не *вообще*, для каждого и в любой ситуации, но именно *нам*, здесь и сейчас. Мы в ответе только друг перед другом, говорит Рорти<sup>3</sup>, перед «согражданами» (*fellow citizens*<sup>4</sup>, *peers*<sup>5</sup>, *inquirers*<sup>6</sup>), а не перед кем-то или чем-то «внешним»<sup>7</sup>, Реальностью с большой буквы. Социум, понимаемый как языковое сообщество, американский неопрагматист предлагает рассматривает в качестве единственного основания существующих знаний, разумного поведения, мышления. «Социализация... определяет все»<sup>8</sup>. Располагая некоторым всегда ограниченным набором инструментов и методов, изобретенных предшественниками, мы действуем в согласии с тем, что признается нормальным, полезным и целесообразным в сообществе, к которому принадлежим. «Наше отождествление самих себя с нашим обществом – с социальной средой, традицией, коллективным интеллектуальным наследием – приобретает особый смысл, когда мы рассматриваем это сообщество скорее как *наше*, чем *природное*, скорее *образованное* (*shaped*), чем *найденное* (*found*), как одно из многих, созданных людьми. В конце концов, говорят нам прагматисты, то, что имеет значение, – это наша лояльность по отношению к другим людям, держащимся вместе против сил мрака, а не надежда правильно понять вещи»<sup>9</sup>. Такой «этноцентристский» подход Рорти противопоставляет «фундаментализму» Декарта,

---

<sup>1</sup> James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. P. 77.

<sup>2</sup> Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. P. 22.

<sup>3</sup> См.: Rorty R. Philosophy as Cultural Politics. P. 134–135.

<sup>4</sup> Rorty R., Vattimo G., Zabala S. What Is Religion's Future After Metaphysics? // Rorty R., Vattimo G. The Future of Religion / Ed. by S. Zabala. N.Y.: Columbia University Press, 2005. P. 72

<sup>5</sup> Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. P. 176.

<sup>6</sup> Rorty R. Putnam, Pragmatism, and Parmenides // The Philosophy of Hilary Putnam. P. 870.

<sup>7</sup> Rorty R. Reply to Harvey Cormier // The Philosophy of Richard Rorty. P. 104.

<sup>8</sup> Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. XIII.

<sup>9</sup> Rorty R. Consequences of Pragmatism. P. 166. Ср.: «Истина... есть результат социального взаимодействия» (Шиллер Ф.К.С. Наши человеческие истины / Пер. с англ. В. Голышева. М.: Московская школа политических исследований, 2003. С. 198).

Локка, Рассела и раннего Витгенштейна.

Люди усваивают коллективные верования и более или менее твердо их придерживаются по той же банальной причине, по какой они говорят на родном языке – это *их* язык. Никому в голову не придет утверждать, что английский или немецкий язык правильный, а французский или итальянский ложный; аналогичным образом, аргументирует Рорти, нельзя утверждать, что американцы говорят или думают правильно, а итальянцы или французы неправильно, – вовсе не потому, что подобное утверждение было бы проявлением этноцентризма; как раз наоборот, его «эпистемическая несостоятельность» заключалась бы в игнорировании социо-этно-культурной гипотетичности и в претензии на универсальность. Этноцентристы считают, что различие между словарями, которыми пользуются люди – например, религиозно-этическим словарем апостола Павла и психоаналитическим словарем доктора Фрейда – является исключительно лингвистическим. Не следует рассматривать проповедь Павла и учение Фрейда как конфронтирующие репрезентации мира, ведь тогда нам пришлось бы признать, что один из них мыслил правильно, а другой заблуждался. Разумнее, советует Рорти, рассматривать обе доктрины как альтернативные «языковые игры», в терминологии Витгенштейна, – тогда нельзя будет сказать, что учение Фрейда истиннее воззрений апостола Павла, ведь это звучало бы столь же нелепо, как утверждение, что немецкий язык «правдивее» или «достовернее» идиша. «Коль скоро евреи считают правильным одно, а австрийцы другое, единственный способ узнать правду для вас – выяснить, еврей вы или австриец»<sup>1</sup>. Рассуждать примерно в этом ключе – значит быть социо-этноцентристом. Классическое определение знания («истинное обоснованное мнение») Рорти принимает, но с принципиальной поправкой: «истинными» он готов признавать убеждения, которые «помогают добиваться желаемого»<sup>2</sup>, желания же социально и исто-

---

<sup>1</sup> *Michaels W.B.* The Shape of the Signifier. Princeton: Princeton University Press, 2004. P. 43–44.

<sup>2</sup> Richard Rorty to Anindita Balslev // *Balslev A.N.* Cultural Otherness: Correspondence with R. Rorty. P. 94.

рически обусловлены<sup>1</sup>.

Как положено лингвистическому философу и номиналисту, Рорти сводит социальные отношения к *дискурсивным*, интертекстуально-диалогическим. Разница между необходимыми и случайными «истинами» у него соответствует разнице в степени легкости, с которой в процессе коммуникации находятся возражения тем или иным выдвигаемым утверждениям. Труднее договориться о том, что считать уродливым или прекрасным, чем о том, что является желтым или зеленым, круглым или квадратным. В *этом* смысле (и *только* в этом) факты объективнее ценностей, а ценности субъективнее фактов<sup>2</sup>.

Настаивая на презумпции обоснованности/оправданности знания, принимаемого культурным сообществом (или «аудиторией»<sup>3</sup>, как он предпочитает иногда говорить), Рорти сталкивается с рядом теоретических трудностей. По его мнению, любое утверждение, которое одобряется нашими современниками и «партнерами по разговору»<sup>4</sup>, утверждение, которое ни у кого не вызывает желания возразить и, таким образом, как бы «сходит нам с рук» (“what our peers... let us get away with saying”<sup>5</sup>), является обоснованным. Однако само это утверждение Рорти («весьма скандальное, если не сказать шокирующее даже для философа»<sup>6</sup>) не было встречено с пониманием его современниками и партнерами по интеллектуальному разговору, определенно не «сошло ему с рук», отмечает С. Брэкберн. Вывод: «если оно истинно, то оно ложно»<sup>7</sup>.

Явным образом философская стратегия Рорти, его желание отбросить

---

<sup>1</sup> Рорти отвергает эпистемологический «миф о данном». Однако он говорит о «чувстве сообщества», «солидарности», «коллективном наследии» как о чем-то само собой разумеющемся, не требующем прояснения и обоснования, – социальном «непосредственно данном». Декларируемый Рорти антифундаментализм (философский) оборачивается у него фундаментализмом *социологическим*, или *историцистским* (см. об этом: *Bernstein R. The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge: Polity Press, 1991. P. 244).

<sup>2</sup> См.: *Rorty R. Philosophy and Social Hope*. P. 51.

<sup>3</sup> *Rorty R. Philosophy as Poetry*. P. 53.

<sup>4</sup> *Rorty R. Comments on Jeffrey Stout's "Democracy and Tradition" // Journal of the American Academy of Religion*. 2010. Vol. 78. № 2. P. 423.

<sup>5</sup> *Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature*. P. 176.

<sup>6</sup> *Blackburn S. Truth: A Guide for the Perplexed*. L.: Allen Lane, 2005. P. 31.

<sup>7</sup> *Ibid.*

идею объективности в пользу «солидарности», идет вразрез с постулируемым им этноцентризмом. На это указывает, в частности, Х. Патнэм. Рорти и его единомышленники, говорит Патнэм, прекрасно осознают, что аргументы, которые они выдвигают, звучат неубедительно для подавляющего большинства их «культурных современников», однако они продолжают отстаивать свою точку зрения, считая ее обоснованной (*warranted*). «Значит, они разделяют концепцию обоснования как независимого от мнения большинства»<sup>1</sup>.

Рорти является *анти*-фундаменталистом, атеистом и критиком корреспондентной теории истины, – во всем этом он *не солидарен* со своими *fellow citizens*. Его не заботит, насколько такая стратегия: а) прагматична, б) культурно и политически релевантна. В данном случае, как профессиональный философ и публичный интеллеktуал, он именно *недостаточно* этноцентричен и прагматичен<sup>2</sup>. В самом деле, рассуждает Б. Уильямс, «если, как предлагает считать Рорти, правильным описанием мира (для нас) является описание, которое мы находим удобным (для себя), и если мы на сегодняшний день находим удобным считать, что, к примеру, физическая наука исследует мир “как он есть”, тогда у нас нет оснований утверждать, как это делает Рорти, что *в действительности* ученые заняты не исследованием мира, а фантазированием о нем»<sup>3</sup>. «Представление о том, что некоторые картины мира

---

<sup>1</sup> Putnam H. *Realism with a Human Face*. Cambridge: Harvard University Press, 1990. P. 22. Ср.: «...Утверждение о том, что всякое суждение выражает лишь определенную ограниченную точку зрения, по сути своей имеет объективистскую интенцию. За подобным утверждением маячит образ истинного источника, который помещает высказываемые суждения в безотносительный, безусловный контекст. Суждение об относительности или обусловленности не может быть применено к самому этому суждению об относительности» (Nagel T. *The Last Word*. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 14–15). См. также: Okrent M. *The Truth, the Whole Truth, and Nothing but the Truth // Inquiry*. 1993. Vol. 36. № 4. P. 388.

<sup>2</sup> О «непрагматичности» прагматизма Рорти см.: Lipkin R.J. *Pragmatism – the Unfinished Revolution: Doctrinaire and Reflective Pragmatism in Rorty’s Social Thought // Tulane Law Review*. 1993. Vol. 67. № 1561. P. 1600–1605.

<sup>3</sup> Williams B. *Terrestrial Thoughts, Extraterrestrial Science // London Review of Books*. 1991. Vol. 13. № 3. P. 12. Ср.: «Коль скоро *принято думать*, что наука описывает независимую от нас реальность, и вместе с тем не существует никаких глубоких эпистемологических или метафизических причин утверждать или отрицать это (все дело в социальной конвенции: нечто обстоит так, а не иначе, “просто потому”, что мы привыкли думать и говорить определенным образом), тогда все, включая и Рорти, должны разделять убеждение в том, что наука описывает независимую реальность. Однако Рорти так *не* считает... Следовательно, он ищет трансцендентную позицию по ту сторону языка и культуры – пытается сделать именно то, что сам объявляет недопустимым» (Williams B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. L.: Fontana Press, 1985. P. 137–138). См. также: Williams B. *Auto-da-Fe: Consequences of Pragmatism*

[“метафизические”] “вводят в заблуждение”, – пишет Патнэм, – совершенно бессмысленно, если при этом утверждается, что все, чем мы располагаем – это наш разговор и объекты, составляющие его содержание»<sup>1</sup>. По мнению Патнэма, позиция Рорти (он называет ее релятивистской) самопроверяема.

Но представим себе, что убеждение, согласно которому истина носит социально-конвенциональный характер (т.е. является результатом интересубъективного консенсуса), принимается большинством членов лингвистического сообщества и становится общим «солидарным» мнением. Этноцентризм и в этом случае не перестанет быть самопроверяемым! Как мы сможем достоверно судить о том, какого мнения придерживается сообщество *S* по тому или иному вопросу? Наше утверждение «члены *S* полагают, что *P*», согласно Рорти, не может быть *объективно* истинным («соответствующим реальности») – социоэтноцентризм отвергает такое объективное знание. Следовательно, мы сталкиваемся с проблемой регресса обоснований: сказать, что члены сообщества *S* «убеждены в том, что *P*», значит сказать: они «убеждены, что они убеждены, что *P*» (т.е. знание о знании членов сообщества, являющемся результатом консенсуса, само является результатом консенсуса), а сказать «убеждены, что убеждены...», значит сказать «убеждены, что убеждены, что убеждены...», и так далее до бесконечности<sup>2</sup>.

Рорти утверждает, что дистинкция «найденное – сделанное» не имеет смысла: мы ничего не находим готовым, все объекты нашего знания «создаются». «Если нам известно, – пишет он, – по поводу чего возможен разумный консенсус, а по поводу чего невозможен, потребность в каких-то других различениях (объективное – субъективное, реальное – представляемое, найденное – создаваемое, внешнее – внутреннее) естественным образом отпадает»<sup>3</sup>. Но почему Рорти считает, что знание о консенсусе, объектом которого явля-

---

// Reading Rorty. P. 31–32; Wolterstorff N. An Engagement with Rorty // Journal of Religious Ethics. 2003. Vol. 31. № 1. P. 135.

<sup>1</sup> Putnam H. Words and Life. P. 349.

<sup>2</sup> См.: Detmer D. Rorty on Objectivity and Truth // The Philosophy of Richard Rorty. P. 370–372.

<sup>3</sup> Rorty R. Reply to Piotr Gutowski // Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty, and Kolakowski. P. 115.

ется некоторый предмет (например, дерево, растущее в поле, или дом у дороги, или книга на столе), предполагаемое присутствие или отсутствие этого предмета, доступнее (и надежнее) знания о *предмете как таковом*, его реальном присутствии или отсутствии? Почему наше убеждение в том, что перед нами *имеется* некоторый предмет (дерево, книга, дом), проблематичнее знания о консенсусе относительно этих предметов? Выходит, достоверное знание о *социальном* (конвенциях, практиках, нормах) и *субъективном* (индивидуальных или коллективных верованиях, желаниях, интересах) возможно, а достоверное знание о предметном и объективном – нет<sup>1</sup>.

Целью научного и философского поиска, по Рорти, является не «точное описание вещей как они есть сами по себе»<sup>2</sup>, а достижение участниками «разговора» соглашения по вопросу о том, каким способом могут быть установлены наиболее эффективные и выгодные отношения с вещами. В результате мы получаем знание *коллективное* (а не *объективное*), знание, основанное на взаимном доверии и признании собеседников. Продуктивность исследования (*inquiry*) прямо пропорциональна интенсивности, честности и открытости диалога; оно не нуждается, заявляет Рорти, ни в какой теории познания или методе, которые в действительности только мешают коммуникации и живому интеллектуальному творчеству. Рациональность, в его понимании, равнозначна «умению разговаривать», мыслить «диалогично, а не монологично»<sup>3</sup>, рациональным же он предлагает считать все то, что (*благо*)разумно, «человечно» и основано скорее на «применении убеждения, нежели силы»<sup>4</sup>. «Истинным» тогда будет всякое убеждение/верование, ока-

---

<sup>1</sup> «Это кажется странным, – комментирует П. Богоссян. – Именно объяснение психического, в отличие от физического, всегда вызывало наибольшие трудности у философов, так что многие даже склонялись к отрицанию реальности ментальных фактов, тем самым отказывая психическому в существовании. Философов, придерживавшихся данной позиции, называли “элиминативистами”. По иронии судьбы, Рорти был одним из них» (*Boghossian P. Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism. Oxford: Clarendon Press, 2006. P. 55*).

<sup>2</sup> *Rorty P. Релятивизм: найденное и сделанное / Пер. с англ. С. Серебряного // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст / Отв. ред. А. Рубцов. М.: Традиция, 1997. С. 32.*

<sup>3</sup> *Rorty R. Dewey, Democracy, and China // Dao: A Journal of Comparative Philosophy. 2003. Vol. 3. № 1. P. 4, 5.*

<sup>4</sup> *Rorty R. Truth and Progress. P. 187.* «...Быть рациональным (в любой области жизнедеятельности, будь то наука, политика, юриспруденция или литературная критика) – значит уметь разговаривать. То,



зывающееся результатом «свободного и открытого обсуждения»<sup>1</sup>, т.е. любое утверждение (statement), «по поводу которого может быть достигнуто согласие в обществе»<sup>2</sup>: «Если вы позаботитесь о политической, экономической, культурной и академической свободе, истина позаботится о себе сама»<sup>3</sup>. Это важное уточнение: Рорти говорит не просто о социуме, этносе или сообществе, но о *свободном* обществе (демократическом, плюралистичном и т.д.), о *неискаженной* коммуникации, *честной* языковой игре. Впрочем, вопрос о критерии остается открытым: каким принципом или мерой мы должны руководствоваться, вынося суждение о том, что сообщество X свободно, а сообщество Y – нет, или что члены сообщества Z пользуются большей свободой, чем члены сообщества Y, но меньшей, чем члены сообщества X? Представления о свободе, равно как и понимание рациональности или справедливости, в разных обществах, как известно, варьируются, иногда существенно. Ответ, что искомым критерием является «мнение свободного общества», неудовлетворителен (в силу тавтологичности). Но *только такой* ответ может дать этноцентрист<sup>4</sup>.

Неопрагматизм Рорти – это философия «без метода»<sup>5</sup>. Вслед за «эпистемологическим анархистом» П. Фейерабендом, автор «Случайности, иронии, солидарности» заявляет, что между научно-исследовательской, философской, литературной и иными видами интеллектуальной деятельности не

---

что принято называть “уважением к фактам и аргументам”, означает для меня только одно: серьезное отношение к возражениям собеседника» (*Rorty R. Reply to David Detmer // The Philosophy of Richard Rorty. P. 392*). См. также: *Rorty R. Consequences of Pragmatism. P. 194–195; Idem. Objectivity, Relativism, and Truth. P. 36–37, 47–48, 62, 220*.

<sup>1</sup> *Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. P. 41*.

<sup>2</sup> *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty / Ed. by E. Mendieta. Stanford: Stanford University Press, 2006. P. 58*.

<sup>3</sup> *Рорти Р. Образование без догмы // Диалог – США. 1990. № 44. С. 45*.

<sup>4</sup> Рорти считает естественным, что свобода *сама по себе* гарантирует если не обретение истины, то приближение к ней. Однако, возражает С. Блэкберн, «оснований верить в это у нас не больше, чем, например, утверждать, что труд облагораживает человека. Ведь свобода означает, помимо всего прочего, и возможность манипулирования фактами, навязывания ложных интерпретаций и подтасовок, неосторожных решений и некомпетентных оценок, прямой коррупции, демонизации или, наоборот, идеализации кого-то или чего-то и т.д. Наивно думать, что истина может предаваться забвению, стираться и искажаться только в тоталитарных обществах. Современные политики-популисты, герои культур-индустрии и медиа справляются с этой задачей не хуже» (*Blackburn S. Truth: A Guide for the Perplexed. P. 167*).

<sup>5</sup> См.: *Rorty R. Pragmatism Without Method // Sydney Hook: Philosopher of Democracy and Humanism / Ed. by P. Kurtz. Buffalo: Prometheus Books, 1983. P. 259–273*.

существует принципиальной разницы: в философии и науке, так же как в литературе и поэзии, мы имеем дело с работой воображения, творчеством и экспериментом. «Никто не вправе ожидать, что его научат *методическим* образом быть изобретательным или творчески мыслящим»<sup>1</sup>. Методический образ действий несовместим с творчеством и, как правило, непродуктивен<sup>2</sup>. «Правда, Дьюи много говорил о привнесении в философию “научного метода”, – пишет Рорти, – но он так никогда и не смог объяснить, в чем именно заключается этот метод и что именно он должен был добавить к традиционным добродетелям интеллектуала: любознательности, открытости и способности к диалогу»<sup>3</sup>. Эта «методобоя» Рорти, по мнению большинства исследователей неопрагматизма, существенно отдаляет его от аутентичного прагматизма Пирса, Джеймса и Дьюи. Как отмечает, в частности, Дж. Гуинлок, ранние прагматисты, констатируя невозможность – и нежелательность – проведения строгих границ между наукой, философией, политикой и искусством, стремились к выработке *единого метода* исследования (“the method of intelligence”<sup>4</sup>), равно применимого в каждой из названных сфер. «Искусство, наука и практическая деятельность пересекаются друг с другом и имеют много общего – как по части используемых средств, так и в отношении предмета... Этим обусловлена, как представлял дело Дьюи, потребность в едином методе»<sup>5</sup>. Речь идет, следовательно, вовсе не об упразднении метода, а, скорее, напротив, о распространении и применении его в

---

<sup>1</sup> Rorty R. Response to James Gouinlock // Rorty and Pragmatism. P. 92.

<sup>2</sup> «Не существует специфически философского или научного метода, – заявляет Рорти. – Существуют лишь локальные соглашения между экспертами в различных сферах (астроспектроскопии, модальной логике, морском праве, семантике возможных миров, индийской филологии и т.д.) – соглашения относительно того, какие процедуры использовать в конкретных исследованиях. Нет какого-то специального метода, практикуемого, скажем, геологами и физиками элементарных частиц, но не подходящего для работы юриста или литературного критика. И нет никакого особого философского метода, используемого Дэвидсоном и Крипке, или Нагелем и Деннетом, который в чем-то существенном отличался бы от общераспространенных приемов аргументации и способов ведения разговора, практикуемых как внутри, так и вне сложившихся дисциплинарных матриц» (Rorty R. Philosophy as Cultural Politics. P. 143). О «методобоя» Рорти см.: Юлина Н. Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. С. 8–9.

<sup>3</sup> Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное. С. 21.

<sup>4</sup> Dewey J. Liberalism and Social Action. N.Y.: G.P. Putnam, 1935. P. 92.

<sup>5</sup> Gouinlock J. What Is the Legacy of Instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey // Rorty and Pragmatism. P. 77–78.

самых разных сферах жизнедеятельности человека.

Прагматический анархизм Рорти не предполагает замены неудовлетворительных или устаревших, с точки зрения современной эпистемологии, теорий познания и концепций истины другими, более совершенными и надежными теориями. Автор «Зеркала» убежден в бесполезности (следовательно, ненужности) любых теорий подобного рода вообще. Он выступает против «раздувания» истины, считая ее «пустым понятием», и аттестует себя «радикальным дефляционистом»<sup>1</sup>. Предложенное Джеймсом определение «истинного» как того, что *хорошо в качестве мнения* (*what is good in the way of belief*), принимается Рорти ввиду его тривиальности и гносеологической безобидности. В свое время это определение, пишет он, «поразило критиков Джеймса как псевдофилософское – как если бы кто-то сказал, что сущность аспирина заключается в том, что он помогает от головной боли. Джеймс, однако, считал, что ничего более глубокого тут и нет: истина не такого рода вещь, которая имеет сущность»<sup>2</sup>. Чем же, в таком случае, она является, по мнению Рорти? – «Термином похвалы»<sup>3</sup>, «комплиментом для тех убеждений, которые оказались полезными в качестве инструментов при решении каких-то проблем»<sup>4</sup> и которые «представляются нам более обоснованными, чем

---

<sup>1</sup> Rorty R. Reply to Cheryl Misak // *The Philosophy of Richard Rorty*. P. 44. Дефляционизм (от лат. *deflatio* – «сдувание») – семейство теорий, согласно которым понятие истины является «избыточным» и может быть сведено к другому понятию либо заменено им. По мнению дефляционистов, предикат «истинный» не добавляет ничего существенного к содержанию того, что утверждается. Иначе говоря, утверждать, что нечто истинно, – значит просто утверждать то, чему приписывается данный предикат: '*p*' истинно = *p*. Как философская установка, дефляционизм противостоит традиционному – субстанциалистскому, или «инфляционному» – подходу к объяснению понятия истины, согласно которому истина является *свойством*, имеет некую метафизическую природу: *x истинно* = *F(x)*, т.е. носитель истинности «*x*» (пропозиция или предложение) истинен тогда и только тогда, когда он обладает свойством *F* (под которым может пониматься соответствие действительности, когерентность с другими тривиально истинными утверждениями и т.д.). Основные версии дефляционизма: дисквотационная, или «бескавычечная», теория (У. Куайн, Х. Филд), минималистская теория (П. Хорвич), просентенциальная теория (Д. Гровер, Р. Брэндом). Подробнее см.: *Theories of Truth* // Ed. by P. Horwich. N.Y.: Dartmouth, 1994; *Wright C. Truth and Objectivity*. Cambridge: Harvard University Press, 1992; *Field H. Deflationist Views of Meaning and Content* // *Mind*. 1994. Vol. 103. № 411. P. 249–284; *Soames S. Understanding Truth*. N.Y.: Oxford University Press, 1999.

<sup>2</sup> Rorty R. *Consequences of Pragmatism*. P. 162.

<sup>3</sup> Rorty R. *Objectivity, Relativism, and Truth*. P. 127.

<sup>4</sup> Rorty R. *Dewey, Democracy, and China* // *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 2003. Vol. 3. № 1. P. 4.

другие убеждения»<sup>1</sup>.

В качестве термина похвалы, понятие истины не может служить объяснением чего бы то ни было, считает Рорти. Чтобы убедиться в этом, по его мнению, достаточно рассмотреть любое высказывание с предикатами “true” или “false”, например: «Я нашел дом, который искал, потому что мои сведения о его месторасположении оказались верными» или «Пристли не смог продвинуться в изучении кислорода, поскольку его представления о процессе горения были ложными». Приведенные предложения – не объяснения, а лишь замечания, предваряющие объяснение. Дабы их «обналичить» (т.е. получить настоящее объяснение), следует сказать что-то вроде: «Я нашел дом, потому что знал, что он расположен по адресу...» или «Пристли потерпел неудачу, поскольку считал, что флогистон...». «Объяснение успеха или неудачи достигается указанием на то, *что именно* является истинным или ложным, а не просто констатацией “истинности” или “ложности”, – так же как объяснением, почему то или иное действие заслуживает похвалы, не может быть фраза вроде “именно так и надлежало поступить”, а лишь детальное описание обстоятельств, при которых данное действие было совершено»<sup>2</sup>.

Как известно, Ч.С. Пирс, памятуя о «социальности» научного разума, определял истину как «верование, которому суждено получить окончательное согласие тех, кто занят исследованием» (CP 5.407)<sup>3</sup>. В 1980-е гг. Рорти, прежде разделявший некоторые идеи Пирса (сказывалось влияние его чикагских и йельских наставников Ч. Хартсхорна и П. Вейса)<sup>4</sup>, приходит к пониманию несостоятельности этой теории истины (the limit theory of truth) как разновидности спекулятивного абсолютизма, выражающегося в стремлении

---

<sup>1</sup> Rorty R. Response to Molly Cochran // Richard Rorty: Critical Dialogues. P. 202.

<sup>2</sup> Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. P. 140. Ср.: Levin M. What Kind of Explanation Is Truth? // Scientific Realism / Ed. by J. Leplin. Berkeley: University of California Press, 1984. P. 124–139; Williams M. Do We (Epistemologists) Need a Theory of Truth? // Philosophical Topics. 1986. Vol. 14. P. 223–242.

<sup>3</sup> «С логической точки зрения, – писал Дьюи, – это лучшее определение истины из всех, что мне известны» (Dewey J. Logic: The Theory of Inquiry. P. 343).

<sup>4</sup> См. об этом: Richardson J. Pragmatism and American Experience. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 165–187.

«укрыться от времени в вечности»<sup>1</sup>. Вот как он пишет об этом: «Я осознал ненадежность пирсовской позиции благодаря работе Майкла Уильямса “Когерентность, обоснование и истина”<sup>2</sup>, в особенности его аргументам в защиту утверждения, что “у нас нет ни малейшего представления о том, что значит для теории быть идеально законченной и всеобъемлющей... а для научного исследования – иметь завершение”<sup>3</sup>. Пирс (рассуждая о «состоянии убежденности, недоступной сомнению», об окончательной «закрепленности» верования (CP 5.416)) говорит о некоем «идеальном пределе» исследования, которое вместе с тем является потенциально *бесконечным*. Чтобы рассеять туман относительно этого термина (the ideal limit of endless investigation), философу-пирсеанцу понадобилось бы ответить на вопрос: откуда мы можем знать, что находимся при завершении исследования, а не просто устали или успокоились на достигнутом? Это такой же неприятный вопрос, как: откуда мы знаем, что наши понятия и идеи соответствуют реальности? «Пирсовская идея “завершения исследования” имела бы смысл, если бы мы могли обнаружить в нашем исследовании асимптотическое совпадение разных позиций, однако на деле подобное совпадение кажется явлением исключительно локальным и временным»<sup>4</sup>, – отмечает Рорти. По его мнению, любая философская теория, постулирующая предельное понятие истины, включая теорию истины как идеализированной рациональности (Патнэм) или итогового консенсуса в условиях рациональной коммуникации без принуждения (Хабермас), эксплуатирует эпистемологический миф об идеальном сообществе или «аудитории», которая владеет полной и исчерпывающей информацией о предмете исследования, обладает данными всех возможных экспериментов, оперирует результатами проверки всех научных гипотез и предсказаний т.д. «Оснований предполагать, что такая идеальная аудитория вдруг возьмет да и сложится, не больше, чем верить, что когда-нибудь мы узнаем самое большое

---

<sup>1</sup> Rorty R. Intellectual Autobiography // The Philosophy of Richard Rorty. P. 3.

<sup>2</sup> Williams M. Coherence, Justification and Truth // Review of Metaphysics. 1980. Vol. 34. № 2. P. 243–272.

<sup>3</sup> Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. P. 130.

<sup>4</sup> Ibid. P. 131.

число, или определим конечное множество, или осуществим последний диалектический синтез... Наши усилия должны быть направлены не на то, чтобы приблизиться к идеалу будущего, а скорее на то, чтобы как можно дальше уйти от определенных изъянов нашего прошлого... Это значит – мыслить *ретроспективно*, а не *проспективно*»<sup>1</sup>.

Джон Макдауэл показал, как социоэтноцентристская концепция Рорти, предполагающая отказ от принципа объективности в обосновании знания в пользу принципа солидарности (согласия с мнением сообщества), может быть подвергнута критике с позиции дефляционизма. О чем бы ни рассуждал, что бы ни утверждал или отрицал этноцентрист, его высказывания, отмечает Макдауэл, не могут считаться истинными по одной причине: они не предполагают раскавычивания. Согласно дефляционизму, предложение «S» истинно, если и только если S; у Рорти же получается: истинно, если и только если *члены лингвистического сообщества полагают, что S*. В действительности оправданность утверждения (например, «Курение увеличивает вероятность развития рака легких и пищевода») заключается не в готовности наших партнеров по разговору согласиться со сказанным, а в том, что курение увеличивает вероятность развития рака легких и пищевода. Задаваясь вопросом о рациональной приемлемости, оправданности или обоснованности утверждения, мы спрашиваем на самом деле не «для кого?» (это совершенно не важно), а «в силу чего?», «в свете каких обстоятельств?» (*in the light of what?*). «Сказать, что утверждение истинно – не то же самое что сказать, что в некоторой актуальной лингвистической практике этому утверждению найдется подходящее место (как думает Рорти, внушающий нам, что истина – “пустой комплимент”). Истинность утверждения означает, что дела обстоят определенным образом, именно так, как утверждается, а не иначе... Чтобы настаивать на этом различии, вовсе не обязательно допускать возможность нашего выхода за пределы лингвистических практик; однако, не выходя “за пределы”, мы можем с полной серьезностью относиться к тому, что эти прак-

---

<sup>1</sup> *Rorty R. Response to Jürgen Habermas // Rorty and His Critics. P. 60–61.*

тики позволяют высказывать и продумывать, т.е. каждый раз, говоря о чем-то, удостоверять, что мы имеем в виду именно то, о чем говорим»<sup>1</sup>. Разумеется, согласие относительно «S» предполагает, что все участники разговора, согласные с «S», признают его истинным. Однако мы знаем, что такое согласие – *communis opinio* относительно «S» – возможно и в случае, когда «S» *не является* истинным; и наоборот, участники могут не соглашаться даже тогда, когда «S» *является* истинным. «Радикализм Рорти... радикально ложен, – полагает С. Хаак. – ...“Истинно” неприложимо к каждому утверждению, по которому достигнуто соглашение, или *только* к таким утверждениям»<sup>2</sup>. Многие наши представления о реальности, хорошие или удобные в качестве мнения (*in the way of belief*), являются фактически ложными, отмечает Дж. Сёрл, – и наоборот, существует множество истин о мире, которых удобно и даже полезно не замечать. «К примеру, религиозные убеждения в основном хороши в качестве мнения и практически ценны, хотя в большинстве своем, по всей вероятности, ложны»<sup>3</sup>. Коллективное соглашение не гарантирует истинности убеждений, не подтверждаемых надежными эмпирическими свидетельствами, экспериментальными данными или жизненной практикой.

Дефляционисту Рорти есть чем парировать критику Сёрла, Макдауэла и Хаак. Он признает, что лингвистические сообщества, так же как индивиды, не застрахованы от ошибок. Не всегда прав тот, кто соглашается с большинством. Именно поэтому Рорти допускает возможность использования предиката «истинно» в негативно-ограничительном, фаллибилистском значении – как «предостерегающего» (*cautionary*) указания на возможное в будущем опровержение. Примером такого использования является высказывание типа «Утверждение “S” обосновано и рационально приемлемо, однако не обязательно истинно». Приемлемое сегодня (для нас и нашей «аудитории») завтра может быть признано неприемлемым и отвергнуто как ошибочное – скорее

---

<sup>1</sup> McDowell J. Towards Rehabilitating Objectivity // Rorty and His Critics. P. 118.

<sup>2</sup> Haack S. Manifesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays. Chicago: University of Chicago Press, 1998. P. 64. Ср.: «Истинное мнение будет истинным, даже если не найдется ни одного человека, его разделяющего» (*Nagel T. The Last Word. N.Y.: Oxford University Press, 1997. P. 30*).

<sup>3</sup> Searle J. Rationality and Realism, What Is at Stake? // *Daedalus*. 1993. Vol. 122. № 4. P. 78.

всего, не нами, но «лучшей» аудиторией<sup>1</sup>. «Там где Макдауэл видит два разных вопроса: “для кого?” и “в силу чего?”, – я вижу два разных ответа на вопрос “для кого?” – поясняет Рорти. – Один ответ: “для современной публики”, “участников актуальной лингвистической практики”, а второй: “для некоторой более информированной и просвещенной публики”»<sup>2</sup>. Таким образом, речь у Рорти идет не просто о плюрализме обоснований и лингвистических практик, но о возможности развития, перехода от «худшего» знания к «лучшему». Главной ошибкой Джеймса Рорти считает пренебрежение фаллибилистской модальностью предиката «истинно», что стало одной из причин, приведших к отождествлению прагматизма с релятивизмом<sup>3</sup>.

Проводя различие между знанием актуально *хорошим* («обоснованными» идеями) и потенциально *лучшим* («истинными» идеями), между обоснованностью и истинностью, Рорти, при всем его теоретическом квиетизме и антиэпистемологизме, заявляет определенную *эпистемологическую* позицию, предлагает *теорию*, в свете которой оказывается возможной постановка вопроса об истине и достоверности знания. В «Философии и зеркале природы» и позднейших текстах он отрицает объективную истину, однако рассуждает о «более» и «менее» информированных, «лучше» и «хуже» осведомленных аудиториях. Критики Рорти усматривают в этом характерное противоречие<sup>4</sup>. Как этноцентрист, он, по мнению М. Окрента, должен был бы признать избыточным фаллибилистское («предостерегающее») употребление термина «истинно», ведь в рамках этноцентризма истина утверждения, в конечном счете, сводится к его *одобрению* (endorsing) членами лингвистического общества<sup>5</sup>. Указание на гипотетическую «неистинность» убеждения, признаваемого *hic et nunc* обоснованным, едва ли может кого-то предостеречь. Если

---

<sup>1</sup> См.: Rorty R. Truth and Progress. P. 22; *Idem*. Philosophy and Social Hope. P. 39; *Idem*. Response to Jürgen Habermas // Rorty and His Critics. P. 57–58; *Idem*. On Moral Obligation, Truth, and Common Sense // Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty, and Kolakowski. P. 50.

<sup>2</sup> Rorty R. Response to John McDowell // Rorty and His Critics. P. 125.

<sup>3</sup> См.: Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. P. 128.

<sup>4</sup> См., например: Blackburn S. Truth: A Guide for the Perplexed. P. 161.

<sup>5</sup> См.: Okrent M. The Truth, the Whole Truth, and Nothing but the Truth // Inquiry. 1993. Vol. 36. № 4. P. 381–404.



объективного критерия истины не существует, почему нас должно волновать, являются ли убеждения, разделяемые нами (или нашим сообществом), обоснованными также и для кого-то еще (альтернативной аудитории или сообщества)?<sup>1</sup> Как отмечает М. Делль'Утри, настоящим предостережением было бы не столько допущение возможности несоответствия мнения, принятого в одном сообществе, мнению другого сообщества (пусть даже более информированного и «зрелого»), сколько указание на то обстоятельство, что *достаточно обоснованные и рациональные убеждения*, которых мы твердо придерживаемся сегодня, могут быть, тем не менее, ложными, т.е. не соответствующими действительности. Не различие между аудиториями, а различие между определенными верованиями (а также практиками обоснования) и реальностью – вот что по-настоящему важно<sup>2</sup>.

Не обязательно, разумеется, быть философом-прагматистом, чтобы согласиться с утверждением Рорти, что все наши представления о реальности и суждения погрешимы, т.е. ограничены исторически, лингвистически и контекстуально. Но не обязательно быть и *анти*-прагматистом, чтобы не признавать дефляционизм (в любой из его многочисленных разновидностей) неизбежным следствием фаллибилизма. Так устроены человеческое сознание и язык, что всякий раз высказывая суждение и пытаясь обосновать его, мы предполагаем – *by default* – *объективную истинность* сказанного: отстаивая в дискуссии свою точку зрения, мы выдвигаем интер-контекстуальные и транс-субъективные доводы. «Нацеленность на истину» (truth-orientation) является «конститутивным аспектом лингвистической практики как таковой»<sup>3</sup>. По мнению Дж. Стаута, исследователь, не ищущий истину, подобен стрелку из лука, который пускает стрелы, не заботясь о том, чтобы попасть в мишень. Мастерство лучника, помимо владения соответствующими техническими приемами, определяется – далеко не в последнюю очередь – способностью

---

<sup>1</sup> См.: *Steinhoff U.* Truth vs. Rorty // *Philosophical Quarterly*. 1997. Vol. 47. № 188. P. 360.

<sup>2</sup> См.: *Dell'Utri M.* Truth and the Relevance of Practice // *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*. 2016. Special Issue. P. 28–29.

<sup>3</sup> *Wellmer A.* Rorty on Truth, Justification, and Experience // *The Philosophy of Richard Rorty*. P. 332.

поражать цель. Эта способность является частью его компетенции<sup>1</sup>.

Отвергая претензии «метафизики» и репрезентационизма на объективную истину, Рорти заявляет: «Посредством переописания всему без исключения можно придать вид хорошего или дурного, важного или неважного, полезного или бесполезного»<sup>2</sup>. Данное утверждение, однако, имеет смысл только в случае, если утверждаемое соответствует действительности, т.е. истинно: посредством переописания, *действительно*, всему можно придать вид хорошего или дурного. «Без словаря, который включал бы понятие истины, нам все равно не обойтись, как бы против этого ни возражали приверженцы той или иной философской доктрины *ex ante*»<sup>3</sup>, – отмечает Ч. Тейлор. Исследование, по Рорти, «есть всегда способ достижения того, к чему мы стремимся (a matter of getting us something we want)»<sup>4</sup>. Это так, соглашается Д. Деннет, но «стремимся мы к истине, к достоверному знанию о важных для нас вещах»<sup>5</sup>. Сам Рорти не отрицает, что существует одно практически ценное и простое – «вегетарианское», как он выражается – понятие истины, которое выдерживает любые атаки «постмодернистского скептицизма». «Эта скромная истина, – поясняет Деннет, – стоит на кону всякий раз, когда, например, сравнивают две топографические карты на предмет соответствия местности или когда решают вопрос о виновности или невиновности человека, подозреваемого в совершении преступления. ...Что ж, будем вегетарианцами в отношении истины! Кому-кому, а ученым не свойственно доводить все до крайности»<sup>6</sup>. С точки зрения Рорти, впрочем, истина, *так понимаемая*, никакого экзистенциально-философского, т.е. практического интереса не представляет. Сознание как «зеркало природы», истина как «отражение реальности», идея как «чувственный образ» предмета – все это, по его мнению,

---

<sup>1</sup> См.: Stout J. On Our Interest in Getting Things Right: Pragmatism without Narcissism // New Pragmatists / Ed. by C. Misak. Oxford: Clarendon Press, 2007. P. 20–22.

<sup>2</sup> Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 7.

<sup>3</sup> Taylor C. Rorty in the Epistemological Tradition // Reading Rorty. P. 272.

<sup>4</sup> Rorty R. Holism, Intrinsicity, and the Ambition of Transcendence // Dennett and His Critics: Demystifying Mind / Ed. by B. Dahlbom. Oxford: Blackwell, 1993. P. 198.

<sup>5</sup> Dennett D. Why Getting It Right Matters: How Science Prevails // Science and Religion: Are They Compatible? / Ed. by P. Kurtz. Amherst: Prometheus Books, 2003. P. 153.

<sup>6</sup> Ibid. P. 154.

не подлежащие «обналичиванию», холостые метафоры («metaphor[s] that cannot be pressed»)<sup>1</sup>, которые входят в классическое «меню» философии, но могут быть выведены из него без ущерба для дисциплины. «Не стоит слишком усердствовать, анализируя значение понятий-метафор, не заслуживающих глубокого философского рассмотрения»<sup>2</sup>. Не объективная истина, превозносимая учеными и философами, а более или менее прочное солидарное мнение, «широкое интерсубъективное соглашение» по обсуждаемым сообща жизненно важным вопросам – вот настоящая цель познания, считает Рорти. Мы вправе только надеяться, говорит он, что «как можно больше разных аудиторий, состоящих из большего количества людей, признают наше мнение обоснованным»<sup>3</sup>. Однако, возражает Хабермас, если Рорти прав и мы должны считать «истинным» только то, что признано обоснованным *нами* (полезно *для нас*), какой смысл искать максимально широкое соглашение, стремиться к тому, чтобы наше мнение было признано обоснованным как можно большим числом людей? Если бы истина сводилась к обоснованию (оправданности суждения для данной аудитории или сообщества – для нас и наших fellow citizens), нам не было бы нужды убеждать в своей правоте несогласных с нами<sup>4</sup>.

Ключ к пониманию антирепрезентационизма Рорти – идея «одно-однозначного соответствия» (one-to-one correspondence) знания, претендующего на истинностную достоверность, объективной и независимой от познающего субъекта реальности, – идея, приверженцами которой оказываются, в его представлении, все философы-репрезентационисты. Рорти полагает, что: 1) единственная недефляционная теория истины, о которой имеет смысл говорить, это корреспондентная теория; 2) соответствие (correspondence) может и должно пониматься не иначе как отражение или копирование реальности; 3) философы, отстаивающие корреспондентную теорию истины, являются

---

<sup>1</sup> Rorty R. Philosophy as Poetry. P. 38.

<sup>2</sup> Rorty R. Response to Daniel Dennett // Rorty and His Critics. P. 107.

<sup>3</sup> Rorty R. Truth and Progress. P. 39.

<sup>4</sup> См.: Habermas J. Richard Rorty's Pragmatic Turn // Rorty and His Critics. P. 51.

либо вульгарными позитивистами, либо «витающими в облаках» метафизиками. По мнению Ч. Тейлора, акцент на этих трех положениях свидетельствует о том, что Рорти все еще пребывает «в плену старых эпистемологических представлений – традиционной модели, описывающей мышление в терминах репрезентации»<sup>1</sup>. Отвергая репрезентационизм, он воспроизводит его логику, т.е. продолжает мыслить в категориях «метафизического реализма» (Х. Патнэм): «если наши идеи и убеждения не соответствуют неким трансцендентным реалиям, вещам-в-себе, то они вообще ничему не соответствуют; если эти метафизические сущности не обеспечивают истинности наших представлений, тогда ничто не гарантирует их истинности»<sup>2</sup>. Такое описание репрезентационизма, соглашается с Тейлором С. Блэкберн, «похоже на карикатуру, имеющую мало общего с воззрениями людей, которые действительно убеждены, что целью познания является репрезентация реальности»<sup>3</sup>. Среди современных научных реалистов, даже наиболее ортодоксальных, едва ли найдется всерьез полагающий, что у реальности или мира есть какой-то «язык» («словарь самой Природы»<sup>4</sup>), который подлежит освоению профессиональным ученым или философом. «Ни одна из разновидностей современного научного реализма... не допускает подобных предположений»<sup>5</sup>. Рорти-антирепрезентационист понимает соответствие даже проще и прямолинейнее, чем Витгенштейн в «Логико-философском трактате»: истинными, т.е. корреспондирующими с реальностью, его воображаемый оппонент-репрезентационист признает суждения, «части которых расположены изоморфно и попарно соответствующим им частям мира»<sup>6</sup>. В столь схематичной интерпретации теория отражения, отмечает Тейлор, опровергается уже такой разновидностью пропозиций, как экзистенциальные отрицания («в зале нет

---

<sup>1</sup> *Taylor C.* Rorty in the Epistemological Tradition // *Reading Rorty*. P. 269.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 271.

<sup>3</sup> *Blackburn S.* Truth: A Guide for the Perplexed. P. 154.

<sup>4</sup> *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. P. XXVI.

<sup>5</sup> *Bouveresse J.* Reading Rorty: Pragmatism and Its Consequences // *Rorty and His Critics*. P. 138.

<sup>6</sup> *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. P. 163.

мебели», «огурцы не растут на дереве» и т.п.)<sup>1</sup>. Реалисты, вопреки Рорти, не ищут «одно-однозначного соответствия». Одна и та же реальность (например, природный ландшафт) может описываться (картографироваться) по-разному. Геологическая карта не исключает топографическую, а топографическая не исключает метеорологическую. Во всех случаях, однако, целью является максимально точная репрезентация – описание реальности как она есть (хотя выбор *способа* репрезентации, решение о том, какие детали существенны, а какие нет, остается за картографом). В свете сказанного противопоставление двух типов когнитивной активности, выделяемых Рорти – познания как отражения (*copying*) и познания как взаимодействия (*coping*) с объектами и средой – выглядит некорректным. Карта позволяет нам успешно справляться (*cope*) с реальностью, т.е. ориентироваться на местности, именно потому, что отражает эту реальность – более или менее точно репрезентирует местность. Даже самая добротная карта не может дать исчерпывающе-полного и окончательного описания реальности, в этом смысле ни одна карта не является абсолютно истинной. Но каждая *pretendует* на истинность описания, и существуют карты *более точные* и *менее точные*, *более* и *менее истинные*<sup>2</sup>. «Всем составителям карт (так же как всем профессиональным ученым, историкам и даже, быть может, литературным критикам) присуще понимание того, что успех дела, которым они заняты, не сводится к достижению согласия с кем бы то ни было... Согласие не является ни критерием, ни условием (необходимым или достаточным) истинности наших знаний. Просто разговаривая друг с другом за чашкой кофе, обмениваясь соображениями в надежде прийти к общему мнению – такому, которое удовлетворило бы каждого из собеседников, – истины не достигнуть»<sup>3</sup>.

С Деннетом, Блэкберном и подобными им реалистами, апеллирующими

---

<sup>1</sup> Taylor C. Rorty in the Epistemological Tradition // Reading Rorty. P. 269.

<sup>2</sup> См.: Dennett D. Real Patterns // Journal of Philosophy. 1991. Vol. 88. № 1. P. 50; Taylor C. Rorty and Philosophy // Richard Rorty / Ed. by C. Guignon, D.R. Hiley. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 173–174; Hartshorne C. Rorty's Pragmatism and Farewell to the Age of Faith and Enlightenment // Rorty and Pragmatism. P. 25.

<sup>3</sup> Blackburn S. Truth: A Guide for the Perplexed. P. 159–160.

ми к здравому смыслу, повседневному опыту и нелингвистической практике, Рорти даже не пытается спорить. Конечно, соглашается он, передвигаться по суше предпочтительнее с картой автомобильных дорог и пешеходных маршрутов, а путешествовать в океане – с морским навигатором, и крайне желательно, чтобы карты «не ввали», т.е. соответствовали реальности. Однако в менее тривиальных случаях (в нейронауке, физике элементарных частиц, аналитической геометрии и т.п.) «метафоры наблюдения, соответствия, картографирования, изображения, репрезентации»<sup>1</sup>, по мнению Рорти, работают плохо<sup>2</sup>. Установить, соответствует ли реальности большая теория (философская или научная), куда труднее, чем получить ответ на вопрос, адекватно ли карта отражает объекты, отмеченные картографом. Когда от отдельных высказываний (слов, предложений) мы переходим к теориям (словарям), критическая терминология смещается от метафор изоморфизма и соответствия к разговору о практической пользе и релевантности целям, преследуемым обществом. Говорить о соответствии «слово – мир» вполне правомерно в случае, когда рассматриваются высказывания типа «Юпитер – самая большая планета Солнечной системы» или «У Сатурна имеются спутники», менее правомерно в случае высказывания «Земля вращается вокруг Солнца», и вообще не правомерно в случае «Вселенная бесконечна». «Решение, истинны или ложны суждения последнего типа, входит в целый комплекс решений о том, какую терминологию использовать, какие книги читать, в каких проектах участвовать, какой жизнью жить»<sup>3</sup>. Стоит заметить, однако, что с данным утверждением Рорти безоговорочно согласилось бы, в свою очередь, большинство его оппонентов-реалистов – именно потому, что репрезентационизм, как его понимают современные реалисты, *не сводится* к разговору о протоколировании реальности и «одно-однозначном соответствии». Репрезентационизм интереснее и сложнее.

Анализ рассмотренной выше дискуссии позволяет сделать вывод о том,

---

<sup>1</sup> Rorty R. Consequences of Pragmatism. P. 164.

<sup>2</sup> См.: Rorty R. Truth and Progress. P. 114–115.

<sup>3</sup> Rorty R. Consequences of Pragmatism. P. 163.

что в вопросе об истине Рорти не так далеко уходит от Пирса, как ему представляется. Фактически в своем социоэтноцентризме он *опирается* на теорию истины Пирса – точнее, ее модифицированную версию, предложенную Джеймсом. Говоря об «инклюзивной коммуникации» и всеобъемлющем «интерсубъективном согласии», Рорти имеет в виду *расширенное* сообщество исследователей (собеседников), а под коллективным, или «солидарным», мнением понимает убеждение, разделяемое, в идеале, абсолютным большинством членов общества. Это вполне согласуется с пирсовским представлением о «пределе» научного поиска (*the limit of investigation*), с концепцией истины как верования (*belief*), которому суждено получить «окончательное согласие тех, кто занят исследованием»<sup>1</sup>. Рорти отвергает принцип корреспонденции, однако его квази-теория истины (*the cautionary concept of truth*) не отрицает инструментального соответствия «словарей» и метафор описываемым с их помощью «фрагментам реальности» – соответствия, как оно понималось Джеймсом<sup>2</sup>. Рорти не исключает трансцензуса, перехода от *худшего*, менее обоснованного и достоверного знания к *лучшему*, более обоснованному и достоверному. В философии и науке, этике и политике, языкознании и истории это движение означает только одно: приближение к истине. Настаивая на принципиальной возможности (если не неизбежности) прогресса в развитии знания, Рорти рассуждает как эпистемологический *реалист* и *антидефляционист*.

---

<sup>1</sup> См. об этом, в частности: *Misak C. Richard Rorty's Place in the Pragmatist Pantheon // The Philosophy of Richard Rorty. P. 37–38; Habermas J. Coping with Contingencies – The Return of Historicism // Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty, and Kolakowski. P. 21. Возражения Рорти: Rorty R. On Moral Obligation, Truth, and Common Sense // Debating the State of Philosophy. P. 50.*

<sup>2</sup> «Всякая идея, помогающая нам *оперировать* (*to deal*), теоретически или практически, с известной реальностью... в достаточной мере соответствует действительности, находится с ней в согласии. Таковую идею можно рассматривать как истинную по отношению к этой действительности» (*James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. P. 213*). Традиционная эпистемология, поясняет Джеймс в эссе «Прагматический взгляд на истину и его неверные толкования» (1908), «довольствуется туманным утверждением, что идеи должны “соответствовать” реальности или “быть с ней в согласии”; прагматист же требует более конкретного ответа и интересуется, что же именно это “согласие” фактически означает. Сам он прежде всего полагает, что идеи должны направлять или вести нас только к *данной* реальности, и ни к какой другой, и что такое с их стороны нацеливание и руководство в результате должно приносить нам удовлетворение. <...> Вся самобытность прагматизма, вся его суть заключается в этом конкретном взгляде на вещи» (*James W. The Pragmatist Account of Truth and Its Misunderstandings // Philosophical Review. 1908. Vol. 17. № 1. P. 6, 17*).

## 1.4. Редескрипция

Многие американские философы XIX–XX вв., включая классиков прагматизма, придерживались воззрения, согласно которому в мире господствует случайность, закономерность же природных и социальных процессов является производной: Вселенная сама выбирает, каким законам ей следовать. С легкой руки Пирса это учение получило название *тихизма* (от греч. *τύχη*, «случай»). Только благодаря случайности, утверждают тихисты, в мире имеют место разнообразие, плюрализм, новизна и развитие. «Моя философия, – писал Джеймс, – есть то, что я называю радикальным эмпиризмом, плюрализмом, “тихизмом”, которые представляют порядок в качестве постепенно завоевываемого и всегда находящегося в становлении»<sup>1</sup>. Должны ли мы считать *новое* только иллюзией или чем-то действительным, спрашивают прагматисты. Находим ли мы реальность «готовой» или сами ее «создаем»? «Приверженцы доктрины свободы воли утверждают, что мы можем быть творцами подлинно нового... Это значит, что наступающее явление по отношению к уже данному (свершившемуся) должно рассматриваться как *случайное*»<sup>2</sup>. Для Джеймса защита плюралистического видения вселенной предполагала критику рационалистских представлений о завершенности, неизменности мира, отсутствии в нем контингентности. Нападки на слово «случайность», отмечал он, «свидетельствуют о склонности к интеллектуальному абсолютизму, к требованию, чтобы мир представлял собою цельную глыбу, подчиненную единому закону; но мир вовсе не обязан удовлетворять ни этой склонности, ни этого требования»<sup>3</sup>. Контингентны сами естественные законы, «привычки» Природы (выражение Пирса). В отличие от царства идей

---

<sup>1</sup> The Letters of William James / Ed. by H. James. Vol. 2. Boston: Atlantic Monthly Press, 1920. P. 203–204.

<sup>2</sup> James W. Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy. Lincoln: University of Nebraska Press, 1996. P. 145. Ср.: «Самый первый зародыш закона был чем-то *существующим* (an entity), которое само возникло благодаря случайности, т.е. как нечто *первое*. Потому как быть *первым* – в природе случайности, и то, что есть *первое*, есть случайность» (Пирс Ч.С. Рассуждение и логика вещей / Пер. с англ. Д. Лахути, М. Лахути, С. Кузнецова. М.: РГГУ, 2005. С. 251–252).

<sup>3</sup> Джеймс У. Воля к вере / Сост. Л. Блинников, А. Поляков; пер. с англ. С. Церетели, П. Юшкевича, Л. Павловой, М. Гринвальд. М.: Республика, 1997. С. 102.



Платона, мир «конкретно существующих вещей», согласно Лавджою, «есть мир случайный; его размеры, его устройство, его обычаи (*habits*), которые мы зовем законами, предполагают нечто произвольное и ни на чем не основанное (*idiosyncratic*). В противном случае это был бы мир без всяких характерных черт, без способности выбрать и предпочесть что-то среди бесконечности возможностей»<sup>1</sup>. Развивая идеи Джеймса, Пирса и Лавджоя, Рорти вводит «случайность» – *метафизически нагруженное* понятие – в самую сердцевину своего *антиметафизического* прагматизма. *Отрицая* возможность познания чего бы то ни было не случайного, т.е. абсолютно необходимого, он *утверждает* абсолютную необходимость контингентности – случайности языка<sup>2</sup>, человеческой самости<sup>3</sup> и сообщества<sup>4</sup>.

Просвещенческая доктрина прогресса, великая утопия Нового времени, способствовавшая радикальной эмансипации и секуляризации исторического сознания западного человека, утратила к середине XX в., отмечает Рорти, всякую привлекательность для культурной «аудитории». Доктрина постулировала универсальность и объективность законов исторического развития. Задача истории сводилась к обнаружению и всестороннему осмыслению глубинных «основ» социального бытия, общих принципов и регулярностей исторического развития. Убеждение в существовании последних – коренной порок спекулятивной метафизики, считает Рорти. Единственную закономерность истории философ усматривает в борьбе старых традиций и практик с новыми, в соперничестве живых культур. Однако инструментарий, которым располагает традиционная философия (будь то метафизика старого образца или рационализм Нового времени), плохо подходит для описания этих процессов – в отличие от социальной антропологии, герменевтики или *cultural studies*.

В «Случайности, иронии и солидарности» и последующих работах

---

<sup>1</sup> *Lovejoy A.O.* The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea. Cambridge: Harvard University Press, 1936. P. 332.

<sup>2</sup> См.: *Rorty R.* Contingency, Irony, and Solidarity. P. 3–22.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 23–43.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 44–69.

Рорти отстаивает позицию культурологического и лингвистического плюрализма. Мир «распадается» у него на языковые сообщества, относительно автономные и независимые друг от друга культурные образования. Каждая культура развивается по своим законам, у каждой – свои «традиции и архивы», особая «языковая игра». «Несоизмеримость» культур, однако, не означает их «несовместимости» (irreconcilability). Историческая случайность и гетерогенность сообществ не обесценивают социальной коммуникации, не препятствуют межкультурному диалогу: люди, принадлежащие различным традициям и культурам, понимают друг друга (и находят общий язык) благодаря счастливой способности одинаково, *mutatis mutandis*, реагировать на физические и психологические воздействия и внешние стимулы. «Всегда существует обширное пересечение – значительная резервная армия общих желаний и убеждений, на которые можно опереться»<sup>1</sup>. Социоэтноцентризм, убежден Рорти, никак не мешает, а даже напротив, способствует транскультурной коммуникации – более честному и открытому, по-настоящему инклюзивному и демократичному диалогу. В общении с «иноплеменниками», представителям других культурных традиций и этносов, современным «жителям Запада», по мнению философа, следует быть «более явно этноцентричными и менее универсальными». «Лучше сказать: “То, что мы видим на Западе, мы получили в результате отмены рабовладения, предоставления образования для женщин, отделения церкви от государства и т.д. Это появилось после того, как мы стали считать определенные различия между людьми произвольными, а не исполненными моральным смыслом. Если вы посмотрите на них так же, то достигнете схожих результатов”. Такое заявление более предпочтительно, чем заявление: “Посмотрите, насколько мы, жители Запада, лучше знаем, какие различия между людьми произвольны, а какие – нет, и насколько мы *рациональнее вас*”»<sup>2</sup>.

Бесспорно, наглядный пример иногда убеждает не хуже самого веского

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 53.

<sup>2</sup> Ibid. P. 55.

аргумента, в этом с Рорти трудно не согласиться. В споре о предпочтениях решающим фактором зачастую оказывается не информированность, логика или здравый смысл, а умение быть привлекательным. Играйте по нашим правилам, говорит Рорти устами своего собирательного героя, «североатлантического либерального демократа», делайте как мы – и тогда вы наверняка преуспеете («достигнете схожих результатов»). Проблема, однако, заключается в том, что этно- (или коммуно-) центризм в духе Сэндела или Рорти исключает возможность нейтрального критического анализа и непредвзятой оценки указанных результатов: насколько они хороши *per se*? А что, если кто-то не желает быть похожим на «жителя Запада» даже не потому, что он житель Востока, Севера или Юга, а в силу того, что результаты, ценимые западным человеком, не представляются ему *объективно* ценными? (Этим кем-то мог бы быть западный же человек, не согласный с существующими либеральными практиками и навязываемым идеологами мультикультурализма и глобализма образом мысли.) Если Запад, считает Рорти, откажется от «рационалистической риторики Просвещения», это позволит ему «приблизиться к не-Западу в роли того, кто готов рассказать поучительную историю, а не в роли наставника, претендующего на лучшее использование универсальной человеческой способности»<sup>1</sup>. Но чем рассказ предпочтительнее рациональной аргументации? В условиях, задаваемых этноцентризмом, в отсутствие *рационального* основания транскультурной коммуникации (и, следовательно, критерия оценки), нельзя утверждать, что чья-то «история» (Запада или Востока) является «поучительной».

Как бы то ни было, этноцентристская установка не ведет, с точки зрения Рорти, к культурологическому агностицизму. Задача философии заключается именно в том, чтобы содействовать процессу взаимного узнавания и сближения разноязыких культур и традиций, в трансляции и интерпретации смыслов – «разыгрывании одних словарей против других»<sup>2</sup>. С преодолением

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. P. 14.

«эпистемологии» и фундаментализма, следовательно, философия не устраняется, а трансформируется в иное качество – в культур-критику, герменевтику, историю мысли. Уже в 1967 г. в предисловии к антологии «Лингвистический поворот» Рорти, рассуждая о будущем гуманитарных наук, говорил о возможности отклонения академической философии от сциентистской модели знания и постепенного ее сближения с литературой<sup>1</sup>. Несколькоми годами позже в письме К. Гирцу он высказывался еще определеннее: «Думаю, не случится трагедии, если философия как автономная дисциплина перестанет существовать, уступив место в одних случаях историческим и социологическим исследованиям, а в других – литературному творчеству»<sup>2</sup>. Последние пять столетий интеллектуальной истории Запада Рорти предлагает рассматривать через призму постмодернистской «литературной культуры» конца XX в. – как восхождение (progress) от религии к философии, а затем от философии к литературе. Задачу исследования природы, бого- и само-познания герою новой эпохи – «литературный интеллектual» – заменяет «идея расширения своего “я” через знакомство с альтернативными способами человеческого существования»<sup>3</sup>. Что же касается философа, то в постфилософской (она же «постметафизическая»<sup>4</sup>) культуре ему отводится роль эксперта, эрудированного критика-интерпретатора, работающего с литературными текстами и «словарями» – своего рода «сократического посредника между различными дискурсами»<sup>5</sup>, интеллектуальными традициями и сообществами. «Более всего, – пишет Рорти, – философия была бы сегодня полезна в деле выдвижения космополитических инициатив и наведения мостов между нациями... Наше, философов, предназначение – в примирении всего старого со всем новым, а наша профессиональная функция – быть честными посредни-

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy // The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. P. 34.

<sup>2</sup> R. Rorty to C. Geertz, October 4, 1974. Цит. по: Gross N. *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*. P. 212.

<sup>3</sup> Rorty R. *From Religion through Philosophy to Literature: The Way Western Intellectuals Went // Comparative Ethics in a Global Age / Ed. by M. Stepanyants*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2007. P. 80.

<sup>4</sup> *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty*. P. 46.

<sup>5</sup> Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. P. 317.

ками (brokers) между поколениями, между сферами культурной активности и между традициями»<sup>1</sup>. Посредники, умеющие «связать старое с новым», всегда были и будут востребованы развивающимися культурами и образованной публикой, напоминает Рорти, поэтому философия – или, если угодно, «пост-философия»<sup>2</sup> – останется с нами, только не как «автономная дисциплина»<sup>3</sup> или «предмет»<sup>4</sup>, а как вид интеллектуальной деятельности, смыкающийся и пересекающийся с культурологией, интеллектуальной историей, герменевтикой, социальной антропологией и литературной критикой<sup>5</sup>. Отказ от *определенной* философской традиции или методологии не означает конца философии: «философия не закончится, пока продолжаются изменения в культуре»<sup>6</sup>, пока представители культурных сообществ готовы вести разговор друг с другом. Цель «нарративной»<sup>7</sup>/«литературной»<sup>8</sup> философии, которую Рорти противопоставляет философии рационалистической/систематической, заключается в том, чтобы поддерживать этот живой разговор, не давая ему прекратиться. Философ-рационалист полагает, что разговор должен вести к рациональному соглашению, в конечном счете – к истинному знанию о предмете. Он заблуждается, считает Рорти: «мы разговариваем не потому, что у нас есть цель; сократическая беседа – деятельность, которая сама является соб-

---

<sup>1</sup> Rorty R. Philosophy and the Future // Rorty and Pragmatism. P. 203. Перспектива такой трансформации философии, размывания ее дисциплинарных границ и растворения с другими «культурными жанрами» не кажется привлекательной даже для многих современных прагматистов, единомышленников Рорти, критикующих его как профессионального ренегата. Вот мнение одного из таких оппонентов философа: «...Время интеллектуалов “широкого профиля” (all-purpose intellectuals), какими были Оруэлл, Кестлер или Эдмунд Уилсон (а до них Вольтер, Миль и Эмерсон), минуло. Процесс специализации в большинстве областей естественных и гуманитарных наук зашел так далеко, общество настолько усложнилось, что всезнающие интеллектуалы, о которых говорит Рорти, едва ли могут чем-то помочь в разрешении действительных и насущных, а не надуманных социальных проблем» (Posner R. Rorty on Law and Public Policy // The Philosophy of Richard Rorty. P. 436).

<sup>2</sup> Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty. P. 27.

<sup>3</sup> Rorty R. Philosophy as Cultural Politics. P. 148.

<sup>4</sup> Rorty R. Twenty-Five Years After // The Linguistic Turn. P. 374.

<sup>5</sup> См.: Rorty R. Consequences of Pragmatism. P. XL; *Idem*. Philosophy and Social Hope. P. 66; *Idem*. Philosophy as Cultural Politics. P. 89; Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty. P. 47–48.

<sup>6</sup> Рорти Р. Аналитическая и трансформативная философия / Пер. с англ. А. Юрганова // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 3. С. 16.

<sup>7</sup> Rorty R. Philosophy as Poetry. P. 43.

<sup>8</sup> Richard Rorty: From Pragmatist Philosophy to Cultural Politics. P. 99.

ственной целью»<sup>1</sup>. *Ars pro arte*, беседа ради самой беседы, интеллектуальное и художественное творчество ради творчества – к такому неожиданному для прагматиста итогу приходит Рорти в своих размышлениях о сущности философии и ее миссии в мультикультурном мире.

Чтобы понять, как этот вывод согласуется с историцизмом Рорти, следует рассмотреть теорию «редескрипции», которая разрабатывалась им в 1980–90-е гг. Ирония, метафора, редескрипция – ключевые понятия философии позднего Рорти. Поскольку, согласно американскому прагматисту, сличение диспозитивного словаря или какой-либо «версии мира» с объективной реальностью невозможно, говорить нужно не столько о дескрипции (описании) реального, сколько о редескрипции – переописании более ранних или альтернативных концепций, средством чего служит метафоризация – введение в оборот новых понятий-метафор. Будучи лингвистической аномалией, метафора приобретает устойчивое значение (референцию) только становясь единицей обновленного словаря. Поэтому заранее нельзя утверждать, что она с чем-то «корреспондирует», чему-то соответствует. Метафора просто обнаруживает себя, внедряясь в речь, нарушая ее привычный строй и ритм и ожидая *буквализации* (только так новоизобретенный троп может войти в оборот и повлиять на развитие языка). Метафоры «умирают, буквализируясь»<sup>2</sup>. «Во всех сферах культурной жизни, – комментирует Хабермас, – Рорти наблюдает колебание между полюсами революционных и нормализующих языковых преобразований... Аномалии, возникающие в фазах истощения, представляются просто симптомами уменьшения жизненной силы, процессов старения, аналогичных естественным, – но не последствиями *ошибочных* решений про-

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Consequences of Pragmatism*. P. 172. «Академические» философы не готовы, разумеется, согласиться с такой постановкой вопроса. «Если определение “сократический” имеет хоть какое-то отношение к Сократу, целью [разговора] является знание, – полемизирует с Рорти один из его комментаторов. – Поиск может быть долгим и увлекательным, путь – извилистым и полным неожиданностей, приятных и не очень. Но без конечной цели движение теряет смысл» (Hollis M. *The Poetics of Personhood // Reading Rorty*. P. 250).

<sup>2</sup> Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. P. 16.

блем и недопустимых ответов на вопросы»<sup>1</sup>. Процесс деметафоризации Рорти рассматривает как не просто естественный, но и желательный, ведь «язык, который состоял бы сплошь из метафор, был бы языком без применения, то есть даже не языком, а бессмысленным журчанием»<sup>2</sup>. Создатели новых метафор и словарей (пере)описания, «сильные» интерпретаторы и поэты (в терминологии Х. Блума), образуют «творческое меньшинство», которое служит проводником и движущей силой культурного и общественного прогресса. Усваивая «идиосинкразический»<sup>3</sup> язык меньшинства, консервативное большинство включается в преобразовательные процессы, инициированные лидерами<sup>4</sup>.

Метафора как лексико-семантический инструмент редескрипции связана с построением нового словаря, ирония же – с разрушением старого. Конструирование сменяется деконструкцией, и непрерывные переходы от одной фазы к другой составляют интригу истории языка и культуры. Причем, как справедливо отмечает Ф.Р. Анкерсмит, у Рорти ирония берет верх над метафорой: ни один словарь не хорош настолько, чтобы можно было заранее исключить возможность его пересмотра. «Антифундаментализм ироничен по своей сути... Когда Рорти представляет историю философии как непрекращающийся спор между конструктивными философами-кантианцами и не-сносными антикантианцами, устремленными к беспорядку, именно послед-

---

<sup>1</sup> *Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures / Transl. by F. Lawrence. Cambridge: MIT Press, 1987. P. 206.*

<sup>2</sup> *Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 41.*

<sup>3</sup> В социальной психологии «идиосинкразический» – девиантный, отклоняющийся от нормы. См., например: *Hollander E. Conformity, Status and Idiosyncrasy Credit // Psychological Review. 1958. Vol. 65. № 2. P. 117–127.* «Идиосинкразическим кредитом» Холландер называет разрешение на девиантное поведение, предоставляемое социальной группой отдельным ее членам (обычно занимающим в группе лидерское положение). Если новшество, приносимое лидером в жизнь коллектива, оказывается эффективным, способствующим достижению общих целей, оно становится правилом. Термин «идиосинкразия» встречается в сочинениях Пирса (см., например: *Пирс Ч. Избранные философские произведения. С. 89*) и Джеймса (*Джеймс У. Вселенная с плюралистической точки зрения / Пер. с англ. Б. Осипова, О. Румера; под ред. Г. Шпета. М.: Космос, 1911. С. 11*).

<sup>4</sup> Ср.: «Изменения, происходящие с каждым поколением в обществе, прямо или косвенно вызываются главным образом действиями или примером отдельных личностей, ... которые случайно занимали такое авторитетное положение, что становились стимулами, инициаторами движения, устанавливали известный прецедент и образец... Возбуждающее влияние гениев необходимо признать одним из важнейших факторов, определяющих социальную эволюцию» (*James W. Great Men, Great Thoughts, and the Environment // Philosophy After Darwin: Classic and Contemporary Readings / Ed. by M. Ruse. Princeton: Princeton University Press, 2009. P. 53–54*).

ние, кажется, вызывают у него искреннюю симпатию»<sup>1</sup>. Дело усугубляется тем, что создателю словаря не дано предвидеть *ab ante*, к каким лингвистическим и культурным следствиям приведет его поэтический опыт. Поэт-метафорист «обычно оказывается неспособен, прежде чем изобрести новый оригинальный словарь, в точности определить для себя, чего именно он желает достичь с его помощью. Сам новоизобретенный словарь впервые открывает возможность сформулировать эту цель. Словарь есть орудие, инструмент; посредством его производится нечто такое, что ни при каких условиях не могло бы появиться на свет – до тех пор, пока не сложился определенный набор описаний, развернутых в терминах данного словаря»<sup>2</sup>. Хорош новый словарь или плох, полезен как средство коммуникации и решения общих проблем или бесполезен – становится ясно только *post festum*, когда он уже социально освоен и применен.

Рорти, таким образом, не ограничивается редукцией социального к дискурсивному (о чем было сказано выше). Он идет значительно дальше, отождествляя творчество (под которым понимает деятельность «сильных поэтов», изобретающих тропы и словари) с радикальным новаторством, а автономию – с индивидуалистической уникальностью, «идиосинкразией». На эту особенность лингвистического редукционизма Рорти обращает внимание, в частности, Р. Шустерман. «Настойчивое подчеркивание необходимости новизны в модели самосозидания у Рорти само может быть рассмотрено как форма не-автономии, как принуждение к новому и индивидуалистическому. Этот мотивационный страх не стать копией... предполагает очень ограниченное значение “Я” – “Я”, которое лишь отчаянно нуждается в самоутверждении в качестве уникальной личности и сконцентрировано на собственной исключительности... [Мы имеем дело здесь] с крайне односторонним и фаллоцентричным пониманием индивидуальности»<sup>3</sup>. Идея так называемой

---

<sup>1</sup> *Ankersmit F.R. Sublime Historical Experience. P. 38.*

<sup>2</sup> *Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 13.*

<sup>3</sup> *Шустерман Р. Прагматическая эстетика: живая красота, переосмысление искусства / Пер. с англ. М. Кукарцевой, Н. Соколовой, В. Волкова. М.: Канон+, 2012. С. 367–368.*



«креативной жизни», по-своему интерпретируемая и транслируемая Рорти, – миф о том, что каждый человек должен создать самого себя как уникальную личность через свободный выбор жизненной «философии», творческого занятия или оригинального стиля, которые сделают его непохожим на остальных, – не может, при всей исключительной привлекательности (для части современной «аудитории») и востребованности образа *self-made person*, скрыть того обстоятельства, что не только диапазон приемлемых стилей и «философий», но и само сознание человека (а следовательно, выбор, им совершаемый) в действительности строго ограничены и жестко запрограммированы *внешними* – культурными, социальными, экономическими – факторами, которым он обычно (как индивид) не в силах сопротивляться, уже не говоря о том, чтобы их контролировать<sup>1</sup>.

Многим скептически настроенным в отношении лингвистического прагматизма Рорти исследователям отстаиваемое им положение о революционной силе языкотворчества, не подкрепленное раскрытием механизма такой всеобъемлющей детерминации, представляется, как минимум, небесспорным. «Наивно было бы думать, – отмечает Дж. Лисакер, – что личность, не говоря о культурном сообществе, может коренным образом измениться лишь в силу того, что станет описывать себя другими словами»<sup>2</sup>. Редескрипция хотя и является частью любой эффективной стратегии реформаторства, сама по себе ничего не решает, подчеркивает Дж.П. Диггинс. Требуются более надежные «инструменты», чем риторические фигуры и нарративные техни-

---

<sup>1</sup> Сама потребность «иронического эстета» в продуктивной реализации творческого потенциала, в перманентном самовыражении (художественном, интеллектуальном, литературном и т.д.), по мнению Шустермана, в значительной степени обусловлена внешним влиянием: «Стремление ироника приобрести все больше новых словарей – это “философская копия” стремления потребителя все больше и больше потреблять» (*Шустерман Р.* Указ. соч. С. 371). См. также: *Shusterman R.* Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life. P. 121–122; *Idem.* Pragmatism and Cultural Politics: Variations on a Rortyan Theme // *Richard Rorty: From Pragmatist Philosophy to Cultural Politics.* P. 172–173; *Idem.* Reason and Aesthetics between Modernity and Postmodernity: Habermas and Rorty // *Richard Rorty: Critical Dialogues.* P. 143.

<sup>2</sup> *Lysaker J.T.* The Shape of Selves to Come: Rorty and Self-Creation // *Philosophy and Social Criticism.* 1996. Vol. 22. № 3. P. 48. См.: *Rorty M.* Afterword / *Rorty R.* Philosophy as Poetry. P. 63–66: Рорти ни секунды не сомневался, пишет Мэри Варни-Рорти, что «наш мир – это наш язык» и что «мир, в котором мы живем, может быть изменен с помощью слов, которыми мы пользуемся» (p. 63).

ки<sup>1</sup>. Где проходит граница, отделяющая «нормальный» дискурс от «аномального»? Как определить *ante factum*, устарел словарь или нет? Носит ли корреляция между эволюцией языка и процессами в социальной жизни закономерно *необходимый* и необратимый характер, или она закономерно *случайна*, как все в плюралистическом мире Рорти? На эти вопросы американский философ не дает достаточно ясных ответов.

---

<sup>1</sup> См.: *Diggins J.P.* The Promise of Pragmatism: Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority. Chicago: University of Chicago Press, 1994. P. 469–472. Cp.: *West C.* The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. P. 209–210.

## 1.5. Либеральная утопия и реальность

После выхода в свет в 1971 г. «Теории справедливости» Дж. Ролса в сообществе англоязычных профессиональных философов развернулась дискуссия вокруг идей, поднятых автором книги. Рорти принял живое участие в этих дебатах. При общей положительной оценке неолиберальной доктрины справедливости (с ее постулатом нейтральности государства, защитой эгалитаризма, тезисом о безусловном приоритете права над благом и т.д.), по некоторым позициям Рорти выступил на стороне оппонентов Ролса – коммунистаристов<sup>1</sup>, что оставляет открытым вопрос о принадлежности философа к какому-либо из лагерей политических мыслителей.

В статьях, полемических очерках и рецензиях, собранных в кембриджском четырехтомнике<sup>2</sup>, многие социально-философские темы, лишь вскользь затрагивавшиеся Рорти в «принстонских» текстах, получили специальную разработку. Это проблемы свободы, равенства, идентичности, социальной справедливости и ответственности, а также ключевая для Рорти проблема автономии (*идиосинкразии*) и ее защиты от посягательств со стороны государства и негосударственных институтов.

Развивая идеи Милля, Джефферсона и других теоретиков либерализма, Рорти проводит строгое разграничение общественного и частного – *публичной* и *приватной* сфер человеческой жизнедеятельности. Чем обширнее область автономии индивида, живущего в обществе, и чем она неприкосновеннее, тем свободнее и демократичнее это общество, считает философ<sup>3</sup>. В ци-

---

<sup>1</sup> См.: *Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 1982; MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. L.: Duckworth, 1982; Walzer M. Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality. N.Y.: Basic Books, 1983; Taylor C. Human Agency and Language. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.*

<sup>2</sup> *Rorty R. Philosophical papers. Cambridge: Cambridge University Press (Vol. 1: Objectivity, Relativism, and Truth /1991/; Vol. 2: Essays on Heidegger and Others /1991/; Vol. 3: Truth and Progress /1998/; Vol. 4: Philosophy as Cultural Politics /2007/).*

<sup>3</sup> Постмодернистский либерализм Рорти, комментирует Р. Шустерман, «создает устойчивую конструкцию, необходимую для такой организации общественной жизни, которая позволяет нам легко и спокойно реализовывать свои приватные эстетические цели» (*Shusterman R. Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art. P. 239*) – «быть настолько приватными (*privatistic*), “иррациональными” и эстетствующими, насколько это желаемо нами самими и возможно... без причинения вреда другим»

вильзованном мире граница между сферами публичного и частного всегда так или иначе очерчена (пусть и не всеми признаваема). «Если она не просматривается, это значит, что вы живете либо в первобытном, либо в тоталитарном обществе»<sup>1</sup>.

Дихотомия частного и публичного пронизывает все «жанры» высокой культуры, включая философию и литературу. «Авторы типа Кьеркегора, Ницше, Бодлера, Пруста, Хайдеггера и Набокова полезны в качестве своего рода единичных образцов (*exemplars*), иллюстраций того, что представляет собой индивидуальное совершенствование... Такие авторы, как Маркс, Милль, Дьюи, Хабермас и Ролс, наоборот, являют собой не единичные образцы, а примеры гражданственности. Они принимают участие в общем деле, имеющем целью совершенствование социальных институтов и практик, прилагая усилия к тому, чтобы сделать их более справедливыми и менее жестокими. ... Если бы мы согласились признать, что никакая теория о природе Человека, Общества или Рациональности не произведет синтеза Ницше с Марксом или Хайдеггера с Хабермасом, мы могли бы рассматривать связь между концепциями мыслителей, пишущих о справедливости, и мыслителей, пишущих об автономии, аналогично тому, как мы рассматриваем связь между двумя типами инструментов, совершенно самостоятельных и не нуждающихся в сочетании друг с другом, или нуждающихся так же мало, как кисти и ломы»<sup>2</sup>. Поиск баланса между частной и публичной сферами – дело практики и социального эксперимента, а не теоретического (философского) исследования. Либеральная демократия вообще не нуждается в философском обосновании, убежден Рорти, – скорее наоборот, *сама философия* требует политической санкции и оправдания. «В XVIII столетии, в эпоху европейско-

---

(*Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. XIV*). В отличие от Дьюи, рассматривавшего демократическую политику как средство реализации *позитивной* свободы социально ответственных и деятельных граждан, Рорти определяет либеральную демократию *негативно* – как «сообщество эксцентричных людей, сотрудничающих ради взаимной защиты» (*Ibid. P. 59*). См. об этом: *Doak M. Pragmatism, Postmodernism, and Politics // Pragmatism, Neo-Pragmatism, and Religion: Conversations with Richard Rorty. P. 152–154; Shusterman R. Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life. P. 71–75.*

<sup>1</sup> Философия без оснований. Беседа М. Рыклина с Р. Рорти // Логос. 1996. № 8. С. 145.

<sup>2</sup> *Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. XIV.*

го Просвещения, различия в подходах к политическим институтам и социальным практикам отражали различные философские взгляды, – отмечает Рорти. – Среди людей, симпатизировавших старому порядку, атеисты и материалисты встречались гораздо реже, чем среди сторонников революционных перемен. Но теперь, когда ценности Просвещения безоговорочно приняты во всем западном мире, дело обстоит иначе. В наши дни политика идет впереди, а философия следует за ней по пятам. Сначала выбираются политические взгляды, и лишь потом, да и то если только есть вкус к подобным вещам, начинают искать философскую поддержку»<sup>1</sup>. Люди, разделяющие одни и те же политические убеждения, могут не соглашаться друг с другом по «фундаментальным» вопросам философской теории, а представителям одной и той же интеллектуальной или религиозной традиции ничто не мешает быть политическими антагонистами<sup>2</sup>. Конфликты ценностей, поведенческих установок и благ в современном мире решаются иначе, чем двести или триста лет назад, когда ученое слово имело существенный вес. Сегодня, заключает Рорти, нам остается только «кроить философию по лекалам политики»<sup>3</sup>.

Казалось бы, этот вывод – идея приоритета политической практики над теорией – согласуется с прагматическим пониманием опыта и познания. Однако многие современные прагматисты и близкие к прагматизму мыслители<sup>4</sup> считают иначе. Сначала политика, потом философия? «Идеологи третьего рейха рассуждали похоже», – замечает К.-О. Апель<sup>5</sup>. Как форма организованной практической деятельности, демократическая политика, утверждает Рорти, носит чисто инструментальный и эксперименталистский характер. «Несомненно, так, – соглашается Р. Бернстайн. – Но если принять данное по-

---

<sup>1</sup> Rorty R. Democracy and Philosophy // *Kritika & Kontext*. 2007. № 33. P. 9.

<sup>2</sup> К примеру, Рорти не видит причин, по которым фашист не мог бы быть прагматистом (см.: Rorty R. Philosophy and Social Hope. P. 23).

<sup>3</sup> Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. P. 178.

<sup>4</sup> См., например: Kloppenborg J.T. Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking? // *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture*. P. 105–106; Shusterman R. Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life. P. 80; Moody-Adams M. Theory, Practice, and the Contingency of Rorty's Irony // *Journal of Social Philosophy*. 1994. Vol. 25 (Special Anniversary Issue). P. 222.

<sup>5</sup> Apel K.-O. Diskurs und Verantwortung. – Цит. по: Dussel E.D. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. Amherst: Humanity Books, 1999. P. 123.

ложение *всерьез*, разве не вправе мы ставить вопрос о критериях оценки или стандартах, на основании которых можно было бы судить об “успешности” или “неудачности” эксперимента?»<sup>1</sup> Философия занимается ровно этим.

Либерально-демократическая концепция Рорти вписывается в рамки того направления политической мысли конца XX – начала XXI в., которое с легкой руки Джона Грея получило название «агонального либерализма». Заявляя о своей оппозиции к «апологетическому либеральному фундаментализму», приверженцы этого направления «решительно утверждают главенство политического подхода над... теоретическим». Они признают историческую случайность западной либеральной демократии и гражданского общества, отказываясь считать их универсальными транскультурными образцами. «С точки зрения агонального либерализма, – поясняет Грей, – лояльность всегда будет обращена к конкретной форме общественной жизни, а не к абстрактным принципам, которые могут быть из нее выведены... Не существует объективной (*impartial*) или универсальной точки зрения, на основании которой можно рациональным образом оценить притязания всех культур. Любая точка зрения, какую бы мы ни приняли, обусловлена конкретной формой жизни и соответствующей ей исторической практикой... Данный тезис, по существу, отрицает философскую антропологию Просвещения, утверждая, что человеческая идентичность всегда определяется местными факторами... и никогда не выступает символом человечества в целом, его родовой сущности»<sup>2</sup>. В подтверждение и развитие сказанного Грей приводит известное рассуждение Рорти о случайности самости, языка и сообщества.

Согласно этноцентризму Рорти, идентичность человека определяется исключительно принадлежностью к определенной общине, племени или классу, к той социальной группе, с которой субъект «естественным» образом отождествляет себя – как правило, по контрасту с другими сообществами и

---

<sup>1</sup> *Bernstein R.* The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity. P. 241.

<sup>2</sup> *Gray J.* Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age. L.; N.Y.: Routledge Classics, 2007. P. 118–119.

группами (и чем разительнее и выраженнее этот контраст, тем сильнее «чувство солидарности» и прочнее консенсус внутри сообщества<sup>1</sup>). Универсальной же, «общечеловеческой» морали не существует, как не существует абсолютной истины<sup>2</sup>. Последовательность и категоричность, с которыми Рорти проводит эту мысль, отстаивая свое «трайбалистское»<sup>3</sup>, по выражению К. Нильсена, представление о морали, вызвали критику со стороны либералов. «Утверждая: “Рабство – зло”, хотим ли мы сказать лишь, что не в наших правилах обращаться с людьми как с рабами, что “у нас так не поступают”, или же мы имеем в виду нечто большее?» – задается вопросом У. Кимлика. Единственно корректным Рорти считает первый вариант ответа: когда люди руководствуются *моральными* соображениями, они апеллируют к верованиям и эмоциям, которые разделяют с другими людьми и которые позволяют им сказать: «МЫ так не делаем». Мораль есть не что иное, как выражение наших склонностей, «мы-интенций», в терминологии Уилфрида Селларса<sup>4</sup>. «К сожалению, – возражает Кимлика, – Селларс, к авторитету которого апеллирует Рорти, заблуждался. Утверждая: “Половая дискриминация – зло”, мусульманская женщина где-нибудь в Египте вовсе *не* подразумевает: “У нас так не поступают”. Как раз наоборот, она говорит об этом потому, что в ее стране поступают именно так»<sup>5</sup>. Впрочем, Рорти допускает возможность частичного (этически мотивированного) уклонения от принятых норм и ценностных установок, когда индивид, в силу определенных причин, отказывается «думать как все» и перестает идентифицировать себя с сообществом *X*, к которому принадлежит *a nativitate*. Это уклонение с необходимостью прини-

---

<sup>1</sup> Ср.: *Муфф III*. Политика и политическое / Пер. с англ. И. Мюрберг // Политико-философский ежегодник. Вып. 1. М.: ИФ РАН, 2008. С. 94 («В сфере коллективных идентичностей мы всегда имеем дело с созданием “нас”, способных существовать только через противопоставления себя “им”»).

<sup>2</sup> См.: *Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity*. P. 191. Ср.: «Любая мораль, в том числе мораль современного либерализма, несмотря на универсальность ее требований, представляет собой мораль определенной социальной группы, мораль, которая включена в жизнь и историю этой группы и является результатом этой жизни и истории. На самом деле, мораль не существует вне реальных и возможных социальных воплощений, и то, чем она может стать, определяется ее социально определенными формами» (*Макинтайр А.* Ницше или Аристотель? Беседа с Дж. Боррадори / Пер. с англ. О. Назаровой // *Американский философ*. С. 173).

<sup>3</sup> *Nielsen K.* Can There Be Progress in Philosophy? // *Metaphilosophy*. 1987. Vol. 18. № 1. P. 26.

<sup>4</sup> См.: *Rorty R.* Objectivity, Relativism, and Truth. P. 200.

<sup>5</sup> *Kymlicka W.* Liberalism, Community, and Culture. Oxford: Clarendon Press, 1989. P. 65–66.

мает форму апелляции к нормам и ценностям *другого*, реального или вымышленного сообщества *Y*, к которому индивид *хотел бы* принадлежать. Одна политическая лояльность (или «совокупность лояльностей»<sup>1</sup>) уступает место другой – так это понимает Рорти, и понимает ошибочно, по мнению Кимлики. «Разумеется, мусульманская женщина вправе сослаться на практику сообщества, к которому она не принадлежит, как на моральный пример, однако ее утверждение о недопустимости дискриминации не будет означать: “ОНИ (представители сообщества *Y*) так не делают”. Если она перестанет ссылаться на сообщество *Y* (представим, что ситуация с гендерным равенством там изменилось в худшую сторону) и выберет в качестве образца сообщество *Z*, значение ее утверждения останется прежним. Оно не будет означать: “Представители *Z* так не делают”... Любую семантическую теорию, доказывающую обратное, следует считать ложной»<sup>2</sup>. В схожем ключе рассуждает американский социальный философ и политолог Н. Герас. Новейший культурный релятивизм, отмечает он, лишает жертв политического насилия самого действенного аргумента в отстаивании человеческого достоинства и гражданских прав – апелляции к объективным реалиям, к *фактическому положению дел*. Ведь понятие «объективного» изначально проблематизировано антифундаменталистской иронией Рорти, как и понятие «должного». Единственная возможность, которую оставляет такая либеральная политическая стратегия дискриминируемым членам общества, нуждающимся в сочувствии и защите, – предложить свое описание ситуации, которое будет считаться равноценным с описаниями, предлагаемыми другими членами общества, в том числе теми, кто рассматривает данную ситуацию как социально приемлемую или даже желательную<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Rorty R. Philosophy as Cultural Politics. P. 45.

<sup>2</sup> Kymlicka W. Liberalism, Community, and Culture. P. 66. Ср.: Putnam R.A. Rorty's Vision: Philosophical Courage and Social Hope // Putnam H., Putnam R.A. Pragmatism as a Way of Life: The Lasting Legacy of William James and John Dewey. P. 101–102.

<sup>3</sup> См.: Geras N. Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty. L.: Verso Press, 1995. P. 132–133. Ср.: Lipkin R.J. Pragmatism – the Unfinished Revolution: Doctrine and Reflective Pragmatism in Rorty's Social Thought // Tulane Law Review. 1993. Vol. 67. № 1561. P. 1600–1605.



По мнению Рорти, верность своим убеждениям при осознании их относительности, культурной и исторической обусловленности отличает «ироника» как цивилизованного человека от варвара. «Требовать большего, – приводит философ слова И. Берлина, – вероятно, глубокая и неустранимая метафизическая потребность, но позволять ей определять наши действия – симптом столь же глубокой и куда более опасной нравственной и политической незрелости»<sup>1</sup>. Либеральная демократия с ее «случайными» ценностями и идеалами стоит того, чтобы за нее умереть, говорит Рорти<sup>2</sup>. «Может показаться странным, – саркастически замечает У. Майклз, – что Рорти и Шлезингер готовы скорее пожертвовать жизнью во имя своих убеждений, чем искать подтверждения истинности последних, но такова отличительная особенность всякого националистического мышления»<sup>3</sup>. Критикам «трайбализма» Рорти, его культурного «релятивизма»<sup>4</sup> и «империализма»<sup>5</sup> можно было бы возразить (как это делает, в частности, Э. Лаклау в очерке о «постмодернистском буржуазном либерализме»), что историцистский подход к обоснованию этико-политических практик обладает известными преимуществами перед метафизической разновидностью морального реализма и универсализма. Во-первых, историцизм ведет к освобождению: если вы понимаете, что мир в его нынешнем виде не «окончателен», но развивается, что социальный порядок не установлен раз и навсегда, но трансформируем, вы менее склонны к конформизму и резиньяции. Состояние, в котором вы пребываете, не неизбежно; ваше будущее – в ваших руках. Во-вторых, осознание историчности и ненадежности ценностей современных западных демократий делает

---

<sup>1</sup> *Berlin I.* Four Essays on Liberty. Oxford: Oxford University Press, 1969. P. 172. Ср.: «Наша общая творческая задача – научиться жить ... без абсолютов, с сознанием нашей неискоренимой случайности, неопределенности, двойственности; признавая это, однако, мы должны быть готовыми к тому, чтобы занять и защищать ответственные позиции, до конца оставаясь приверженными своему выбору» (*Bernstein R.* The Resurgence of Pragmatism // *Social Research*. 1992. Vol. 59. № 4. P. 838–839).

<sup>2</sup> Ср.: *Schlesinger A.M.* The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society. N.Y.: W.W.Norton, 1998. P. 146–147.

<sup>3</sup> *Michaels W.B.* The Shape of the Signifier. Princeton: Princeton University Press, 2004. P. 45. Ср.: *Bilbig M.* Nationalism and Richard Rorty: The Text as a Flag for Pax Americana // *New Left Review*. 1993. № 202. P. 78.

<sup>4</sup> *Wolin R.* Richard Rorty in Retrospect // *Dissent*. 2010. Vol. 57. № 1. P. 76.

<sup>5</sup> *Putnam H.* Reply to Richard Rorty // *The Philosophy of Hilary Putnam*. P. 887.

приверженных им либералов более чуткими к «внешним» факторам и тенденциям, угрожающим демократическому укладу, более ответственными и мобилизованными, готовыми защищать свои интересы, гражданские права и свободы. «Историцизм, таким образом, поддерживает тех, кто убежден в [демократических] ценностях. Что касается тех, кто в них не убежден, то ни один рационалистический довод не окажет на них влияния»<sup>1</sup>.

Сущность нравственного прогресса, согласно воззрениям Рорти, состоит не в «подведении отдельных желаний под всеобщие обязательства или же подчинении эмоций рациональному контролю, [как полагали] Платон и Кант», а в способности «отожествлять себя со все возрастающим кругом людей и доверять этим людям»<sup>2</sup>. Воображение – «лучшее орудие морального совершенствования»<sup>3</sup>, «движущая сила... прогресса»<sup>4</sup>. Подлинная солидарность, отмечает Рорти, обеспечивается нашей «способностью рассматривать все больше и больше традиционных различий (племенных, религиозных, расовых, обрядовых и пр.) как несущественных по сравнению со сходствами, касающимися боли и унижения, – нашей способностью замечать других и воспринимать их как “своих”, “одних из нас”, вне зависимости от того, похожи они на нас или нет»<sup>5</sup>. «Справедливость как более широкая лояльность» – так называется одна из статей Рорти, и в этом названии схвачена суть его «инклюзивного», по выражению Дж. Райдера<sup>6</sup>, этноцентризма. Документальная повесть, роман, этнографический очерк и иные подобные «социально полезные» (с точки зрения Рорти) жанры расширяют наш кругозор и развивают воображение, делают толерантнее и добрее, «чувствительнее к боли тех, кто не говорит на нашем языке»<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Laclau E. Emancipation(s). P. 123.

<sup>2</sup> Рорти Р. Этика без всеобщих обязанностей. Круглый стол в Институте философии РАН / Пер. с англ. Е. Петровской // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. С. 59.

<sup>3</sup> Rorty R. Dewey, Democracy, and China // Dao: A Journal of Comparative Philosophy. 2003. Vol. 3. № 1. P. 4.

<sup>4</sup> Rorty R. Philosophy as Poetry. P. 11.

<sup>5</sup> Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 192.

<sup>6</sup> Ryder J. Richard Rorty, Contemporary Philosophy, and the Problem of Ethnocentrism // International Journal of Cultural Research. 2011. № 1 (2). P. 119.

<sup>7</sup> Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 94.

Пожалуй, нигде столь явно не обнаруживает себя дихотомичность мышления Рорти (особенность, отмечаемая многими исследователями), как в этих его рассуждениях о справедливости и моральном прогрессе. Философ считает, что во взаимоотношениях с другими людьми каждому индивиду приходится выбирать между двумя ортогональными (якобы единственно возможными) стратегиями, а именно: представлением других такими же, как мы сами (т.е. игнорированием «другости»), либо полным безразличием к человеку, его действительным переживаниям, душевным и физическим страданиям, умонастроениям и потребностям, как будто необходимым условием нашего сострадания и сочувствия является *идентичность нам* страдающего лица. Или мы проходим мимо человека – его словно не существует для нас, – или видим в нем отражение самих себя. Но почему «или – или»? Разве социальное значение «нарративных» жанров – произведений литературы, этнографии, журналистики – не заключается в том, что они учат нас замечать скорее различия, нежели сходства? «Быть может, – рассуждает С. Мендус, – путь к решению многих проблем политики – не в выявлении (или допущении) сходств между людьми, принадлежащими к различным сообществам, а в признании того неудобного факта, что сходства часто отсутствуют. ...Проблема не в том, чтобы жить бок о бок с другими, полагая, что эти другие *похожи* на нас. Проблема в том, чтобы жить с другими, сознавая, что они на нас *не* похожи»<sup>1</sup>. Воображение тем и полезно, что помогает нам воспринять «непохожесть»: поставить себя на место другого, а не другого – на место себя<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Mendus S. "What of Soul Was Left, I Wonder?" The Narrative Self in Political Philosophy // Literature and the Political Imagination / Ed. by J. Horton, A.T. Baumeister. L.: Routledge, 1996. P. 61, 66. Ср.: Voparil C.J. Richard Rorty: Politics and Vision. Lanham: Rowman & Littlefield, 2006. P. 89–91; Bickford S. Why We Listen to Lunatics: Antifoundational Theories and Feminist Politics // Hypatia. 1993. Vol. 8. № 2. P. 106–107.

<sup>2</sup> Сколь бы космополитично ни был настроен либеральный ироник Рорти, он ни на секунду не сомневается в превосходстве образа жизни и ценностей «богатых североатлантических демократий» перед остальными культурами. В одном из интервью Рорти заметил: «Они (восточные культуры – *И.Д.*) застряли на стадиях развития, которые Запад давно миновал. В этих странах по-прежнему ущемляются права женщин, гражданское общество только начинает формироваться и т.д. Мы не можем не думать о них как об отсталых». И далее он высказывает сомнение в самой возможности диалога «на равных» между Западом и Востоком. «Я не знаю успешных примеров такого культурного диалога, – в лучшем

С чего начинается либерализм, в представлении Рорти? С уважения к личности и отвращения к насилию. «Либералом» Рорти называет человека, не приемлющего жестокости и уклоняющегося от причинения боли кому бы то ни было, в какой бы то ни было форме<sup>1</sup>. Западного либерального ироника («честного, толерантного, добросердечного...»<sup>2</sup>) «объединяет с остальным человечеством не общий язык, а только чувствительность к боли, и особенно к такой разновидности боли, отличающей людей от животных, как унижение»<sup>3</sup>. И это все? – удивляется С. Брэкберн. В избегании боли и в сострадании к ближнему нет ничего специфически либерального! Людей, получающих удовольствие от жестокости, среди политических консерваторов не так уж и много<sup>4</sup>. Юм<sup>5</sup>, Монтень<sup>6</sup> и другие далекие от либерализма мыслители были согласны в том, что жестокое обращение с существом, способным испытывать боль и страдать, является *suntum malum*, худшим из человеческих злодеяний. «Вправе ли мы утверждать, на этом основании, что Юм и Монтень либералы? Если да, кто же, за вычетом персонажей подобных де Саду, не либерал?»<sup>7</sup> Физические страдания, голод, боль ощущаются одинаково всеми людьми, констатирует Рорти. Боль «просто *имеется*, ...без необходи-

---

случае, все сводится к ритуальному обмену любезностями. Ни один западный мыслитель, насколько мне известно, до сих пор не объяснил, чему именно Запад мог бы или должен был бы научиться у не-Запада» (*Kremer A. An Interview with Richard Rorty // Self and Society: Central European Pragmatist Forum. Volume 4 / Ed. by A. Kremer, J. Ryder. Amsterdam; N.Y.: Rodopi Press, 2009. P. 234*). Постсовременный либерализм Рорти, отмечает Дж. Грей, как и постмодернизм вообще, «хотя и стремится избавиться от свойственных модернистскому гуманистическому проекту притязаний на поиск оснований, сохраняет свойственное Западу понимание Современности как приближения всех культур к западному образцу. ...Это – неисторическая и недоказуемая идея» (*Gray J. Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age. P. 257–258*). Грей также указывает на некорректность «смещения Соединенных Штатов, Франции и Британии в рамках одной категории “североатлантических демократий”». «На самом деле эта категория не выражает ничего особо значительного, но скорее гипостазировывает союзы, возникшие после Второй Мировой войны, которые теперь распадаются наряду со многими другими элементами послевоенного устройства» (*Ibid. P. 259*).

<sup>1</sup> См.: *Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. XV*.

<sup>2</sup> *Rorty R. Philosophy as Cultural Politics. P. 193*.

<sup>3</sup> *Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 92*. Ср.: *Shklar J. Ordinary Vices. Cambridge: Harvard University Press, 1984. P. 44; Baier A. Moralism and Cruelty // Ethics. 1993. Vol. 103. № 3. P. 436–437*.

<sup>4</sup> См.: *Blackburn S. Truth: A Guide for the Perplexed. P. 168*.

<sup>5</sup> «Если... гневные аффекты доходят до жестокости, они превращаются в наиболее ненавистный из всех пороков» (*Юм Д. Трактат о человеческой природе. Мн.: Попурри, 1998. С. 641*).

<sup>6</sup> «Я жестоко ненавижу жестокость, наихудший из пороков» (*Монтень М.Э. де. Опыты / Пер. с франц. Г. Косикова. М.: Правда, 1991. С. 246*).

<sup>7</sup> *Kekes J. Cruelty and Liberalism // Ethics. 1996. Vol. 106. № 4. P. 835*. См. также: *Soper K. Richard Rorty: Humanist and/or Anti-Humanist? // Richard Rorty: Critical Dialogues. P. 122–124*.

мости быть классифицированной или интерпретированной каким-либо способом»<sup>1</sup>. Но согласиться с этим – значит признать, что существует такая вещь, как человеческая природа, *Wesen des Menschen*<sup>2</sup>. Это нечто универсальное, антропологически фундаментальное и сохраняющееся в неизменности, возможность чего как раз *отрицается* Рорти<sup>3</sup>: нечто такое во внедискурсивной реальности, что не исчезает с переключением лингвистического гештальта, с замещением одного культурного словаря другим, с переходом от старого описания к новому. Связывая позитивные перспективы западной демократии с минимизацией человеческого насилия и максимизацией сострадания, Рорти, по выражению Ж.Б. Элштейн, «контрабандой протаскивает» в свою культуралистскую теорию философский универсализм<sup>4</sup>. Он нарушает им самим установленное для прагматизма ограничение.

Итак, социальный прогресс, с точки зрения Рорти, заключается в «эскалации солидарности». Мы настолько политически зрелы и нравственно развиты, насколько широк «круг тех, кого мы считаем “своими”»<sup>5</sup>. Наша лояльность, однако, не безгранична, она не может расширяться по экспоненте, отмечает философ. Если нет «других» (кого-то, о ком можно сказать «они»), нет и «нас». Чувство солидарности, если бы оно распространилось на всех людей, живущих на планете, утратило бы идентификационную и мотивационную силу. Это чувство, пишет Рорти, «гораздо сильнее, когда “мы” – те, с кем мы выражаем свою солидарность – означает нечто меньшее и более ло-

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. P. 184.

<sup>2</sup> Родовая сущность человека (*нем.*).

<sup>3</sup> Когда во время одной из дискуссий Рорти спросили, как бы он поступил, оказавшись в положении пленника на острове каннибалов, – какие аргументы использовал бы в разговоре с враждебно настроенными аборигенами, чтобы спасти жизнь, – он ответил: «Никакие. Никому не удастся убедить жителей острова не делать того, к чему они привыкли в своей культуре. Апеллировать к их природной человечности бесполезно, потому что у людей нет природы» (Rorty R. *An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*. N.Y.: Columbia University Press, 2011. P. 24).

<sup>4</sup> *Elshstain J.B.* Don't Be Cruel: Reflections on Rortyan Liberalism // Richard Rorty / Ed. by C. Guignon, D.R. Hiley. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 143. Ср.: *Shusterman R.* Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art. P. 258–259; *Freeman M.* Speaking about the Unspeakable: Genocide and Philosophy // *Journal of Applied Philosophy*. 1991. Vol. 8. № 1. P. 8; *Phillips H.E.* The Ironist's Utopia: Can Rorty's Liberal Turnip Bleed? // *International Philosophical Quarterly*. 1992. Vol. 32. № 3. P. 364–367; *Critchley S.* Deconstruction and Pragmatism: Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal? // *Deconstruction and Pragmatism*. P. 26–27; *Soper K.* Richard Rorty: Humanist and/or Anti-Humanist? // *Richard Rorty: Critical Dialogues*. P. 122–124.

<sup>5</sup> Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 45.

кальное, чем человеческая раса»<sup>1</sup>. И далее поясняет: «Разве мы [либералы – И.Д.] говорим, что чернокожим безработным, проживающим в американских городах, нужно помочь потому, что они наши человеческие собратья (fellow human beings)? Можно, конечно, сказать и так, однако было бы гораздо убедительнее, как с моральной, так и с политической точки зрения, описать их как наших *соотечественников, американцев*, – указать на возмутительность и недопустимость положения, когда *американец* вынужден жить без надежды»<sup>2</sup>. Споры нет, соглашается С. Каутц, чувство солидарности сильнее, когда оно связывает представителей одного и того же сообщества (племени, рода, этноса), но верно и другое: «гораздо легче отказать человеку в праве считаться “одним из нас” (в силу того или иного бросающегося в глаза различия), чем отказать человеку в праве считаться человеком»<sup>3</sup>. «Быть американцем» – значит придерживаться определенных нравственных установок и убеждений; к числу последних относится убеждение в том, что все люди, как записано в Декларации независимости, «созданы равными» – все *люди*, а не все *американцы* или *англосаксы*<sup>4</sup>.

О метафизической ненадежности либерализма с его манифестами, декларациями и кодексами, о зыбкости западной демократии, с которой «может случиться всякое», Рорти рассуждает в 8-й главе «Случайности, иронии и солидарности», содержащей философский анализ антиутопии Дж. Оруэлла «1984». Одиозный партийный функционер, сотрудник полиции мыслей О’Брайен – центральная фигура заключительной части романа Оруэлла – олицетворяет все то, что находится в антитезе к либеральной идее Рорти. Для О’Брайена и ему подобных контролируемая жестокость и страх, порождает

---

<sup>1</sup> Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 191.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Kautz S. Liberalism and Community. Ithaca: Cornell University Press, 1995. P. 104.

<sup>4</sup> Ibid. P. 105. О постепенном смещении Рорти от узко понимаемого этноцентризма к этическому универсализму (или «моральному идеализму», как он определяет это в статье “Who Are We? Moral Universalism and Economic Triage” (Diogenes. 1996. Vol. 44. P. 10)) см.: Hollinger D.A. How Wide the Circle of the “We”? American Intellectuals and the Problem of the Ethnos since World War II // American Historical Review. 1993. Vol. 98. № 2. P. 323–328. Подробнее см.: Rorty R. Philosophy and Social Hope. P. 79; Idem. Response to Norman Geras // Richard Rorty: Critical Dialogues. P. 174; Richard Rorty to Anindita Balslev // Balslev A.N. Cultural Otherness: Correspondence with R. Rorty. P. 71.

мый ею, – не социальное зло, а, напротив, инструментальное благо, полезное средство целерационального воздействия на сознание человека. С помощью этого средства можно лишить коллективного обывателя способности трезво мыслить, заставить поверить в существование несуществующего и в возможность невозможного – в то, что война это мир, свобода – рабство, а незнание – сила. Можно растоптать человека, «расколоть на кусочки его сознание, а затем сложить заново, придав нужную форму»<sup>1</sup>. Единственное, чего нельзя сделать – отменить «прописные истины», за которые, как утопающий за соломку, хватается жертва О’Брайена Уинстон Смит: «Камни – твердые, вода – мокрая, предмет, лишенный опоры, устремляется к центру Земли... Свобода – это возможность сказать, что дважды два – четыре»<sup>2</sup>. Согласно интерпретации Рорти, принципиальным для Оруэлла является не вопрос об *истинности* высказываемых Уинстоном убеждений (соответствует ли действительности, что камни твердые, что  $2 \times 2 = 4$ , что Океания заключала союз с Евразией и т.д.), а только вопрос о праве индивида на собственное суждение. Тоталитаризм посягает на нашу свободу мысли и слова, на *право* думать и говорить, что же касается *содержания* наших мыслей и слов – оно не имеет существенного значения. Интеллектуальная и лингвистическая свобода превыше всего: если мы о ней позаботимся, истина позаботится о себе сама. «Не важно, – пишет Рорти, – истинно ли утверждение “два плюс два равняется четырем”, и еще менее важно, “субъективна” эта истина или “объективна”... Важно, чтобы вы могли высказать то, во что верите, не опасаясь расправы. Иными словами, важна возможность говорить с другими людьми о том, что кажется истинным, а не о том, что истинно на самом деле»<sup>3</sup>. Так *случилось*, что Уинстон придерживается убеждения, что два плюс два равняется четырем (а не пяти или двадцати двум); так *случилось*, что его мнение расходится с мнением партии. О’Брайен добивается, чтобы Уинстон Смит отказался от этого

---

<sup>1</sup> Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 177.

<sup>2</sup> Оруэлл Дж. 1984 / Пер. с англ. В. Гольшева. М.: АСТ, 2019. С. 83.

<sup>3</sup> Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 176.

убеждения не потому, что оно соответствует действительности, а потому, что оно *его*, разъясняет Рорти. «Истина и ложь – вне игры (drop out)»<sup>1</sup>.

Насколько такая интерпретация «1984» расходится с авторским замыслом, можно судить по следующему пассажиру, часто цитируемому в исследованиях об Оруэлле: «Если ты в меньшинстве – и даже в единственном числе, – это не значит, что ты безумен. Есть правда и есть неправда, и, если ты держишься правды, пусть наперекор всему свету, ты не безумен... Он уснул, бормоча: “Здравый рассудок – понятие не статистическое”, – и ему казалось, что в этих словах заключена глубокая мудрость»<sup>2</sup>. *С точки зрения Оруэлла*, иррационален не тот, кто верит в объективную истину вопреки «солидарному» заблуждению *cultural peers*, а тот, кто ищет согласия с большинством, закрывая глаза на факты, не замечаемые другими. *С точки зрения Рорти*, все ровно наоборот. Он рассуждает так, как если бы разум действительно был «понятием статистическим»: решает мнение большинства, а апелляция к объективной действительности – не более чем риторическая уловка бегущего от истории и случайности метафизического капитулянта. Тоталитаризм, пишет Оруэлл, «изолирует личность... от внешнего мира, чтобы замкнуть ее в искусственной среде, лишив возможности сопоставлений»<sup>3</sup>, он «требуется непрерывного переписывания прошлого и в конечном счете, вероятно, потребует отказа от веры в существование самой объективной истины»<sup>4</sup>. Именно этого требует от ироника либеральная постфилософия Рорти: отбросить понятие объективности (а заодно различение истинного и ложного) и перейти к разговору о полезных «метафорах, метонимиях, антропоморфизмах» (Ницше), образующих конечный словарь изолированного от внешнего мира интеллектуального и политического сообщества. «Концепция истины и реальности, представленная в “1984”, есть не что иное, как высшая форма прагма-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 179.

<sup>2</sup> Оруэлл Дж. 1984. С. 221.

<sup>3</sup> Оруэлл Дж. Литература и тоталитаризм / Пер. с англ. А. Зверева // Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет / Сост. В. Муравьев. М.: Прогресс, 1989. С. 245.

<sup>4</sup> Оруэлл Дж. Подавление литературы / Пер. с англ. В. Скороденко // Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. С. 278.



тизма, – отмечает Э. Фромм в послесловии к роману Оруэлла. – Автор четко показывает, что в обществе, в котором отсутствует понятие истины как объективного суждения о реальности, любой человек, относящийся к меньшинству, может по праву считать себя полоумным»<sup>1</sup>. В борьбе с метафизическим реализмом либеральный ироник Рорти и оруэлловский О’Брайен – по одну сторону баррикад. Их представления о реальности, аргументы в полемике с теоретическим оппонентом и выводы на удивление схожи. «Действительность вам представляется чем-то объективным, внешним, существующим независимо от вас, – вразумляет О’Брайен Уинстона. – ...Когда, обманывая себя, вы думаете, будто что-то видите, вам кажется, что все остальные видят то же самое. Но говорю вам, Уинстон, действительность не есть нечто внешнее. Действительность существует в человеческом сознании, и больше нигде»<sup>2</sup>. «Ничто не может служить основанием наших практик, – соглашается антирепрезентационист Рорти, – ничто не легитимирует их и ничто не свидетельствует о том, что они соответствуют реальности как она есть»<sup>3</sup>. О’Брайен: «Вы воображаете, будто существует нечто, называемое человеческой натурой, и она возмутится тем, что мы творим, – восстанет. Но человеческую натуру создаем мы. Люди бесконечно податливы»<sup>4</sup>. Рорти: «Ни мировая реальность, ни человеческий род не имеют никакой “сущности” или “природы”»<sup>5</sup>; «Грандиозные различия между человеческими обществами прошлого и настоящего демонстрируют исключительную гибкость нашего вида»<sup>6</sup>. О’Брайен: «Кто управляет настоящим, тот управляет прошлым»<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> *Fromm E. Afterword // Orwell G. 1984. N.Y.: New American Library, 1961. P. 263.*

<sup>2</sup> *Оруэлл Дж. 1984. С. 253.*

<sup>3</sup> *Rorty R. From Logic to Language to Play // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. 1986. Vol. 59. № 5. P. 752 или 753.*

<sup>4</sup> *Оруэлл Дж. 1984. С. 275.*

<sup>5</sup> *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty. P. 83.*

<sup>6</sup> *Рорти Р. Вспоминая Джона Дьюи и Сиднея Хука / Пер. с англ. В. Кувакина, А. Митрофановой // Прагматический натурализм в американской философии / Ред. П. Куртц. М.: РГО, 2003. С. 52.*

<sup>7</sup> *Оруэлл Дж. 1984. С. 252.*

Рорти: «Любая... история пишется победителями»<sup>1</sup>. Герои Оруэлла и Рорти определенно нашли бы общий язык друг с другом<sup>2</sup>.

Рорти – не консерватор, его «буржуазный» этноцентризм не сводится, вопреки мнению критиков «слева»<sup>3</sup>, к апологии демократии англосаксонского образца. Философ признает наличие серьезных социальных конфликтов и противоречий (межэтнических, религиозных, политических) в западном обществе и даже прогнозирует их обострение. Он не идеализирует современное американское общество, не пытается представить его островком социального благоденствия в мировом океане зла и насилия. Напротив, он пишет об «упадке страны», которая «в любой момент может скатиться в фашизм», подмечает угрозу «бразилианизации» североамериканского континента, усугубления социального и имущественного расслоения<sup>4</sup>, критикует Республиканскую партию США, контролируруемую «жадными циничными олигархами», и «ястребов» Пентагона, развязавших войну в Ираке<sup>5</sup>, сравнивает президента Буша-младшего с Гитлером<sup>6</sup>, предсказывает «неизбежный конец американского экономического и военного доминирования»<sup>7</sup> («XXI в. будет веком Китая, а не Америки»<sup>8</sup>), говорит об опасности глобальной экологической

---

<sup>1</sup> *Rorty P.* Историография философии: четыре жанра. С. 99.

<sup>2</sup> См. подробнее: *Conant J.* Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell // *Rorty and His Critics*. P. 268–342; *Williams B.* Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy. Princeton: Princeton University Press, 2002. P. 146–148; *Johnson P.* Moral Philosophers and the Novel: A Study of Winch, Nussbaum and Rorty. Basingstoke: Macmillan, 2004. P. 128–144; *Diamond C.* Truth: Defenders, Debunkers, Despisers // *Commitment in Reflection: Essays in Literature and Moral Philosophy* / Ed. by L. Toker. N.Y.: Garland, 1994. P. 195–221.

<sup>3</sup> См.: *Allen J.* Rationality, Relativism, and Rorty // *South African Journal of Philosophy*. 1992. Vol. 11. P. 52–61; *Comay R.* Interrupting the Conversation: Notes on Rorty // *Telos*. 1986. Vol. 69. P. 119–130; *Ramberg B.* Strategies for Radical Rorty // *Meta-Philosophie: Reconstructing Philosophy?* / Ed. by J. Couture, K. Nielsen. Calgary: University of Calgary Press, 1993. P. 223–246; *Brakel J.van, Saunders B.* Moral and Political Implications of Pragmatism // *Journal of Value Inquiry*. 1989. Vol. 23. № 4. P. 259–274; *West C.* The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. P. 206; *Bernstein R.* The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity. P. 249; *Lentricchia F.* Criticism and Social Change. Chicago: University of Chicago Press, 1983. P. 19; *Culler J.* Framing the Sign: Criticism and Its Institutions. Norman: University of Oklahoma Press, 1988. P. 55; *McBride W.L.* The Contingency of Style // *The Philosophy of Richard Rorty*. P. 516–518.

<sup>4</sup> *Rorty R.* Philosophy and Social Hope. P. 17, 231, 234.

<sup>5</sup> *Rorty R.* Fighting Terrorism with Democracy // *Nation*. 2002. Vol. 275. № 13. P. 11, 13.

<sup>6</sup> Last Words from Richard Rorty. An Interview // *The Progressive*. 2007. Vol. 71. № 8. P. 15.

<sup>7</sup> *Rorty R.* Humiliation or Solidarity? The Hope for a Common European Foreign Policy // *Dissent*. 2003. Vol. 50. № 4. P. 24.

<sup>8</sup> Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty. P. 103.

катастрофы<sup>1</sup> и ядерного коллапса<sup>2</sup>. «В целом, я пессимистично смотрю в завтрашний день, – признается Рорти в беседе с Дж. Ваттимо. – Демократия по настоящему работает только там, где имеет место рост и распространение богатства, где преодолевается разрыв между имущими и неимущими. Так произошло в некоторых небольших североевропейских странах, вроде Голландии и Норвегии, и в какой-то мере происходило в Соединенных Штатах в 1950–60-х. Но в 1973 году, с первым нефтяным кризисом, все поменялось. С тех пор мы стали более расколотой и своекорыстной страной»<sup>3</sup>.

Один из возможных сценариев будущего Америки представлен в философско-публицистическом очерке Рорти «Триумф братства», опубликованном в 1996 г. в “New York Times Magazine”. В этой своеобразной антиутопии повествуется о новой великой депрессии, в середине 2010-х гг. обрушившей экономику США и приведшей к гражданской войне, а затем – диктатуре, длившейся около 30 лет. В середине XXI века страна возродилась к демократии и устойчивому развитию благодаря либертарианской политике правительства реформаторов. Американцы отказались от идеи национальной исключительности и претензий на мировое господство. Миссия экономического и культурного гегемона перешла к Европе, избежавшей, волею исторических судеб, политических катаклизмов<sup>4</sup>.

При всем футурологическом пессимизме и критическом отношении к *Realpolitik*, Рорти, как видно из этого очерка, остается патриотом своей страны, философом социальной надежды. Он верит в «Америку братства и милосердия»<sup>5</sup>, но это вера не шовиниста, а либерально настроенного ироника-космополита, сознающего историческую случайность собственной политической и нравственной идентичности. В своих поздних работах Рорти проводит мысль о контингентности и изменчивости *любых* форм культуры (включая

---

<sup>1</sup> Richard Rorty to Anindita Balslev // *Balslev A.N.* Cultural Otherness: Correspondence with R. Rorty. P. 43.

<sup>2</sup> Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty. P. 160.

<sup>3</sup> Rorty R., Vattimo G., Zabala S. What Is Religion's Future After Metaphysics? // Rorty R., Vattimo G. The Future of Religion. P. 73.

<sup>4</sup> Rorty R. Fraternity Reigns // *New York Times Magazine*. 28 September 1996. P. 155–158.

<sup>5</sup> Rorty R. Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America. P. 16.

современную конституционную демократию), необходимости их постоянного совершенствования – переописания. Культурный изоляционизм и консерватизм неприемлемы для него по тем же причинам, что и расовая или гендерная дискриминация, религиозная нетерпимость и ксенофобия.

Р. Бернстайн, Б. Аллен, Р.А. Патнэм и другие комментаторы говорят о парадоксальности этноцентризма Рорти – «этноцентризма “мы-сообщества” (“мы, либералы”)), посвятившего себя саморасширению и созданию все более инклюзивного и пестрого этноса; это “мы” тех людей, которые были воспитаны в недоверии к этноцентризму»<sup>1</sup>. Дискриминация по национальным, религиозным, гендерным и т.д. признакам недопустима, заявляет Рорти, потому что противоречит базовым принципам *западной* демократии и культуры. «Именно в традиции *нашего* общества, – пишет он, – защищать слабых и униженных, изгнанных и обездоленных, всех нуждающихся в сочувствии и в восстановлении попранного достоинства. На этот иудео-христианский элемент в нашей традиции с благодарностью и надеждой уповают подобные мне атеисты, которые хотели бы сохранить различия, существующие между кантовцами и гегельянцами, чисто философскими (*merely philosophical*). Представление о реальности таких вещей, как “естественные права человека” и “врожденная нравственность”, так же мало относится к очерченной здесь практической проблеме, как решение вопроса о существовании (или несуществовании) Бога, – полагаю даже, *никак* не относится»<sup>2</sup>.

Нам *просто повезло*, говорит Рорти. Это «счастливая историческая случайность»<sup>3</sup>, что мы живем в *наше* время и являемся частью *нашего* (свободного, открытого, толерантного) общества. *Они* – немецкие фашисты, китайские хунвейбины, сербские националисты («плохие парни тоже умеют

---

<sup>1</sup> Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 198.

<sup>2</sup> Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. P. 202. Ср.: «Характерной особенностью нашего национализма является интернационализм» (Kallen H.M. Culture and Democracy in the United States. N.Y.: Boni and Liveright, 1924. P. 132).

<sup>3</sup> Rorty R. Response to Jürgen Habermas // Rorty and His Critics. P. 61.

быть солидарными»<sup>1)</sup> – не глупее, а просто *несчастнее* нас. Судьба оказалась менее благосклонна к ним и более благосклонна к нам<sup>2</sup>.

Каков, однако, эпистемический статус данной оценочной пропозиции? Те, кого Рорти называет «плохими парнями», сами себя несчастными, разумеется, не считают. Напротив, каждый национал-шовинист и культурный фундаменталист чувствует себя превосходно в своей ипостаси. Будет ли «мне повезло» в устах этого человека эпистемически равноценным «мне повезло» в устах космополита Рорти или интернационалиста Каллена? Очевидно, нет. Сказать «нам повезло, что наш этноцентризм основан на недоверии к самому себе», может только тот, кто признает истину антиэтноцентризма, т.е. де-факто *является* антиэтноцентристом. Даже если на словах он отрицает это.

Либеральный ироник, как человек критически мыслящий, не склонен приукрашивать окружающую действительность. Он вполне допускает, что был «заброшен» в чужое сообщество, обучен чужой, некорректной языковой игре. Он «радикально и беспрестанно сомневается в конечном словаре, которым пользуется»<sup>3</sup>. Экзистенциальная ситуация, в которой находит себя ироник, воспринимается им как сомнительная и подлежащая «урегулированию». Но как он пришел к этой мысли? Какова психологическая природа интеллектуальной тревоги ироника? Наконец, *что именно* его беспокоит? Если мы не располагаем транскультурным критерием адекватности нашей картины мира и словаря (и не ищем его, полагая, что такого критерия не существует, как не существует *правильного* языка), – нам не о чем беспокоиться! Откуда происходит «забота» ироника, этого вечного *homo dubitans*, его колебания, волнения, страхи? Многие люди, действительно, сомневаются в словарях, которыми пользуются. Но тревожит их именно то, что ироника, каким его изображает Рорти, менее всего должно волновать – возможность метафизической ошибки. «Выбирая конечный словарь, ироник руководствуется какими угод-

---

<sup>1</sup> Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty. P. 61.

<sup>2</sup> См.: *Rorty R. Philosophy and Social Hope*. P. 15; *Idem. Dewey, Democracy, and China // Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 2003. Vol. 3. № 1. P. 2.

<sup>3</sup> *Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity*. P. 73.

но соображениями, только не желанием обнаружить истину. Он создает, а не находит. ... По ту сторону ностальгии по достоверности, которую он объявляет иллюзией, сомнение утрачивает какой бы то ни было прагматический смысл»<sup>1</sup>. Сам Рорти, по мнению Р. Бернстайна, не имеет морального права позиционировать себя как «ироника», – если, конечно, относиться к иронии *без иронии*, т.е. считать ее чем-то большим, чем просто игрой. В известном абстрактном смысле Рорти-антирепрезентационист сомневается в словаре, которым пользуется, поскольку он признает существование других словарей (и соответствующих «картин реальности») и исключает возможность нейтрального оправдания (*justification*) собственного конечного словаря. Однако теоретический скептицизм подобного рода представляет собой разновидность *квазисомнения*, которое Ч.С. Пирс называет «книжным» (“paper”) и практически бесполезным (а значит, с точки зрения прагматизма, недействительным) сомнением. «Мы не находим даже намека на то, что Рорти хоть раз позволил себе усомниться в преимуществах либеральной демократии, которой он всем сердцем предан. Он просто не допускает мысли о возможной альтернативе ей»<sup>2</sup>. В подтверждение Бернстайн приводит следующее высказывание Рорти: «...Нет *ничего* менее сомнительного, чем ценность тех свобод... которыми пользуются в последнее время наиболее удачливые и богатые общества»<sup>3</sup>. Значит, существует нечто (демократия *et cetera*), «радикальному сомнению» не подлежащее, – нечто такое, возможность чего Рорти не признает.

Бернстайн также обращает внимание на «упрощенное» представление Рорти о западной либеральной культуре как внутренне целостной и гомогенной. В действительности современное общество, демократическое и либеральное *par excellence*, неоднородно, расколото, гетерогенно; «либерализм» – зонтичное понятие, охватывающее чрезвычайно широкий спектр социальных

---

<sup>1</sup> *Schneewind J.B.* Rorty on Utopia and Moral Philosophy // *The Philosophy of Richard Rorty*. P. 492–493.

<sup>2</sup> *Bernstein R.* *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. P. 280.

<sup>3</sup> *Rorty R.* *Contingency, Irony, and Solidarity*. P. 197.

концепций и практик. Рорти же рассуждает так, словно никаких разночтений по поводу того, что значит быть либералом и демократом, не существует<sup>1</sup>. «Он часто употребляет местоимение “мы”: “мы, либералы”, “мы, прагматисты”, “мы, наследники европейской цивилизации”. Хочется спросить, кого конкретно он имеет в виду, кто эти “мы”? Иногда кажется, что самым честным ответом для Рорти было бы: “все, кто думает так же как я”»<sup>2</sup>.

По мнению Р. А. Патнэм, сам концепт «идентичности» как лояльности индивида *определенной* существующей в настоящем традиции, политическому или языковому сообществу, этносу или клану – вводит в заблуждение: «каждый человек фактически принадлежит к более чем одной культуре»<sup>3</sup>. Люди – конечные существа, но эта конечность бесконечно разнообразна. Нельзя быть *только* американцем, или *только* профессором философии, или *только* либерал-демократом. «Как представители какой-то группы, мы можем испытывать недоверие или даже враждебные чувства к тем, кто “не с нами”. Однако это отчуждение может быть снято благодаря нашей одновременной принадлежности к другой социальной группе. Любые ограничения, обусловленные историческими случайностями, преодолимы»<sup>4</sup>. Применительно к современному «жителю Запада» (и значительной части Востока) более правильно говорить об идентичности не *в единственном*, а *во множе-*

---

<sup>1</sup> См.: *Bernstein R. The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity. P. 238–239. Ср.: «[У Рорти] предельно широкое и недифференцированное представление о социуме» (West C. The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. P. 209).*

<sup>2</sup> *Bernstein R. The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity. P. 247.* Не «солидарность» и единомыслие, а характерная для всякой открытой структуры антагонистическая поляризация (диссенсус) является *нормальным* состоянием демократического общества, отмечает в полемике с Хабермасом и Рорти Ш. Муфф. «Специфика либеральной демократии как формы политического устройства заключается в легитимации конфликта» (*Mouffe C. Deconstruction, Pragmatism, and the Politics of Democracy // Deconstruction and Pragmatism. P. 8*). См. также: *Hall D.L. From Loneliness to Solitude: The Pragmatist’s Path to Salvation // Pragmatism, Neo-Pragmatism, and Religion: Conversations with Richard Rorty. P. 199.*

<sup>3</sup> *Putnam R.A. Rorty’s Vision: Philosophical Courage and Social Hope // Putnam H., Putnam R.A. Pragmatism as a Way of Life. P. 98.*

<sup>4</sup> *Detmer D. Rorty on Objectivity and Truth // The Philosophy of Richard Rorty. P. 386. Ср.: Hauerwas S. Christian Existence Today: Essays on Church, World and Living In Between. Durham: Labyrinth Press, 1988. P. 15; Gray J. Enlightenment’s Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age. P. 165–166; Habermas H. Beyond Postmodern Politics. N.Y.: Routledge, 1994. P. 67; Brakel J.van, Saunders B. Moral and Political Implications of Pragmatism // Journal of Value Inquiry. 1989. Vol. 23. № 4. P. 264.*

ственном числе (А. Сен использует термин «плюральная идентичность»<sup>1</sup>). В мире глобализации и мультикультурализма линии, отделяющие одну идентичность от другой, не совпадают с границами между нациями. «Человечество, – отмечает, полемизируя с Рорти, К. Гирц, – не разделено на ясных и понятных “нас”, с которыми мы можем свободно отождествлять себя (сколь бы существенны ни были различия *между* нами), и непостижимых “их”, на место которых мы не в состоянии себя поставить, пусть даже мы и готовы отдать жизнь за их право отличаться от нас. Чтобы встретить чужестранца, не обязательно пересекать Ла-Манш»<sup>2</sup>. Главная проблема этноцентризма, по мнению Гирца, заключается в том, что он препятствует самопознанию и развитию общества, не давая *нам* взглянуть на себя глазами *другого*.

Либерально-демократическая культура, как ее представляет Рорти, является полностью секулярной и «деметафизированной»: она «атеистична настолько, насколько это возможно... в ней нет и следа божественного – ни в форме обожествленного мира, ни в форме обожествленной человеческой самости»<sup>3</sup>. В плюралистическом секулярном обществе во главу угла ставится взаимное уважение и доверие «собеседников» – участников коллективного диалога. Все, что оказывается результатом свободного и открытого обсуждения, признается в таком обществе истинным. Никаких внедискурсивных ограничений, регламентов и запретов так же не существует: «все дозволено (anything goes), если речь идет о словах, а не поступках, о силе убеждения, а не принуждении»<sup>4</sup>. Ограждая сферу публичной политики от негативных воздействий религии и ее идеологических суррогатов, либерализм создает условия для максимально плюралистичной, неискаженной и продуктивной коммуникации<sup>5</sup>.

Если использовать предложенную Ч. Тейлором классификацию политических философий, Рорти с его «либеральной утопией» можно отнести к

---

<sup>1</sup> Sen A. Identity and Violence: The Illusion of Destiny. N.Y.: W.W. Norton and Company, 2006. P. 70.

<sup>2</sup> Geertz C. The Uses of Diversity // Michigan Quarterly Review. 1986. Vol. 25. № 1. P. 112.

<sup>3</sup> Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 45.

<sup>4</sup> Ibid. P. 52.

<sup>5</sup> См.: Ibid. P. 67.



категории «*холистических индивидуалистов*» – приверженцев «того направления мысли, которое вполне осознает (онтологическую) социальную нагруженность людей, но в то же время высоко ценит свободу и индивидуальные различия»<sup>1</sup>. Солидарность понимается американским философом как условие, гарантирующее автономию самости. Либералы «кооперируются» с целью взаимной защиты от проявлений институциональной жестокости и насилия против человеческой личности. Это все, что связывает приватное и публичное, *идиосинкразию* и *чувство сообщества*. «Суть либерального общества состоит в том, чтобы... в максимальной степени облегчать людям достижение их чрезвычайно разнообразных частных целей без нанесения вреда друг другу»<sup>2</sup>. Задача же демократической власти – блюсти оптимальный баланс между частными и коллективными интересами, обеспечивая равенство социальных возможностей и следя за тем, чтобы реализация одним индивидом или группой лиц своих жизненных устремлений не лишала других аналогичного права (принцип Милля: «свобода одного кончается там, где начинается свобода другого»)<sup>3</sup>. «Гомогенные первобытные общества, – поясняет Рорти, – состоят из организмов, чьи верования и желания в значительной степени повторяют верования и желания других. Индивидуалистические сообщества типа Беверли-Хилс в Калифорнии представляют обратную картину... Что же касается идеальных обществ, а именно богатых и свободных социальных демократий, то они выдерживают эту меру полностью. Совпадение и несовпадение убеждений и желаний отдельных людей достигают в них необходимого соответствия»<sup>4</sup>.

Антитеза приватного и публичного, основная дихотомия Рорти, по мнению его оппонентов (в частности, Ж. Деррида, которого Рорти прочиты-

---

<sup>1</sup> *Taylor C.* Philosophical Arguments. Cambridge: Harvard University Press, 1995. P. 185.

<sup>2</sup> *Rorty R.* Essays on Heidegger and Others. P. 196.

<sup>3</sup> См.: *Rorty R.* Philosophy as Cultural Politics. P. 40.

<sup>4</sup> *Rorty P.* Этика без всеобщих обязанностей. Круглый стол в Институте философии РАН // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. С. 58.

вает как сугубо «приватного мыслителя»<sup>1</sup>, а также Р. Шустермана, Т. Маккарти, Ж. Кегли и ряда других авторов<sup>2</sup>, с аргументами которых трудно не согласиться), плохо вяжется с коммунологизмом философа, его постулатом о «вездесущести» социального. Провести водораздел между сферами личного совершенствования и социально-гражданской активности, *бытием-для-себя* и *бытием-с-другими*, довольно непросто. «Индивидуальное самосозидание не только не исключает, но часто предполагает публичное действие, в силу того тривиального факта, что человек – существо социальное»<sup>3</sup>. Наше приватное «Я» в значительной степени является продуктом общественного развития; оно всегда уже социально и не может быть иным, поскольку нуждается в языке для «обретения себя», самопознания и самовыражения. «Все, что составляет содержание нашего жизненного опыта, даже самое сокровенное и интимное в нем, несет отпечаток культурных конвенций, общественных институций и догм, – отмечает Р. Унгер. – Историческое время просачивается в биографическое»<sup>4</sup>. По мнению Р. Шустермана, тезис Рорти о несовместимости приватного самосозидания и публичной социальности представляет собой «ложное следствие глубоко укоренившейся в нашей культуре либеральной идеологии и романтической эстетики»<sup>5</sup>. Первая (идеология) понимает «Я» как сущностно приватное, вторая (эстетика) рассматривает художественное творчество как радикально индивидуалистическое и в большей или меньшей степени асоциальное. Таким образом, между индивидом и обще-

---

<sup>1</sup> См.: *Rorty R. Essays on Heidegger and Others*. P.119–128, и ответ Деррида: *Derrida J. Remarks on Deconstruction and Pragmatism // Deconstruction and Pragmatism*. P. 80–82. См. также: *Roderick R. Reading Derrida Politically (Contra Rorty) // Praxis International*. 1987. Vol. 6. P. 442–449.

<sup>2</sup> См., например: *Mounce H. The Two Pragmatisms: From Peirce to Rorty*. L.: Routledge, 1997. P. 207–209; *McCarthy T. Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge: MIT Press, 1993. P. 35–40; *Shusterman R. Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*. P. 121–122; *Nehamas A. Nietzsche, Aestheticism, Modernity // The Cambridge Companion to Nietzsche / Ed. by B. Magnus, K. Higgins*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 236–238; *Kegley J. Rorty as a Critic, But Not Critical Enough // International Journal of Cultural Research*. 2011. № 1 (2). P. 116–118; *Conway D.W. Taking Irony Seriously: Rorty's Postmetaphysical Liberalism // American Literary History*. 1991. Vol. 3. № 1. P. 202–205.

<sup>3</sup> *Gutting G. Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 60.

<sup>4</sup> *Unger R. The Self Awakened: Pragmatism Unbound*. Cambridge: Harvard University Press, 2007. P. 39.

<sup>5</sup> *Shusterman R. Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*. P. 255.

ством возводится искусственная стена, разрушить которую как раз и пытается прагматизм, акцентирующий значение нормативных практик и языка как средства социальной коммуникации<sup>1</sup>.

Дихотомия частного и публичного имела бы смысл, полагает Э. Лаклау, если бы самореализация автономного индивида происходила в абсолютно нейтральной и изолированной среде, в которой независимые творческие натуры могли бы искать и находить себя, достигая беспрепятственного осуществления собственных экзистенциальных («идиосинкразических») целей. «Такая среда, однако, чистый миф. Современная женщина, стремящаяся к самореализации, неизбежно столкнется с препятствием в виде правил, ориентированных на мужчин и значительно ограничивающих спектр ее *личных* возможностей и потенциально осуществимых желаний. Феминистская борьба, направленная на изменение этих правил, создаст коллективное “мы”, *отличное* от “мы” абстрактного публичного гражданства, а образованное этой борьбой пространство – вспомним лозунг “личное есть политическое” – будет не менее коммунитарным и публичным, чем то, в котором силы, признанные в качестве полноправных политических акторов, разыгрывают свои партии. И то же самое можно сказать о любой борьбе против существующих социальных норм, предрассудков, правил, препятствующих самореализации индивида»<sup>2</sup>. Даже если субъект не чувствует себя ущемленным (когда ничто не мешает его частной самореализации), рекомендуемое Рорти обособление идиосинкразического чревато, как минимум, «интеллектуальной амбидекстрией»<sup>3</sup>, как максимум – шизофреническим раздвоением личности деполитизированного индивида. «Культура, публичная риторика которой была бы иронической, невозможна, – полагает Рорти. – ...Видимо, ирония по своей природе дело частное»<sup>4</sup>. На практике это означает, что либеральный ироник, переступая черту, отделяющую частное от общественного, выходя, так

---

<sup>1</sup> См., например: *Brandom R. Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism // Rorty and His Critics. P. 179.*

<sup>2</sup> *Laclau E. Emancipation(s). P. 120.*

<sup>3</sup> См.: *Rorty R. Philosophy as Cultural Politics. P. 120–121.*

<sup>4</sup> *Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 87.*

сказать, в мир, должен *переставать быть ироником*. Если он приватный ре-лятивист, анархист или нигилист, его слова и поступки в публичном про-странстве ни в коем случае не должны выдавать его подлинные убеждения. (Роскошь искреннего высказывания и общественного служения могут позво-лить себе немногие – например, «те счастливые христиане, для которых лю-бовь к Богу неразрывно связана с любовью к другим человеческим суще-ствам, или революционеры, готовые на все ради достижения социальной справедливости»<sup>1</sup>.) Такая стратегия мимикрии, отмечает С. Кричли, – прямой путь к оправданию политического цинизма и *двоемыслия*<sup>2</sup>: «Не напоминает ли либеральный ироник Рорти Ницше, прячущегося под маской Милля?»<sup>3</sup>

В развитом демократическом обществе, где люди более-менее защище-ны от всяческих проявлений системного произвола и беззакония и только время от времени сталкиваются с «мелкими рутинными трудностями», тре-бующими конкретных мер, совершенствование социальных практик и инсти-тутов, по мнению Рорти, осуществляется поступательно-эволюционным, а не революционным путем, – «посредством убеждения, а не принуждения». Иро-ния революционна, но политически иррелевантна, т.е. относится не к пуб-личной, а преимущественно к приватной активности индивида. Иронические *теоретики* и социальные критики (в отличие от либеральных политиков-*практиков*) – Фуко, Лиотар, Джеймисон, неомарксисты – отказываются при-знавать эту очевидную (для Рорти) истину. «Они предпочитают вести разго-вор скорее о “системе”, чем о специфических общественных практиках и специфических изменениях в этих практиках, – отмечает Рорти. – Риторика их остается скорее революционной, чем реформистской и прагматичной»<sup>4</sup>. Социальный активизм, «деятельный подход к проблемам своей страны, за-

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. 13.

<sup>2</sup> «Зная, не зная... придерживаться одновременно двух противоположных мнений, понимая, что одно исключает другое, и быть убежденным в обоих... забыть то, что требуется забыть, и снова вы-звать в памяти, когда это понадобится, и снова немедленно забыть <...> Это – двоемыслие... А вдруг такой безумный вывих в мозгах на самом деле происходит? – вот что приводило Уинстона в отчаяние» (Оруэлл Дж. 1984. С. 36; 251–252).

<sup>3</sup> Critchley S. *Deconstruction and Pragmatism: Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?* // *Decon-struction and Pragmatism*. P. 25.

<sup>4</sup> Rorty R. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. P. 103.

мещается у них созерцательной установкой. Неучастие в практике порождает теоретические галлюцинации»<sup>1</sup>. Современных марксистов как оппонентов и критиков либерализма Рорти ставит в один ряд с идеологами фашизма. «Не думаю, – пишет он, – что марксизм представляет большую научную ценность, чем так называемая “философия” национал-социализма. Обе доктрины использовались как прикрытие для интеллектуального оправдания злодеяний преступников»<sup>2</sup>. Кратковременное возрождение интереса к учению Маркса, наблюдавшееся в США в середине 1960-х гг., не оказало существенного влияния на общественный и интеллектуальный климат в стране, с удовлетворением констатирует Рорти<sup>3</sup>. Сегодня левые радикалы вроде Ф. Джеймисона, М. Фиска и К. Норриса пользуются в США не большим авторитетом, чем «зафилософствовавшие» (“gotten overphilosophical”) неоницшеанцы М. Фуко и Ж. Деррида, реанимировавшие жанр философско-политической критики буржуазной идеологии, «давно устаревший и выродившийся в самопародию»<sup>4</sup>. Особенно преуспел в деле *Ideologiekritik* Мишель Фуко, который, отмечает Рорти, «в наши дни занял место Маркса»<sup>5</sup>. Ему удалось увлечь интеллектуалов революционной риторикой и спекуляциями о «стратегиях власти», однако французский постструктуралист «не сформулировал никакого политического представления о том, как следует сопротивляться, не предложил никакой программы»<sup>6</sup>. Современным левым, считает Рорти, следует «объ-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 94.

<sup>2</sup> Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty. P. 58.

<sup>3</sup> См.: Ibid. P. 40, 153. Отношение Рорти к самому Марксу, в отличие от марксизма, не столь однозначное. Американский философ ценит Маркса как историста и «гегельянца», восхищается его ранним творчеством, сравнивает «Манифест Коммунистической партии» с Новым заветом, выражая надежду, что обе книги останутся в обязательном списке чтения учащихся колледжей и университетов (см.: Rorty R. Philosophy and Social Hope. P. 202–203).

<sup>4</sup> Rorty R. Thugs and Theorists // Political Theory. 1987. Vol. 15. № 4. P. 569.

<sup>5</sup> Stossel S. The Next Left. A conversation with Richard Rorty // Atlantic Monthly. 1998. April 23. URL: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1998/04/the-next-left/306010/>

<sup>6</sup> Рорти Р. После философии – демократия. Беседа с Дж. Боррадори / Пер. с англ. О. Назаровой // Американский философ. С. 136.

явить мораторий на теорию»<sup>1</sup> и заняться претворением в жизнь практических общественно-значимых инициатив, социальных программ и проектов<sup>2</sup>.

Утопическим идеалом Рорти является «глобальное, космополитичное, демократическое, эгалитарное, бесклассовое и бескастовое общество»<sup>3</sup>, в котором «свободное развитие каждого будет условием свободного развития всех»<sup>4</sup>. Перспектива осуществления этой либеральной утопии представляется Рорти вполне реальной, хотя и не более вероятной, чем перспектива реализации любого другого исторического сценария. Ведь человеческая история не имеет «идеи», предзаданной цели: будущее – лотерея, которую разыгрывают люди. «Утопическое мировое сообщество, которое предначертано Уставом Объединенных Наций и Хельсинкской декларацией прав человека, – не в большей мере является *судьбой* человечества, чем атомный холокост или замена демократических правительств враждующими между собой военными диктаторами»<sup>5</sup>. Отсутствие гарантий, однако, не повод отчаиваться. Чтобы либерально-демократическая утопия претворилась в реальность, нужны практические решения и эксперименты, направленные на совершенствование социальных и лингвистических практик, традиций и институтов. Прагматизм – как «способ мышления» и стратегия жизнедеятельности – лучше всего от-

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. P. 91.

<sup>2</sup> Подробнее см.: Rorty R. *Intellectuals in Politics // Dissent*. 1991. Vol. 38. № 4. P. 483–490; *Idem*. *First Projects, Then Principles // Nation*. 1997, December 22. P. 18–21; *Idem*. *Truth and Progress*. P. 228–243; Rorty R., Nystrom D., Puckett K. *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*. P. 16–21. По мнению Р. Бернштейна, риторика Рорти, стоит лишь применить к его философским идеям и аргументам «те самые жесткие прагматические стандарты», которые он использует в критике оппонентов, обращается против него самого. «Легко проповедовать нестяжание, сетуя на алчных капиталистов и сокрушаясь по поводу того, что разрыв между бедными и богатыми не сокращается, а растет. Но у Рорти мы не найдем и намека на то, какие меры необходимо принять, чтобы ситуация изменилась. Для практического осуществления либеральных реформ весь его риторический пафос оказывается бесполезен» (Bernstein R. *Rorty's Inspirational Liberalism // Richard Rorty / Ed. by C. Guignon, D.R. Hiley*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 135). Рорти, с сожалением отмечает Бернштейн, повторяет ошибку классика прагматизма Дьюи, «гораздо более преуспевшего в критике своих коллег по философскому цеху за пренебрежение “проблемами человека”, чем в выдвижении конкретных идей и проектов, которые позволили бы эти проблемы решать» (ibid.).

<sup>3</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. XII.

<sup>4</sup> Ibid. P. 203. Ср.: «Я верю, что когда-нибудь наши потомки будут жить в глобальной цивилизации, в которой... коммуникация будет свободной от господства, ...иерархия станет вопросом временного прагматического удобства, а власть будет целиком зависеть от свободного согласия просвещенных и хорошо образованных избирателей. Я понятия не имею, как такое общество может быть построено» (Rorty R. *Anticlericalism and Atheism // Rorty R., Vattimo G. The Future of Religion*. P. 40).

<sup>5</sup> Rorty R. *Релятивизм: найденное и сделанное*. С. 42–43. Ср.: Rorty R. *Philosophy as Poetry*. P. 57.

вечает этой задаче, убежден Рорти. Пока существует социальное зло и пока остается нерешенным множество «мелких рутинных трудностей», препятствующих общественному прогрессу и смягчению нравов, будет сохраняться потребность в такой философии.

## 1.6. Является ли религия «тормозом разговора»?

Критика религии как «жанра» культуры и церкви как социального института занимает важное место в философских размышлениях позднего Рорти. Рациональная публичная сфера, по мнению философа, должна быть очищена от религии, оказывающей, как он выражается, «коррумпирующее влияние» на сознание граждан, взаимодействующих друг с другом в политическом, информационном и культурном пространствах. Главная проблема, с точки зрения Рорти, заключается в том, что ссылки на «глубокие религиозные убеждения» в дискуссиях по общественно значимым вопросам слишком часто используются в качестве *nervus probandi*, кладущего конец диалогу. Если вы скажете: «Этого требует моя вера», – дальнейшее обсуждение становится если не невозможным, то крайне затруднительным. Религия, таким образом, выступает «тормозом разговора» (a conversation-stopper)<sup>1</sup>; более того, она «политически опасна»<sup>2</sup>.

Светский язык, в отличие от религиозного, – это язык, на котором говорит любой человек, вне зависимости от его мировоззренческих установок и предпочтений, язык интерсубъективной коммуникации, удобный, чтобы спорить, рационально аргументировать и договариваться, – участвовать в социальной и интеллектуальной «игре в обмен доводами», как выразился бы Р. Брэндом. Словарь секуляризма инструментален, нейтрален, беспредпосылочен; он представляет собой *lingua franca* современного гражданского общества. О языках религиозных традиций и верований этого сказать нельзя, полагает Рорти. Вы ни о чем не договоритесь с верующим, пока сами не заговорите на его языке; убедить собеседника для религиозного человека значит только одно – обратить его в свою веру. В конечном итоге, религиозный разум «либо приходит к тем же выводам, что и разум светский, и тогда он

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. P. 171.

<sup>2</sup> Rorty R., Vattimo G. *The Future of Religion*. P. 33. Cp.: Rorty R. *Comments on Jeffrey Stout's "Democracy and Tradition"* // *Journal of the American Academy of Religion*. 2010. Vol. 78. № 2. P. 420 («...теизм плохо сочетается с демократией»).



излишен, либо он приходит к противоположным выводам, но тогда он опасен и разрушителен. Именно по этой причине его следует избегать»<sup>1</sup>.

В эпоху «секуляризованного политеизма»<sup>2</sup> религия маргинализируется, вытесняется из общественного и политического пространства в частную сферу *spirituality*, становится «индивидуальным предпочтением»<sup>3</sup>, то есть чем-то факультативным и необязательным. Рорти хочется думать, что эта тенденция необратима. Он ставит религиозную веру в один ряд с такими «идиосинкразическими одержимостями», как коллекционирование марок и разведение цветов, забота о домашних животных и увлечение гольфом. Такая индивидуализированная религия, в отличие от религии *институциональной*, никакой социальной опасности, по мнению Рорти, не представляет, даже наоборот. Чтобы защитить либеральную демократию, достаточно позаботиться о *приватизации* религиозной веры<sup>4</sup>.

В общем и целом аргументация Рорти укладывается в русло идей классика прагматизма Уильяма Джеймса, акцентировавшего значение «личностной» составляющей религиозного опыта. «Одна ветвь религии полагает центр тяжести в божестве, другая – в человеке, – писал Джеймс. – Внешний культ, жертвоприношения, воздействие на благосклонность божества, теологические системы, обрядность и церковная организация представляют существенные черты первой ветви. Если бы мы сосредоточили свое внимание на ней, то должны были бы дать религии определение как некоему внешнему действию, имеющему целью привлечение к себе милости богов. Наоборот, в религии личного характера центр, на котором должно сосредоточиться внимание, составляют внутренние переживания человека, его совесть, его одиночество, его беспомощность и несовершенство... Церковная организация с

---

<sup>1</sup> Taylor C. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism // The Power of Religion in the Public Sphere / Ed. by E. Mendieta, J. VanAntwerpen. N.Y.: Columbia University Press, 2011. P. 49.

<sup>2</sup> Rorty R. Philosophy as Cultural Politics. P. 30.

<sup>3</sup> Bruce S. God is Dead: Secularization in the West. Oxford: Blackwell, 2002. P. 14.

<sup>4</sup> «Атеисты вроде меня, – пишет Рорти, – ничего не имеют против религии, пока она остается частным делом – пока церковные институты не пытаются сплотить верующих вокруг политических идей и пока верующие и неверующие следуют политике “живи и дай жить другим”» (Rorty R., Vattimo G. The Future of Religion. P. 33).

ее священнослужителями, обрядами и другими посредниками между личностью и божеством – все это отступает на второй план. Устанавливается непосредственное общение сердца с сердцем, души с душой, человека с Творцом»<sup>1</sup>. «Подлинная» религия как «совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности» не имеет, подчеркивал Джеймс, «никакого отношения к внешним обрядам и таинствам»<sup>2</sup>. Мы выбираем религию, а не *религия* – нас. Каждый волен решать, во что ему верить, и «предаваться своей личной вере на собственный риск»<sup>3</sup>.

Религий (так понимаемых) не счесть. Если ни одна из деноминаций, вероисповедальных практик или конфессий вас не устраивает, вы можете создать свою собственную «церковь», рассуждает джеймсианец Рорти. Религиозная открытость, терпимость и плюрализм искони присущи американской нации, отмечает он. «Ни один настоящий американец не считает себя младше Бога. Религиозное творчество – в нашей крови... Беда только, что все частные американские церкви, раз возникнув, немедленно обзаводятся своими маленькими ватиканами, превращаясь в ужасные авторитарные институты»<sup>4</sup>. Деинституционализация – *conditio sine qua non* подлинности и чистоты веры<sup>5</sup>.

Джеймс, впрочем, не был секуляристом, он не считал, что религия и политика несовместимы. «Интимность» религиозных переживаний не исключает ни публичного их обсуждения, ни политической ангажированности тех, кого автор «Исследования человеческой природы» называет «глубоко

---

<sup>1</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы / Пер. с англ. В. Малахиевой-Мирович, М. Шика. М.: Академический проект, 2017. С. 25.

<sup>2</sup> Там же. С. 26, 167.

<sup>3</sup> Джеймс У. Воля к вере / Пер. с англ. С. Церетели. М.: Республика, 1997. С. 6.

<sup>4</sup> Rorty R., Vattimo G. The Future of Religion. P. 70.

<sup>5</sup> О новом западном «политеизме» и деинституционализации веры см., например: Bender C. Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver. Chicago; London: University of Chicago Press, 2003; Hervieu-Léger D. In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity // Hedgehog Review. 2006. Vol. 8. № 1-2. P. 59–68; McGehee J.P., Thomas D.J. The Invisible Church: Finding Spirituality Where You Are. Westport: Praeger, 2009; Turner B.S. Religion in a Post-secular Society // New Blackwell Companion to the Sociology of Religion / Ed. by B.S. Turner. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. P. 649–667.

верующими христианами»<sup>1</sup>. Противники веры, не допускающие мысли, что «какая-нибудь религиозная гипотеза может оказаться истинной, ... должны, без сомнения, стремиться к тому, чтобы религиозные верования стали частным делом, так как публичное проявление их в глазах таких людей крайне нежелательно»<sup>2</sup>. Однако атеисты и скептики забывают, что самым надежным способом установления истины в вопросах веры является, как подчеркивает Джеймс, «свободное соперничество идей», открытое их обсуждение и применение в жизни. «Мы не должны скрывать [своих верований] и спокойно предаваться им только в кругу друзей. Верования должны быть гласными»<sup>3</sup>.

В отличие от классиков прагматизма с их более чем умеренным лаицизмом и нюансированным подходом, неопрагматист Рорти рассуждает о секуляризации Запада как о свершившемся факте. «Сбылся прогноз Просвещения: общество, не спаянное единоверием, даже не вспоминающее о Боге, но жизнеспособное, солидарное и гуманное, стало реальностью»<sup>4</sup>. Христианская религия, сыгравшая важную роль в формировании западной политической идентичности и гражданской культуры, может быть «отброшена» как использованная лестница, считает Рорти<sup>5</sup>.

С такой оценкой, вероятно, не согласится сегодня ни один интеллектуальный историк или социолог религии. Вопреки предсказаниям теоретиков секуляризма, религиозные настроения в современном мире только усиливаются, церкви и духовные лидеры все чаще выступают в роли политических акторов, оказывающих влияние на общественное мнение и на решения, принимаемые правительствами. Впору говорить о возрождении, а не упадке религии, о «публикации», а не приватизации веры<sup>6</sup>. «Презумпция, что мы

---

<sup>1</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 34.

<sup>2</sup> Джеймс У. Воля к вере. С. 7.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty. P. 47.

<sup>5</sup> См.: Rorty R. Philosophy as Cultural Politics. P. 35; Kuipers R. Critical Faith: Toward a Renewed Understanding of Religious Life and its Public Accountability. Amsterdam: Rodopi, 2002. P. 277–278.

<sup>6</sup> См., например: Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003; Herbert D. A Sociological Perspective on the Public Significance of Religion: From

живем секуляризованном мире, является ложной, – убежден П. Бергер. – Мир сегодня, за редкими исключениями... так же религиозен, как и прежде, а в некоторых местах более чем когда-либо»<sup>1</sup>. Религия возвращается в общественное пространство из приватного гетто, куда ее пытались загнать лаицисты XIX–XX вв. Она вновь востребована как важный источник «трансцендентных» смыслов и как институт, выполняющий функцию социального интегратора (в том числе в США, граждане которых в подавляющем большинстве – верующие люди<sup>2</sup>). «Традиционное представление о секуляризации следует или серьезно скорректировать, или вовсе отбросить, – считает Б. Тёрнер. – Если взглянуть за пределы Европы, то станет вполне очевидным факт глобального религиозного ренессанса, описываемого в одних случаях термином “фундаментализм”, в других термином “пиетизация” (pietization)... Произошли различные трансформации социальной и политической жизни, которые поставили институт религии в центр современного общества»<sup>3</sup>. Ка-

---

Secularization to ‘Publicization’ // *The Public Significance of Religion* / Ed. by L.J. Francis, H.-G. Ziebertz. Leiden; Boston: Brill, 2011. P. 65–93; Кырлежев А. Постсекулярная эпоха: заметки о религиозно-культурной ситуации // *Континент*. 2004. № 2 (120). С. 252–264; Узланер Д. Картография постсекулярного // *Отечественные записки*. 2013. № 1 (52). С. 175–192.

<sup>1</sup> Berger P. The Desecularization of the World: A Global Overview // *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* / Ed. by P.L. Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999. P. 2.

<sup>2</sup> Отделение церкви от государства, закрепленное первой поправкой к Конституции США, не означает, вопреки мнению Рорти (см.: Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 13), ни отделения церкви от общества, ни отделения религии от государства. Целью поправки была «защита религии от нежелательных коррумпирующих влияний и вмешательств» (Taylor C. *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Cambridge: Harvard University Press, 2002. P. 14). Это законодательное решение стало «следствием осознания идентичности религии и общества. Не освобождение человека от религии, но освобождение самой религии – вот истинный смысл “отделения”. <...> Запрет на учреждение официальной государственной религии... способствовал росту религиозности в американском обществе» (Huntington S. *Who Are We? The Challenges to America’s National Identity*. N.Y.: Simon and Schuster, 2004. P. 84, 85).

<sup>3</sup> Turner B.S. Religion in a Post-secular Society. P. 653–654. Американский социолог и религиовед Х. Казанова выделяет три ключевых положения секуляризма: 1) об утрате религией социальной значимости; 2) о ее приватизации; 3) о социальной дифференциации и превращении религии в одну из подсистем общества наряду с другими. По мнению исследователя, в современных условиях термин «секуляризация» эмпирически релевантен лишь в третьем значении (см.: Casanova J. *Public Religions Revisited // Religion. Beyond a Concept* / Ed. by H. de Vries. N.Y.: Fordham University Press, 2008. P. 101–119). Казанова рассуждает о деприватизации/политизации веры как устойчивой тенденции, обозначившейся уже в 1980–90-е гг. (исламизм, движение христианских правых в США, активное участие католической церкви в общественной жизни Испании, Бразилии, Польши и т.д.). «Религиозные организации и церковные учреждения отказываются ограничивать свою деятельность пастырской заботой об отдельных душах и обращаются к различным сферам, например государству, рыночной экономике, коллективной и частной морали, поднимая и заостряя общественно значимые вопросы» (Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994. P. 5). О десекуляризации современной

ким бы значительным ни был процент атеистов в той же Европе или в развитых странах Восточной Азии и каким бы низким ни было «качество веры» тех, кто причисляет себя к религиозному большинству<sup>1</sup>, очевидно одно: секуляризация не привела к разбожествлению мира. «Сегодня Маркс, Ницше и Фрейд мертвы, а Бог чувствует себя прекрасно»<sup>2</sup>.

Парадоксально, но *социоэтноцентрист* Рорти с его «эпистемологическим бихевиоризмом» (сведением истины к соглашению, объективности к «солидарности») явно недооценивает роль коллективного фактора в религиозной жизни и «творчестве». Он упускает из виду, что фундамент «личной» религиозности составляют как раз *общие* истины, фиксируемые в текстах или устной традиции и интериоризируемые верующими, – вероучительные принципы, сохраняемые и развиваемые усилиями *ecclesia*. Для религиозного человека важно, что его индивидуальные представления и переживания («содержания» веры) носят интересубъективный характер, разделяются единоверцами. «Не многие скажут: “Я в это верю, потому что мне хочется в это верить”. Как правило, верующие апеллируют к стандарту обоснования, принятому в религиозном сообществе»<sup>3</sup>. Приватизация религии, строго говоря, невозможна, как невозможна приватизация языка<sup>4</sup> или морали<sup>5</sup>. «...Религия не есть дело одного индивида, сама ее природа – общинная»<sup>6</sup>.

---

политики и «деприватизации» веры см.: *Bernstein R. The Abuse of Evil: The Corruption of Politics and Religion since 9/11. Cambridge: Polity, 2005. P. 101.*

<sup>1</sup> См., например: *Bruce S. Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 157–176.*

<sup>2</sup> *Caputo J. On Religion. L.; N.Y.: Routledge, 2001. P. 64.* В добром здравии Бога не сомневается и атеист Рорти. Он лишь настаивает на том, что у каждого верующего свои отношения с Богом и свое понимание божественного. Каждый религиозный человек религиозен по-своему. Рорти лелеет надежду, что «религиозные представления наших потомков будут так же сильно отличаться от нынешних, как творчество Пруста отличается от поэзии Данте или произведения Уорхола от живописи Фра Анжелико», что люди «будут продолжать верить в бога или богов Уайтхеда, Джеймса, Тиллиха, Уэста (и, вероятно, Раушенбуша, Кинга, Гуттьереса), но не в Бога ап. Павла, Войтылы, Ратцингера, Фалуэлла и Хомейни» (*Rorty R. Reply to Jeffrey Stout // The Philosophy of Richard Rorty. P. 547*).

<sup>3</sup> *Reece G. Religious Faith and Intellectual Responsibility: Richard Rorty and the Public/Private Distinction // American Journal of Theology and Philosophy. 2001. Vol. 22. № 3. P. 214.*

<sup>4</sup> См.: *Витгенштейн Л. Филос. работы. Ч. 1 / Пер. с нем. М. Козловой, Ю. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 170–182.*

<sup>5</sup> См.: *Korsgaard C.M. Sources of Normativity. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 136–143.*

<sup>6</sup> *Шохин В. Феномен атеистического фидеизма // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2018. № 1 (2). С. 12. Ср.: «Церковь должна быть общинной жизнью... Она нужда-*

Как отмечает Дж. Капуто, «внутренним чувством» человека и обособленной «сферой деятельности», отличной от разума, политики, искусства, науки или коммерции, религия стала лишь в Новое время. Она была изобретена в этом качестве идеологами Модерна. «В Средние века христианство, ислам и иудаизм присутствовали всюду, проникая в каждый закуток и образуя саму атмосферу того времени. ...“Религии” в современном смысле – как некоторой *отдельной* сферы помимо “секулярного” порядка – просто не существовало»<sup>1</sup>. Постсекулярная ситуация конца XX – начала XXI вв. обнаруживает всю недостаточность и искусственность модернистского понимания *religio* и высвечивает старую досекулярную истину: религиозное неотделимо от политического, оно «размыто, рассеяно, диффузно»<sup>2</sup>.

Критики Рорти сходятся во мнении, что его лаицизм, выражающийся в противопоставлении религии и политики, частного (духовного) совершенствования и гражданского активизма, идет вразрез с принципами либеральной демократии. Либерализм позиционирует себя как социальный порядок, при котором ни один человек не чувствует себя политически ущемленным. Однако в случае религий, оттесняемых на периферию публичного пространства, этот принцип очевидным образом нарушается: для участия в общественно-политической жизни верующим приходится раскалывать свою идентичность на религиозную и гражданскую (первая преобладает в частной жизни, вторая – в публичной); значит, они оказываются в менее выгодных усло-

---

ется в том, чтобы вновь обнаружить “социальную” плотность. Не как гетто, но как реальная семейная жизнь, всегда открытая к жизни и обществу. “Семья”, “мать”, “дом”, “народ”, “тело” – это не только имена Церкви, это социальные реальности, существенные для жизни Христианской Традиции» (*Мартинез Х.* «По ту сторону секулярного разума» // Православное богословие и Запад в XX веке. М.: Христианская Россия, 2006. С. 42). См. также: *Stump R.W.* The Geography of Religion: Faith, Place, and Space. Maryland: Rowman & Littlefield, 2008. P. 9; *Proudfoot W.L.* Religious Belief and Naturalism // Radical Interpretation in Religion / Ed. by N. Frankenberry. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 83–87; *Sass von H.* Religion in a Private Igloo? A Critical Dialogue with Richard Rorty // International Journal for Philosophy of Religion. 2011. Vol. 70. № 3. P. 212–214; *Grigoriev S.* Rorty, Religion, and Humanism // International Journal for Philosophy of Religion. 2011. Vol. 70. № 3. P. 191–192; *Pihlström S.* Neopragmatism // Encyclopedia of Sciences and Religions / Ed. by A. Runehov, L. Oviedo. N.Y.; Dordrecht: Springer, 2013. P. 1459.

<sup>1</sup> *Caputo J.* On Religion. P. 43. Ср.: *Cavanaugh W.T.* The City: Beyond Secular Parodies // Radical Orthodoxy: A New Theology / Ed. by J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward. L.; N.Y.: Routledge, 1999. P. 191; *Idem.* The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 67–68; *Taylor C.* A Secular Age. Cambridge: Harvard University Press, 2007. P. 1–4.

<sup>2</sup> *Кырлежев А.* Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. 2011. № 3 (82). С. 105.

виях, чем носители светских мировоззрений. «Приверженцам организованной религии подают сигнал, что в отличие от всех остальных, они могут вступать в общественный диалог лишь после того, как отложат в сторону нечто наиболее важное для них»<sup>1</sup>. К социальному дистанцированию – уклонению от участия (на *таких* условиях) в коллективных обсуждениях и проектах – склоняют верующих *сами религиозные убеждения*, которых они придерживаются. «Многие религиозно настроенные люди в нашем обществе убеждены как раз в том, что должны бороться за целостность, непротиворечивость, интеграцию в своей жизни, то есть обязаны основывать свое существование в целом, включая социальную и политическую жизнь, на Слове Божьем, учении Торы, заповедях и примере Иисуса Христа и т.д. Религия, в их представлении, касается *напрямую* их социального и политического существования. Следовательно, требование, чтобы они отказались от религиозного обоснования своих решений и высказываний, имеющих отношение к политической сфере, означает необоснованное давление на свободу вероисповедания»<sup>2</sup>.

По мнению Рорти, верующие, если они хотят быть услышанными и понятыми, должны научиться переводить свои убеждения и политические запросы с религиозного на публично доступный секулярный язык. Как ни удивительно, многие антисекуляристы<sup>3</sup> считают такой подход оправданным. Действительно, светское государство, соглашается с Рорти Ч. Тейлор, предполагает существование «нейтральных» зон (судебные органы, министерства, администрации), дискурсивный регламент которых не терпит отсылок к каким-либо «всеобъемлющим», в терминологии Дж. Ролза, религиозным или

---

<sup>1</sup> Carter S. The Dissent of the Governed: A Meditation on Law, Religion, and Loyalty. Cambridge: Harvard University Press, 1998. P. 90.

<sup>2</sup> Wolterstorff N. The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues // Audi R., Wolterstorff N. Religion in the Public Square. Lanham: Rowman and Littlefield, 1997. P. 105. Ср.: Neuhaus R.J. The Naked Public Square: Religion and Democracy in America. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. P. 125; Perry M. Morality, Politics, and Law. N.Y.: Oxford University Press, 1988. P. 73; Greenawalt K. Religious Convictions and Political Choice. N.Y.: Oxford University Press, 1988. P. 155; Talisse R. Religion and Liberalism: Was Rawls Right After All? // Rawls and Religion / Ed. by T. Bailey, V. Gentile. N.Y.: Columbia University Press, 2015. P. 57–58.

<sup>3</sup> См., например: Neuhaus R.J. The Naked Public Square: Religion and Democracy in America. P. 125.

квазирелигиозным воззрениям<sup>1</sup>. «Очевидно, что государственные законы не могут содержать такие обосновывающие формулировки, как: “В Библии сказано... следовательно...”. То же самое, *mutatis mutandis*, верно и для обоснования юридических решений в рамках судебного производства»<sup>2</sup>. Однако подобные ограничения и запреты, убежден Тейлор, не имеют ничего общего со специфической природой религиозного дискурса. «Равным образом недопустимы в законодательных актах формулировки типа: “В силу того, что религия, как показал Маркс, является опиумом народа...” или “В силу того, что высшим благом, согласно Канту, является добрая воля...”. Исключение таких высказываний предписывается нейтральностью государства. Государство вполне может быть не христианским и не исламским, но точно так же ему не следует быть ни марксистским, ни кантианским, ни утилитаристским»<sup>3</sup>. Идея нейтралитета заключается в том, чтобы избегать предпочтения или игнорирования не просто религиозных позиций, но любых фундаментальных мировоззренческих убеждений – как религиозных, *так и нерелигиозных*.

Знакомство с американской или европейской историей не дает оснований считать, что использование религиозной аргументации в политических спорах непременно ведет к возрастанию дискурсивных рисков, связанных с трудностями взаимного понимания и поиска компромисса, в то время как секулярные аргументы эти риски минимизируют. Религиозный дискурс – “the God-talk”<sup>4</sup> – «не более монологичен, чем секулярный»<sup>5</sup>. Некоторые проблемы политико-правового или этического характера (эвтаназия, однополые браки, статус эмбриона человека и т.п.) *настолько* остры, что любые аргументы, приводимые в споре, безотносительно того, носят они религиозный характер или нет, оказываются – неизбежно – разделяющими собеседников, а не объ-

---

<sup>1</sup> Дискуссионные клубы, парламент и СМИ такими зонами, по Тейлору, не являются.

<sup>2</sup> *Taylor C. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism. P. 50.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Rorty R. Philosophy as Cultural Politics. P. 8.*

<sup>5</sup> *Perry M. Under God?: Religious Faith and Liberal Democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 42.*



единяющими их. «Нейтрального» языка для обсуждения этих проблем просто не существует.

Откуда у «постмодернистского буржуазного либерала» Рорти уверенность в том, что лингвистическая «нейтрализация» веры пошла бы на пользу коммуникации? Секулярный язык, при всем его функциональном удобстве и инклюзивности, не лучшим образом соответствует образу мыслей религиозного человека<sup>1</sup>. Использовать его в политическом диалоге в качестве инструмента (как предлагает Рорти) означает для верующего *лицемерить*, вводить собеседника в заблуждение. Трудно рассчитывать на успех делиберативного демократического процесса, если заранее допускается, что кто-то из участников обсуждения будет (вынужден) говорить не своим, а чужим языком, не как он привык или хочет, а как удобно другим – тем, с кем он желал бы полемизировать<sup>2</sup>. В конце концов, открытость публичной дискуссии предполагает, во-первых, готовность выслушать оппонента, а во-вторых, признание равных прав диспутантов: мнение каждого заслуживает внимания. «Вас должны слушать не потому, что вы *говорите правильно*, а потому, что у вас есть *право голоса*»<sup>3</sup>.

Как у Дьюи целью общественного развития является само развитие<sup>4</sup>, так у Рорти единственной целью коммуникации в публичном пространстве является коммуникация, «простое продолжение разговора»<sup>5</sup>. Все, что препятствует этому, включая контрпродуктивные аргументы *ad fidem*, должно в интересах коммуникации и прогресса решительно пресекаться. Однако в поли-

---

<sup>1</sup> Переводчик с религиозного на «нейтральный» сталкивается с той же дилеммой, что и современная теология, стремящаяся, по выражению А. Макинтайра, «выйти за рамки сухой групповой ортодоксии». «Богословы хотят перевести то, что они имеют сказать атеистическому миру. Но они обречены на одну из двух неудач. Или (а) они преуспеют в своем переводе, и в этом случае то, что они сказали, обернется атеизмом у их слушателей. Или (б) они потерпят неудачу в переводе, и в этом случае никто, кроме них самих, не услышит и не поймет их» (MacIntyre A. *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978. P. 19–20).

<sup>2</sup> См.: Esbeck C.H. “The Naked Public Square: Religion And Democracy In America” by Richard Neuhaus // *Missouri Law Review*. 1985. Vol. 50. P. 215; Goodman L.E. *Religious Pluralism and Values in the Public Sphere*. N.Y.: Cambridge University Press, 2014. P. 59–60.

<sup>3</sup> Carter S. *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*. N.Y.: Basic Books, 1993. P. 230.

<sup>4</sup> Dewey J. *Reconstruction in Philosophy*. Boston: Beacon Press, 1970. P. 177.

<sup>5</sup> Rorty R. *Consequences of Pragmatism*. P. 172.

тической жизни, возражает Н. Вольтерсторфф, нередки ситуации, когда продолжение разговора оказывается нежелательным или практически невозможным, когда субъектам коммуникации не удастся прийти к соглашению по ключевым вопросам. Чаще всего в таких ситуациях применяется известная процедура, превосходно работающая в условиях демократии – процедура голосования. «Прекращение разговора – это не то, что случается в результате злонамеренных происков религиозных обскурантистов, мешающих публичному (потенциально бесконечному) обсуждению. Демократия предполагает возможность завершения либо отказа от продолжения общественных дебатов в любой момент; голосование является способом принятия решения, когда в разговоре поставлена точка»<sup>1</sup>.

Рорти позиционирует себя как *антиэссенциалиста*<sup>2</sup>. Однако он утверждает, что религия *per se* опасна для демократии (поскольку является «тормозом разговора»). С прагматической и антиэссенциалистской точки зрения подобное утверждение «не более обоснованно, чем заявление о пользе или вреде политики, или спорта, или искусства *как таковых*»<sup>3</sup>. Философу-прагматисту следовало бы, скорее, придерживаться такого взгляда: религия «в своей сущности не является ничем, а полезность апелляции к религиозным постулатам в политических дебатах зависит от ситуации»<sup>4</sup>. Ситуации и контексты бывают разные. «Последним доводом», кладущим конец разговору, может служить апелляция к любым «всеобъемлющим» верованиям (beliefs), не обязательно религиозным (что косвенно признает и сам Рорти, когда говорит о «религиозных и философских необсуждаемых предпосылках»<sup>5</sup>). Люди редко руководствуются эпистемологическими критериями, когда выбирают, во что им верить. В философии и науке, как и в религии, вера предшествует доказательствам (а часто вовсе не нуждается в них). «Все наши са-

---

<sup>1</sup> Wolterstorff N. An Engagement with Rorty // Journal of Religious Ethics. 2003. Vol. 31. № 1. P. 136.

<sup>2</sup> Rorty R. Philosophy and Social Hope. P. 52.

<sup>3</sup> Stout J. Rorty on Religion and Politics // The Philosophy of Richard Rorty. P. 524.

<sup>4</sup> Stout J. Democracy and Tradition. Princeton: Princeton University Press, 2004. P. 86. Ср.: Farneth M.B. Rorty and Religion: Beyond the Culture Wars? // A Companion to Rorty. P. 444–446.

<sup>5</sup> Rorty R. Religion in the Public Square: A Reconsideration // Journal of Religious Ethics. 2003. Vol. 31. № 1. P. 148–149.

мые фундаментальные представления – суть убеждения, которые почти невозможно оправдать перед теми, кто не разделяет их. Такие секуляризмы как “автономия” или “самореализация” застопорят иную дискуссию с не меньшим успехом, чем ссылки на Библию»<sup>1</sup>. В любом случае, «религиозно фундированные» моральные убеждения, хотя они и не всегда проговариваются, играют далеко не последнюю роль в современной политике. Светские власти и гражданское общество должны быть заинтересованы в том, чтобы эти «имплицитные» (Э. Бейли)<sup>2</sup> верования становились предметом коллективного публичного обсуждения *и проверки*<sup>3</sup>. Пренебрегая таким важным ресурсом учреждения смысла, как религиозные институты и традиции, либеральное государство само себя обкрадывает (интеллектуально, лингвистически, политически). Многоголосая сложность публичной жизни искусственно редуцируется к секулярному дискурсу, тем или иным его разновидностям, не отражающим всей палитры мировоззренческих установок, подходов, идей, актуально или потенциально полезных обществу. «Как раз в условиях повышенной неустойчивости и подвижности социальных отношений, – отмечает Ю. Хабермас, – религиозные традиции с присущей им способностью убедительно артикулировать моральные импульсы и солидаристские интуиции оказываются как никогда востребованы»<sup>4</sup>. Если бы предложенная Рорти политика сдерживания была принята, она породила бы слишком густую завесу молчания как раз по тем проблемам, которые особенно нуждаются в обсуждении и решении. «Сама политика сделалась бы тормозом диалога»<sup>5</sup>.

Прагматист и этноцентрист, Рорти даже не пытается облечь свое политико-философское «послание» в риторическую форму, понятную религиоз-

---

<sup>1</sup> *Rosen G.* Narrowing the Religion Gap? // *New York Times Sunday Magazine*. 2007. February 18. P. 11. Растущее понимание этого объясняет, почему все больше современных мыслителей, в том числе секулярного направления, приходят к выводу, что «сам призыв к исключению религиозных взглядов из общественных дискуссий носит, по сути, религиозный характер» (*Keller T.* *The Reason for God: Belief in an Age of Scepticism*. L.: Hodder and Stoughton, 2008. P. 18). Ср.: *Wolterstorff N.* *An Engagement with Rorty*. P. 132; *Taylor C.* *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*. P. 40.

<sup>2</sup> См.: *Bailey E.* *Implicit Religion in Contemporary Society*. Kampen: Kok Pharos, 1997.

<sup>3</sup> *Perry M.* *Under God?: Religious Faith and Liberal Democracy*. P. 44.

<sup>4</sup> *Habermas J.* *Notes on Post-Secular Society* // *New Perspectives Quarterly*. 2008. Vol. 25. № 4. P. 29.

<sup>5</sup> *Stout J.* *Democracy and Tradition*. P. 90. Возражения Рорти см.: *Rorty R.* *Comments on Jeffrey Stout's "Democracy and Tradition"* // *Journal of the American Academy of Religion*. 2010. Vol. 78. № 2. P. 418–425.

ному (*все еще*) большинству американцев. Обсуждая вопросы культурной политики, экономики, морали и права, т.е. вступая в область публичного, он не считает нужным скрывать своих сугубо частных философских воззрений, мало кем (*еще*) разделяемых, – напротив, открыто декларирует их. Он остается гносеологическим анархистом, ироником, критиком классических представлений о Боге и истине, словно не замечая, что в постсекулярном контексте его лаицизм попросту не работает, как не работает и само различие политического (понимаемого как «внешнее») и религиозного (понимаемого как «внутреннее»), *общего* и *частного* дела<sup>1</sup>. Разделить социальный и индивидуальный аспекты человеческого существования во многих случаях практически невозможно. Наше индивидуальное «я» – образ мыслей, язык, привычки – изначально конституировано публичным, т.е. существенным образом социально<sup>2</sup>. И религия (даже если она представляет собой вариант *believing without belonging*<sup>3</sup> или трактуется, в духе Джеймса, как «совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности») не является исключением.

---

<sup>1</sup> Это прекрасно понимал дед Рорти, известный теолог и общественный деятель начала XX в., лидер движения «социального евангелизма» Вальтер Раушенбуш, с идеями которого американский философ, конечно, хорошо знаком. Истинной целью христианства, указывал Раушенбуш, является не забота о спасении индивидуальных душ, а «преобразование жизни на земле в гармонии с Небесами», т.е. утверждение Царства Божьего, которое следует понимать как наиболее справедливый социальный порядок. «При всем стремлении к личному совершенствованию, если человек не ищет общественного возрождения (*regeneration*), его нельзя назвать настоящим христианином, ибо ему недостает чувства солидарности, а быть может и чувства любви», – писал Раушенбуш. Он ратовал за «христианизацию» общества и предсказывал, что «истинной основой социальной эволюции» человечества в XX столетии станет религия (*Rauschenbusch W. The Social Principles of Jesus. N.Y.: Wordstream Publishing, 2010. P. 74; 90; 93*). «Сто лет назад, – комментирует Рорти, – еще можно было надеяться, что христианские церкви сыграют ведущую роль в повсеместной борьбе за социальную справедливость, что именно христианство, а не марксизм, окажется вдохновляющей силой радикальных социополитических преобразований. Возможно, нам удалось бы тогда избежать двух мировых войн и великой депрессии, большевистская революция в России потерпела бы крах, а социальные демократы вроде Жана Жореса и Юджина Дебса, при деятельном участии и поддержке христианского духовенства, возглавили бы правительства своих стран. ...Увы, всего этого не случилось, – христианство, по всей видимости, упустило свой шанс» (*Rorty R. Buds That Never Opened // Christianity and the Social Crisis of the 21st Century: The Classic That Woke Up the Church / Ed. by P. Rauschenbusch. N.Y.: Harper One, 2007. P. 349*).

<sup>2</sup> «...В самом интимном, личном движении мысли, чувства и т.п. психология отдельного лица ... социально обусловлена» (*Выготский Л. Психология искусства. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 18*).

<sup>3</sup> «Вера без принадлежности» (к какой-либо религиозной общине, конфессии или традиции). См.: *Davie G. Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging. Oxford: Blackwell, 1994.*

## Выводы

По прошествии 15-ти лет после смерти Рорти интерес к его личности и творческому наследию не ослабевает. Идеи американского «антифилософа»<sup>1</sup>, как его часто называют, остаются предметом весьма оживленных (преимущественно историко-философских) дискуссий. Спорят о принадлежности Рорти к тому или иному течению мысли, о генеалогии и доктринальной специфике «постаналитического прагматизма», его релевантности современным культурным запросам и практикам. Отдавая должное интеллектуальному мастерству и изобретательности автора «Зеркала», признавая его вклад в развитие американского прагматизма, высоко оценивая литературное качество философских и публицистических текстов Рорти<sup>2</sup>, западные исследователи вместе с тем отмечают декларативный характер, самопротиворечивость и бездоказательность многих его положений. Легкость, с которой Рорти парирует обвинения в «извращении» прагматизма, расценивается как проявление интеллектуальной неосновательности и бессистемности.

Детальный анализ рортианской версии прагматизма позволяет все же выделить некоторые «конструктивные» элементы его доктрины. К последним следует отнести эпистемологический бихевиоризм (отказ от идеи объективности в пользу «солидарности»), теорию редескрипции, дефляционизм, а также представление о философии как специфической разновидности («жанре») литературы. Выступая против репрезентационизма и метафизического гипостазирования («раздувания») истины, американский философ, вместе с тем, допускает возможность использования предиката истинности в негативно-ограничительном, фаллибилистском значении (*the cautionary use of "true"*). Фактически, он опирается на пирсовскую концепцию истины как

---

<sup>1</sup> См., например: *Scholle P.R. The Anti-Philosophy of Richard Rorty // Chronicles. 2000. № 24. P. 45–46; Cahoon L. Rorty's Antiphilosophical Pragmatism // Cahoon L. The Ends of Philosophy: Pragmatism, Foundationalism and Postmodernism. Oxford: Blackwell, 2002. P. 297–320.*

<sup>2</sup> По мнению Р. Бернштейна, «после Уильяма Джеймса не было американского философа (за исключением, разве что, Уилларда Куайна), который писал бы так увлекательно, остроумно, выразительно и легко, как Ричард Рорти» (*Bernstein R. Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode. Cambridge: Polity Press, 1986. P. 46.*)

«окончательного верования исследовательского сообщества». При всем семантическом антиреализме Рорти, его взгляд на истину не исключает инструментального соответствия словарей и метафор описываемым «фрагментам реальности» – соответствия, как оно понималось, в частности, Джеймсом и Дьюи. Данное обстоятельство, наряду с признанием возможности (и даже неизбежности) прогресса в развитии человеческих знаний, открывает пространство маневра для Рорти в его полемике с теми, кто ставит знак равенства между его философией и релятивизмом.

С другой стороны, акцент Рорти на лингвистической составляющей прахис'а, редукция социального к дискурсивному, отождествление интеллектуального творчества с радикальным новаторством, а автономии – с уникальностью самости и поисками индивидуального языка существенно отдаляют «философа солидарности» от классиков прагматизма. Все, что «ниже» уровня дискурса, непропозициональное, довербальное измерение практики остается вне фокуса Рорти. Такая *лингвистификация* опыта и обсуждаемой в ее свете эпистемологической проблематики очевидно расходится с интуициями как отцов-основателей прагматистской традиции, так и значительной части ее нынешних представителей.

Вводя дихотомию приватного и публичного, Рорти сталкивается с рядом теоретических трудностей. Гносеологический анархизм и этноцентризм (с его презумпцией обоснованности/оправданности знания, принимаемого культурным сообществом) не пользуются – насколько можно судить по реакции на идеи Рорти профессиональных коллег и «широкой аудитории» – солидарной поддержкой его «партнеров по разговору». Однако философ, легко игнорируя коллективное мнение как иррелевантное, последовательно отстаивал свою точку зрения, считая ее обоснованной. Это дало его многочисленным критикам возможность сказать, что теория солидарности, которую он противопоставлял репрезентационизму, самопроверяема.

Рортианская критика метафизики, декартово-кантовской традиции и аналитической философии имела неожиданный результат. «В то время как

некоторыми читателями и интерпретаторами Рорти идеи, которые он высказывал, расценивались не иначе как провозвестие конца философии, де-факто его работы, напротив, способствовали возвышению философии, пробуждению общественного интереса к ней и возобновлению полемики о ее социальной миссии»<sup>1</sup>. В начале 1990-х, по подсчетам биографа Рорти, ежегодно в американских и европейских журналах выходило до полусотни статей с более или менее скрупулезным разбором его концепции. «Философия и зеркало природы» при жизни автора была переведена на 17 языков, а «Случайность, ирония и солидарность» – на 26 языков, включая корейский и японский<sup>2</sup>. Я. Борош находит парадоксальное объяснение этой популярности американского прагматиста. «При всем критическом пафосе Рорти... его тексты представляют собой замечательное введение в философию для изучающих ее основы. ... Рорти советовал нам относиться с иронией к серьезным вещам, – даже к самой иронии. Не стоит, поэтому, удивляться, что среди молодых людей, знакомых с его работами, оказалось немало тех, кто иронично отверг его предложение отказаться от философии. Ведь само оно прозвучало совершенно по-философски»<sup>3</sup>.

Рорти – мыслитель *sui generis*. В его зрелом творчестве «сплавлены», если можно так выразиться, элементы нескольких интеллектуальных традиций и направлений (лингвистической философии, прагматизма, натурализма, герменевтики), научных дисциплин (философии, социологии, интеллектуальной истории, культурологии) и жанров (теоретического исследования, литературного очерка, публицистического эссе). По замечанию К. Уэста, первая и самая резонансная книга Рорти, увидевшая свет в 1979 г., прозвучала как «манифест американской постаналитической философии»<sup>4</sup>. Если это была провокация<sup>5</sup>, то несомненно удачная. «Антиэпистемологический радика-

---

<sup>1</sup> *Mendieta E.* Introduction // *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty.* P. XI.

<sup>2</sup> См.: *Bibliography of the Writings of R. Rorty* // *The Philosophy of Richard Rorty.* P. 679–683.

<sup>3</sup> *Boros J.* Rorty and America, Overseas // *Common Knowledge.* 2008. Vol. 14. № 2. P. 203.

<sup>4</sup> *West C.* *Keeping Faith.* N.Y.; L.: Routledge, 1993. P. 114.

<sup>5</sup> См.: *Gross N.* *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher.* P. 216.

лизм и беллетристический антиакадемизм Рорти оказали благотворное действие на университетскую дисциплину, погрязшую в расслабляющей и оупляющей изоляции, освежили ее затхлую атмосферу»<sup>1</sup>. Однако тот же Уэст отмечает бесплодность проекта Рорти и выражает сомнение в теоретической состоятельности его «вульгарного» прагматизма<sup>2</sup>. Историческая дистанция, отделяющая современную философию от предпринятой Рорти «атаки на гидру аналитизма», позволяет взглянуть на достигнутые им результаты более трезво и объективно. Надежды, возлагавшиеся первоначальной аудиторией Рорти (по крайней мере, внеакадемической ее частью) на инспирированный им сдвиг от теории к нарративу, не оправдались. К началу нынешнего столетия в западной философии (как аналитической, так и континентальной) возобладала тенденция, противонаправленная постмодернистской иронии, скептицизму, конвенционализму. На смену критике логоцентристской традиции и систематического мышления пришла «новая метафизика» в лице неоаристотелианцев<sup>3</sup>, спекулятивных реалистов<sup>4</sup>, трансцендентальных материалистов<sup>5</sup> и других мыслителей, претендующих на систематичность и отвергающих рортианский «беллетристический», по выражению Уэста, подход к философии.

Хилари Патнэм и Роберт Брэндом, анализу воззрений которых посвящены вторая и третья главы диссертации, принадлежат к этому типу философов.

---

<sup>1</sup> West C. The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. P. 207.

<sup>2</sup> Ibid. P. 207–209.

<sup>3</sup> См., например: *Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics* / Ed. by L. Novak, D. Novotny. L.: Routledge, 2014.

<sup>4</sup> См.: *The Speculative Turn: Continental Realism and Materialism* / Ed. by L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman. Melbourne: re.press, 2011.

<sup>5</sup> См.: *Johnston A. Adventures in Transcendental Materialism: Dialogues with Contemporary Thinkers*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.



## Глава II Хилари Патнэм

### 2.1. Между реализмом и релятивизмом

Хилари Уайтхолл Патнэм, один из наиболее ярких и разносторонних американских философов послевоенного поколения, с 1965 по 2000 гг. профессор Гарвардского университета, сыграл важную роль в развитии аналитической философии рубежа XX–XXI столетий, в «возрождении метафизики» и реэвалюации прагматизма. Ученик Х. Рейхенбаха, Р. Карнапа и У. Куайна, автор множества научных трудов по проблемам математической логики, метафизики, эпистемологии, философии языка и сознания, Патнэм оставил заметный след не только в философии, но и в теоретической математике (в частности, ему принадлежит заслуга доказательства алгоритмической неразрешимости десятой проблемы Гильберта). В 1990–2000-е гг. в фокусе внимания Патнэма оказалась философия прагматизма, классического и современного в лице М. Уайта, Дж. Марголиса и Р. Рорти, с последним из которых он долго и интенсивно полемизировал (см. § 2.5).

Патнэм родился в 1926 г. в Чикаго в семье известного газетного репортера, литературного переводчика и эссеиста. Философию изучал в университетах Пенсильвании и Лос-Анджелеса. После защиты докторской диссертации (1951)<sup>1</sup> преподавал в Принстоне, затем – в Массачусетском технологическом институте и Гарварде. В 70-е избирался президентом Американской философской ассоциации и Ассоциации философии науки.

Философская биография и карьера Патнэма неотделимы от его общественной деятельности. Во время войны во Вьетнаме он, убежденный пацифист и борец за права человека, активно участвовал в протестном движении, в работе полулегальных марксистских кружков и радикальной организации

---

<sup>1</sup> *Putnam H.* The Meaning of the Concept of Probability in Application to Finite Sequences. PhD Dissertation. University of California, 1951. Reprinted: N.Y.: Garland, 1991.

«Студенты за демократическое общество», где состояли анархисты и коммунисты, оказывал помощь американцам, уклонявшимся от службы в армии (что расценивалось как уголовное преступление). Следы этой политической ангажированности Патнэма несет на себе его интерес к Франкфуртской школе, сочинениям М. Хоркхаймера и Ю. Хабермаса. Увлечение «революцией», впрочем, продолжалось недолго. В начале 70-х годов Патнэм порывает с троцкистской Прогрессивной трудовой партией и пересматривает свое отношение к «утопическому марксизму» – этой, как он скажет позднее, квазинаучной доктрине, сочетающей в себе элементы «человеческой ненависти и гипертрофированного оптимизма»<sup>1</sup>. «Разочаровавшись в своих “товарищах”, я пришел к заключению, что предпочел бы их диктатуре правительство Никсона»<sup>2</sup>.

Как профессиональный философ, Патнэм в течение нескольких десятилетий работал в дисциплинарном каноне англо-американской аналитической традиции. Он выдвинул ряд оригинальных идей и концепций, по сей день широко обсуждаемых в философской литературе (функционализм, семантический экстернализм, принцип концептуальной относительности, аргументы «Земля и ее Двойник» и «Мозги в сосуде»). Однако научные интересы и интеллектуальные предпочтения Патнэма постепенно эволюционировали в направлении, значительно отдалившем его от магистральных путей академической философии в США. И здесь переломными оказались 70-е годы. «В ту пору я неожиданно для себя обнаружил, что начинаю задумываться над вопросами, которые, как принято было считать, относятся скорее к “континентальной”, чем к “аналитической” философии. Например, я пришел к выводу, что наши концепции рациональности историчны, ... что философские традиции имеют прошлое и будущее»<sup>3</sup>. Именно тогда, по признанию Патнэма, он

---

<sup>1</sup> Putnam H. A Note on 'Progress' // Erkenntnis. 1977. Vol. 11. № 1. P. 1.

<sup>2</sup> Putnam H. Intellectual Autobiography // The Philosophy of Hilary Putnam. P. 82. Подробнее об этом периоде жизни Патнэма см.: Логинов Е. Хилари Патнэм: пролегомены к биографии // Историко-философский альманах. 2012. Вып. 4. С. 224–230.

<sup>3</sup> Putnam H. Realism and Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. VII.

«заново открыл для себя» прагматистов<sup>1</sup> и религиозную философскую мысль XX в.<sup>2</sup> Своей критикой сциентизма и «догматического» эмпиризма он выразил настроение значительной части американских философов, которых в 80-е гг. прошлого века стали называть «пост-» или «экс-аналитиками» (многие считают, впрочем, что «бывших» аналитиков не бывает, – и к самому гарвардскому «Протею»<sup>3</sup> это определение, быть может, менее всего применимо).

Противник любых упрощенных подходов в философии и радикальных идей, но чуждый консервативному доктринерству, Патнэм в сочинениях 1980–90-х гг. предпринимает попытку диалектического «распутывания» и преодоления старых философских антиномий-дихотомий: объективное – субъективное, материя – дух, дескриптивное – нормативное, логика – чувства, фактуальное – ценностное. Его прагматическая стратегия заключается в том, чтобы, по выражению Дж. Пассмора, «провести корабль философии между Сциллой метафизического реализма и Харибдой культур-релятивизма в поисках теории, которая... соединила бы в себе элементы объективного и субъективного»<sup>4</sup>. Эту же цель, как отмечает сам Патнэм, преследовали классики прагматизма Дьюи и Джеймс, искавшие «средний, примиряющий путь рассуждения»<sup>5</sup> и отвергавшие крайности фундаментализма/догматизма, с одной стороны, и скептицизма/нигилизма, с другой<sup>6</sup>.

Метафизико-реалистическая перспектива познания, которую Патнэм противопоставляет прагматической перспективе, в предложенной им реконструкции сводится к трем ключевым положениям: 1) признание объективной

---

<sup>1</sup> См.: Hilary Putnam. *Pragmatism and Realism* / Ed. by J. Conant, U.M. Żegleń. L.; N.Y.: Routledge, 2002. P. 13.

<sup>2</sup> В возрасте 68 лет Патнэм, вдохновившись примером старшего сына Самуэля, прошел обряд бар-мицва, занялся изучением иудаистской теологии, философии религии и мистики, опубликовал несколько работ в этой области, в том числе книгу о «¾ еврейских философах» – М. Бубере, Ф. Розенцвейге, Э. Левинасе и Л. Витгенштейне (*Putnam H. Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*. Bloomington: Indiana University Press, 2008).

<sup>3</sup> См.: *Васильев В.* Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 27.

<sup>4</sup> *Passmore J.* *Recent Philosophers: A Supplement to a Hundred Years of Philosophy*. L.: Duckworth, 1992. P. 105.

<sup>5</sup> *James W.* *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. P. 40.

<sup>6</sup> *Putnam H.* *Dewey Lectures* // *Journal of Philosophy*. 1994. Vol. XCI. № 9. P. 447. О *via media* прагматизма см. также: *Rescher N.* *Realistic Pragmatism*. Albany: SUNY Press, 2000. P. 238–240; *Bernstein R.* *The Pragmatic Turn*. P. 46–52; *Hausman C.R.* *American Philosophy in Transition // Philosophy in Experience* / Ed. by R. Hart, D. Anderson. N.Y.: Fordham University Press, 1997. P. 5–11.

реальности, независимой от человеческого сознания, как некоторой «устойчивой совокупности» объектов и свойств; 2) понимание истины как «отношения соответствия между словами или знаками-мыслями (thought-signs) и внешними вещами или множествами вещей»; 3) наличие одного исчерпывающе-полного и достоверного описания мира – реальности «как она есть»<sup>1</sup>.

Патнэм разъясняет, что в основании критикуемой им концепции лежит постулирование *идеального логического субъекта*, обладающего «божественной» монополией на определение истины. К концу XX в. это представление о философском и научном познании безнадежно дискредитировало себя. «Пришло время для моратория на Онтологию и Эпистемологию, – заявляет Патнэм, – моратория на специфического рода онтологические спекуляции, которые... предлагают нам ответ на вопрос о том, что же действительно существует “в мире”, а что является лишь проекцией человеческого сознания, и специфического рода эпистемологические спекуляции, претендующие на выработку единственно верного метода для оценки истинности наших убеждений и верований»<sup>2</sup>.

Метафизический реализм, на смену которому должна прийти философия *здорового смысла*, рассматривается Патнэмом как новоевропейская («модифицированная» картезианцами) разновидность платонизма. К идеализму Платона, по мнению Патнэма, восходят два устойчивых предрассудка западной философии: убеждение в том, что высказывание не может быть объективно истинным, если не существует воспринимаемых объектов, с которыми оно «корреспондирует», а если последних не наблюдается, тогда (утверждают платоники – и это второй идеалистический предрассудок) должны существовать нефизические (non-natural) объекты, способные выполнять функцию «верификативов» (truth-makers)<sup>3</sup>. На самом деле объективность без объектов

---

<sup>1</sup> Putnam H. Reason, Truth and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. P. 49. См. также: Putnam H. Representation and Reality. Cambridge: MIT Press, 1988. P. 107; Idem. Realism with a Human Face. P. 27; Idem. Words and Life. P. 352; Idem. Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism. Cambridge: Harvard University Press, 2012. P. 101.

<sup>2</sup> Putnam H. Realism with a Human Face. P. 118.

<sup>3</sup> Putnam H. Ethics without Ontology. Cambridge: Harvard University Press, 2004. P. 52.

возможна, говорит Патнэм. Простейший и очевидный пример, подтверждающий это – логические суждения, как то: «все существа отряда приматов относятся к классу млекопитающих, следовательно, животные, не относящиеся к млекопитающим, приматами не являются». При желании, конечно, можно назвать это «дескрипцией» – описанием «логической связи между двумя утверждениями», а именно утверждением о том, что приматы – млекопитающие, и утверждением, что всякое существо, не относящееся к классу млекопитающих, не принадлежит к отряду приматов. Однако, аргументирует Патнэм, едва ли сегодня найдется философ, искренне убежденный в том, что мы в самом прямом и буквальном смысле *описываем* некое отношение между некими неосвязаемыми объектами (*intangible objects*), когда формулируем и рассматриваем подобного рода простые логические заключения. «Думать так – значит быть “платоником” в философии логики»<sup>1</sup>. Некорректно также утверждать, что истинность логического высказывания обусловлена наличием отношения соответствия между составляющими его элементами, с одной стороны, и реальными объектами, на которые они указывают, с другой (в приведенном примере таковыми являются приматы, млекопитающие и другие существа животного мира). Высказывание было бы истинным даже в том случае, если бы никаких млекопитающих и приматов в природе не существовало<sup>2</sup>.

Одним из продуктов метафизического мышления, усвоенным эпистемологией и семантикой XX в., является, по мнению Патнэма, «магическая теория референции». Эта теория утверждает существование некоторой таинственной, самой природой установленной связи между репрезентациями (в том числе ментальными образами и знаками) и их референтами. Проблематичность семантического «магизма» применительно к *физическим* репрезентациям обнаруживает себя в случаях, когда из двух идентичных объектов один является репрезентацией, а второй – нет. К примеру, кривая, прочерчи-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 56. См. также: *Putnam H. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2002. P. 33.

<sup>2</sup> *Putnam H. Ethics without Ontology*. P. 59.

ваемая муравьем на песке и напоминающая карикатуру на Черчилля, не может быть признана репрезентацией – в отличие от рисунка художника<sup>1</sup>. Объект, выступающий в качестве репрезентации другого объекта, не имеет с последним необходимой связи, объясняющей отношение референции. Это же справедливо и применительно к *ментальным* репрезентациям. Например, у двух разных людей, рассматривающих один и тот же рисунок (карикатуру на Черчилля), могут сложиться два идентичных ментальных образа, один из которых (если зритель представляет себе или хотя бы догадывается, кто изображен на рисунке) будет обладать референцией, а другой (за отсутствием знания об изображенном лице) – нет. «Идея “непсихологически” фиксированной референции – идея о том, что *сама природа* определяет то, чему соответствуют наши слова, не поддается какому-либо рациональному уяснению, – резюмирует Патнэм. – Думать, что знаковое отношение *встроено в природу*, значит отдавать дань средневековому эссенциализму, мифу о “самоидентифицируемых объектах” и “видах”... В контексте мировоззрения XX века сказать с устрашающей интонацией в голосе: “Я верю, что каузальные связи определяют то, чему наши слова соответствуют”, – значит просто сказать: верю в *не знаю что*, разрешающее проблему *не знаю как*»<sup>2</sup>.

Несостоятельность метафизико-реалистического подхода раскрывается Патнэмом на примере каузальной теории референции Джерри Фодора<sup>3</sup>. По Фодору, отношение между знаком и референтом (словом и обозначаемым им предметом) в самых простых случаях сводится к схеме: «объект X (например, кошка) служит причиной W (слова “кошка”)». Очевидно, однако, что в реальной действительности произнесение (употребление слова) «кошка» может быть обусловлено и другими причинами: изображением зверя, мяуканьем, следами кошачьих лап и пр.; таким образом, существует множество Y,

---

<sup>1</sup> См.: Putnam H. Reason, Truth and History. P. 1–14.

<sup>2</sup> Putnam H. Realism and Reason. P. XII. Более развернутое обоснование этого тезиса в полемике с научными реалистами Х. Филдом и Г. Харманом см.: Putnam H. Reply to Two Realists // Journal of Philosophy. 1982. Vol. 79. № 10. P. 575–577.

<sup>3</sup> См.: Fodor J. Psychosemantics. Cambridge: MIT Press, 1987. P. 97–127; *Ibidem*. A Theory of Content and Other Essays. Cambridge: MIT Press, 1990. P. 89–136.

для которого справедливо: «объект  $Y$  служит причиной  $W$ ». Фодор полагает, что не все члены множества  $Y$  равноправны, что здесь налицо асимметрия (asymmetric dependence relation), выражаемая контрфактическими суждениями типа «Если бы  $X$  не служило причиной  $W$ , то ни один из объектов  $Y$  (изображение кошки, мяуканье, следы лап) не мог бы служить причиной использования  $W$  (слова “кошка”», хотя обратное неверно». Установление такого рода соподчинений во множестве  $Y$  приводит, по мнению Фодора, к определению значения слов нашего языка.

Патнэм доказывает на ряде примеров<sup>1</sup>, что возможность установления асимметрии и истинности соответствующих контрфактических утверждений, по меньшей мере, не безусловна. Главный же недостаток каузальной теории референции заключается в том, что она, по версии Патнэма, состоит в стремлении объяснить интенциональные понятия на основе неинтенциональных, определить понятия, относящиеся к сознанию, в понятиях наук о природе. Фодор является антиредукционистом в том смысле, что он не сводит проблему референции к проблемам физики или биологии. Но он не уходит от редукционизма, поскольку надеется объяснить когнитивное понятие референции, опираясь на понятие каузальности (причинности) и привлекая контрфактическую аргументацию – так, как это принято в естественных науках. Понятие каузальности для него верно, т. к. в данном виде оно используется, в частности, в эволюционной биологии и геологии – науках, описывающих реальность «как она есть» (безотносительно к наблюдателю и исследователю). В концепции Фодора, по мнению Патнэма, сохраняется, хотя и в измененной форме, старое желание редуцировать сознание и разум к чему-то сугубо физическому (wholly physical), объективному и константному. Для Патнэма-прагматиста такой редукционизм неприемлем: «Любое понятие, используемое нами при описании мира (даже в разговоре о горных породах или биологических видах), имеет интенциональное измерение, т.е. выражает определенный человеческий интерес и определенную перспективу, которые

---

<sup>1</sup> См.: Putnam H. *Renewing Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1992. P. 38–55.

исключают неопределенность “взгляда ниоткуда”<sup>1</sup>. /.../ Интенциональное... присутствует всюду, даже проникает в наше описание неинтенционального; оно неустранимо»<sup>2</sup>. Наше сознание, проявляющееся в активности мозга и различных взаимодействиях (transactions) с окружающим миром, «не может быть исчерпывающим образом объяснено на языке физики, биологии или даже компьютерной науки»<sup>3</sup>.

В конечном счете, истинность или ложность каузальных суждений зависит от когнитивных условий (прагматики употребления и контекста), считает Патнэм. Этот подход не имеет ничего общего с каузальным нигилизмом или релятивизмом. Высказывания «А есть причина В» и «А<sup>1</sup> есть причина В» вполне совместимы: сердечный приступ у пациента можно объяснить как нарушением предписаний врачей, так и высоким уровнем холестерина в крови<sup>4</sup>. Мы выбираем тот или другой вариант объяснения, руководствуясь соображениями контекстуальной уместности и практической целесообразности.

В отличие от метафизического реализма с его «взглядом ниоткуда» и идеалом «безличностной» объективности<sup>5</sup>, прагматический реализм принимает в расчет человеческий интерес и настаивает на философской обоснованности и заведомой обреченности предпринимаемых «метафизиками» попыток выделения какого-то одного («истинного») отношения соответствия между терминами и референтами. Выдвинутый Патнэмом *теоретико-модельный аргумент*<sup>6</sup> показывает, что отношение соответствия (между язы-

---

<sup>1</sup> Выражение Т. Нагеля. См.: Nagel T. *The View from Nowhere*. N.Y.: Oxford University Press, 1986. Ср.: Fine A. *The Viewpoint of No-One in Particular* // *Proceedings and Addresses of the APA*. 1998. Vol. 72. № 2. P. 9–20.

<sup>2</sup> Putnam H. *Renewing Philosophy*. P. 58–59. См. также: Putnam H. *Realism and Reason*. P. 302. По мнению М. де Гейнсфорда, «сердцевиной» философии Патнэма, «точкой пересечения» разнонаправленных векторов его теоретических поисков является проблема интенциональности (см.: De Gaynesford M. *Hilary Putnam*. Chesham: Acumen, 2006. P. 186–187). О «несводимости интенционального к неинтенциональному» см.: Putnam H. [Answers to 5 Questions] // *Mind and Consciousness* / Ed. by P. Grim. N.Y.: Automatic Press, 2009. P. 150.

<sup>3</sup> Putnam H. *Dewey Lectures*. P. 483.

<sup>4</sup> Putnam H. *Renewing Philosophy*. P. 65.

<sup>5</sup> См.: Putnam H. *Realism with a Human Face*. P. 17.

<sup>6</sup> См.: Putnam H. *Reason, Truth and History*. P. 29–35, а также: Brueckner A. *Putnam's Model-Theoretic Argument against Metaphysical Realism* // *Analysis*. 1984. Vol. 44. № 3. P. 134–140; Anderson D. *What is the Model-Theoretic Argument?* // *Journal of Philosophy*. 1993. Vol. 90. № 6. P. 311–322; Dumont J. *Putnam's Model-Theoretic Argument(s). A Detailed Reconstruction* // *Journal for General Philosophy of Science*. 1999.



ком и реальностью), ложно гипостазируемое «Эпистемологией с большой буквы», действительно существует, однако, с точки зрения прагматического реалиста, данное отношение (*a reference relation*) не является единственным в своем роде и инвариантным, возможны разные соответствия, оправдывающие разные описания (картины) мира<sup>1</sup>. Познание – не пассивное (как в зеркале) отражение независимой от познающего субъекта реальности («*mind-independent Reality*»<sup>2</sup>), а активный процесс производства знания и закрепления убеждений. «Мы не располагаем понятиями “существования” объектов или “истинности” утверждений, независимых от наших интерпретаций, а также практик и процедур, которые только и делают осмысленным разговор о “существовании” и “истине” в рамках этих интерпретаций»<sup>3</sup>. Прагматический реализм отказывается противопоставлять объективное субъективному, дескриптивное нормативному, эмпирическое теоретическому. Объективный мир не возможен без субъективного опыта. «Продукты человеческой деятельности, данные восприятия и результаты познания составляют важную часть реальности, ... которая была бы совсем иной, если бы формы нашей жизнедеятельности были другими»<sup>4</sup>.

*Argumentum primum* Патнэма – указание на возможность теоретически несовместимых, но эмпирически «эквивалентных»<sup>5</sup> описаний реальности («*концептуальный плюрализм*»<sup>6</sup>). Устанавливая различные концептуализации некоторой совокупности фактов (дескриптивного материала) и с равным основанием претендуя на истинность, эквивалентные описания (например, матричная и волновая теории в физике) разрушают саму идею однозначного соответствия. При выборе между этими описаниями-теориями

---

Vol. 30. № 2. P. 341–364; *Bays T.* Two Arguments against Realism // *Philosophical Quarterly*. 2008. Vol. 58. № 231. P. 193–213; *Макеева Л.* Философия Х. Патнэма. М.: ИФРАН, 1996. С. 104–119.

<sup>1</sup> См.: *Putnam H.* Words and Life. P. 352–354.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 352.

<sup>3</sup> *Putnam H.* Realism and Reason. P. 230.

<sup>4</sup> *Putnam H.* Pragmatism and Nonscientific Knowledge // *Putnam H., Putnam R.A.* Pragmatism as a Way of Life. P. 62. Так субъект-объектная дихотомия «снимается» прагматистами «через переописание объективного в терминах субъективного» (*Donovan R.* Rorty's Pragmatism and the Linguistic Turn // *Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism*. P. 217).

<sup>5</sup> *Putnam H.* Replies to Commentators // *Contemporary Pragmatism*. 2006. Vol. 3. № 2. P. 78.

<sup>6</sup> См.: *Putnam H.* Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism. P. 112.

ученые нередко полагаются на интуицию или профессиональный здравый смысл; многое зависит от интеллектуального «темперамента» исследователя<sup>1</sup>; не последнюю роль играют и прагматические критерии: экономичность теории, функциональная простота, операциональная применимость, когерентность и т.п.

Концептуальный плюрализм (наличие двух или нескольких конкурирующих дескрипций одних и тех же объектов реальности) не лишает смысла вопрос о том, как принятые словари описания соотносятся с описываемыми объектами, считает Патнэм. В каждом конкретном случае мы можем ответить на этот вопрос по-разному, в зависимости от используемого метаязыка и задач объяснения. «Отношение между “объектами и словами”, с учетом определенного словаря, имеющегося в нашем распоряжении, и определенной схемы “объектов”, вполне поддается, в свою очередь, адекватному описанию; но, как и в случае с самими объектами, здесь не может быть одного *метафизически привилегированного* описания... Признание концептуальной относительности, ее закономерности и неизбежности, не равнозначно отрицанию того, что истина, в конечном счете, зависит от порядка вещей, не связанного с субъектом, пользователем языка, – только природа данной объективной зависимости различается соответственно различию языковых игр, которые мы практикуем»<sup>2</sup>.

За эту приверженность идее концептуальной относительности и вытекающую отсюда релятивизацию знания Патнэма критиковал Д. Дэвидсон<sup>3</sup>. Утверждение о том, что «высказывания двух разных людей могут противоречить друг другу, оставаясь, тем не менее, истинными “для каждого из говорящих”», не поддается рациональному постижению, считает Дэвидсон. «Трудно представить, – говорит он, – на каком языке эта мысль может

---

<sup>1</sup> См.: Putnam H., Putnam R.A. The Real William James: Response to Robert Meyers // Transactions of the Charles S. Peirce Society. 1998. Vol. 34. № 2. P. 374.

<sup>2</sup> Putnam H. Words and Life. P. 309.

<sup>3</sup> См.: Davidson D. The Structure and Content of Truth // Journal of Philosophy. 1990. Vol. 87. № 6. P. 279–328.

быть... связно выражена»<sup>1</sup>. Однако, возражает Патнэм, концептуальный плюрализм как раз и настаивает на том, что теоретически несовместимые, но эквивалентные описания *не противоречат* друг другу и являются «взаимопереводимыми»<sup>2</sup> (хотя о семантической тождественности высказываний, т.е. синонимичности пропозиций, в данном случае, разумеется, говорить не приходится<sup>3</sup>). Истинность одного описания не исключает истинности другого. К примеру, «возможному миру» Карнапа, состоящему из трех неделимых объектов ( $x_1, x_2, x_3$ ), соответствует эквивалентный ему «мир» Лесневского, состоящий из семи объектов ( $x_1; x_2; x_3; x_1+x_2; x_1+x_3; x_2+x_3; x_1+x_2+x_3$ )<sup>4</sup>. Реальны ли объекты Лесневского, существуют ли мереологические суммы, или только мысленно (пред)полагаются? Ответ зависит от нашей концептуальной установки, от выбора того или иного диспозитивного языка (optional language) – в данном случае это язык теории множеств или язык мереологии. Ни философия, ни математика, ни другие науки не располагают объективно нейтральным, концептуально не «инфицированным» языком наблюдения и описания. Однако признание концептуальной относительности «не мешает нам говорить о соответствии (correspondence) наших высказываний действительности, просто надо иметь в виду, что в разных языковых играх *то, что мы называем действительным...* и чему должны соответствовать “истинные” высказывания, будет разным»<sup>5</sup>; у каждого диспозитивного языка «своя собственная “онтология”»<sup>6</sup>.

В отличие от метафизического реализма, прагматический реализм «*не исключает* концептуальной относительности»<sup>7</sup>. Патнэм-реалист не имеет ничего против концептуального релятивизма («можно быть *одновременно* реа-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 307.

<sup>2</sup> Putnam H. Reply to Michael Dummett // The Philosophy of Hilary Putnam. P. 440.

<sup>3</sup> См.: Putnam H. Reply to Steven J. Wagner // The Philosophy of Hilary Putnam. P. 248.

<sup>4</sup> Putnam H. Ethics without Ontology. P. 38–39.

<sup>5</sup> Putnam H. Comments on Richard Boyd's 'What of Pragmatism with the World Here?' // Reading Putnam / Ed. by M. Baghramian. L.; N.Y.: Routledge, 2013. P. 98.

<sup>6</sup> Putnam H. Naturalism, Realism, and Normativity. Cambridge: Harvard University Press, 2016. P. 85.

<sup>7</sup> Putnam H. The Many Faces of Realism. La Salle: Open Court, 1987. P. 17.

листом и концептуальным релятивистом»<sup>1</sup>), однако подчеркивает, что этот *концептуальный*, умеренный релятивизм не тождественен «радикальному культурному релятивизму» и нигилизму: «Ответ на вопрос “сколько существует объектов?” (три – по Карнапу, или семь – по Лесневскому) не является предметом “соглашения”, коль скоро мы отдаем себе ясный отчет в том, какие именно смыслы вкладываются в употребляемые понятия (“объект” и “существование”)... Наши понятия могут быть культурно и исторически обусловленными, однако это вовсе не означает, что истинность или ложность всего, что утверждается нами в этих понятиях, попросту определяется (decided by) нашей культурой»<sup>2</sup>. Концептуальный релятивизм не отрицает объективной реальности, но допускает возможность различных (когнитивно эквивалентных) *концептуализаций* – альтернативных описаний реальности<sup>3</sup>. «[Метафизический реалист] мог бы нам возразить: “Если рассматриваемые способы описания<sup>4</sup> на самом деле описывают одну и ту же реальность, тогда опишите эту реальность такой, какая она есть, независимо от этих двух (или многих) способов”. Но разумно ли полагать, что реальность может описываться независимо от каких-либо описаний? И разве отрицание этой возможности неизбежно ведет к заключению, что существуют одни описания, и ничего кроме описаний? Конечно, нет! ... Просто нельзя описать мир, не опи-

---

<sup>1</sup> Putnam H. Is There Still Anything to Say about Reality and Truth? // Pragmatism, Old and New: Selected Writings / Ed. by S. Naack. Amherst, 2006. P. 629. О «концептуальном релятивизме» Патнэма см.: Brueckner A. Conceptual Relativism // Pacific Philosophical Quarterly. 1998. Vol. 79. № 4. P. 295–301; Sosa E. Putnam’s Pragmatic Realism // Journal of Philosophy. 1993. Vol. 90. № 12. P. 612–625; Mueller A., Fine A. Realism, Beyond Miracles // Hilary Putnam (Contemporary Philosophy in Focus) / Ed. by Y. Ben-Menahem. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 107–118.

<sup>2</sup> Putnam H. Is There Still Anything to Say about Reality and Truth? P. 631. В другом месте Патнэм противопоставляет «здоровый» релятивизм, который утверждает «зависимость интерпретации от интереса» (*interest relativity of interpretation*), релятивизму «нездоровому», радикально-субъективистскому, порожденному неспособностью предложить *рациональную критику* превалирующего консенсуса (Putnam H. Realism with a Human Face. P. 210–211). Ср. с аргументацией Х. Филда в защиту «эпистемологического релятивизма»: Field H. Realism and Relativism // Journal of Philosophy. 1982. Vol. 79. № 10. P. 563–567.

<sup>3</sup> Выражение «концептуальный релятивизм», ввиду нежелательных коннотаций, Патнэм употребляет все же редко; вместо этого он предпочитает говорить о «концептуальной относительности» (релятивности). Ср.: «Концепция релятивности является совершенно адекватной реальной научной практике... Никакой угрозы... познанию она не несет. Опасным является релятивизм» (Мамчур Е. О релятивности, релятивизме и истине // Эпистемология и философия науки. 2004. № 1. С. 76).

<sup>4</sup> Патнэм приводит пример из квантовой физики: описание через состояние поля и альтернативный язык фейнмановских диаграмм.

сывая его»<sup>1</sup>. Иными словами, всякое описание «объективного мира» является, во-первых, *описанием* мира (прагматический аргумент против метафизического реализма), а во-вторых, описанием *мира* (реалистический аргумент против релятивизма и скептицизма)<sup>2</sup>.

Рядом аналитических философов высказывалось мнение, что выдвигая свой «антиметафизический» аргумент (стремясь доказать нередуцируемость человеческих знаний о мире, их принципиальную несводимость к какой-то одной привилегированной «точке зрения» (God's-Eye View) или онтологии<sup>3</sup>), Патнэм сражается с ветряными мельницами. В отличие от вульгарного научного реализма, реализм *философский*, отмечает М. Девитт, не утверждает возможность «прямого доступа» к неконцептуализированной реальности и не настаивает на единственности и инвариантности отношения соответствия между знаками-мыслями и их референтами. Бессмысленно ждать от философии и наук такой «объективности», рассматривая ее как альтернативу субъективистскому произволу. Живучесть этого заблуждения (когда реалистам вменяют грехи и идеалистов-платоников, и материалистов-эмпириков) Девитт связывает с «давней привычкой философов ставить телегу эпистемологии впереди лошади метафизики»<sup>4</sup>.

Метафизический реализм и корреспондентная теория истины, возражают Патнэму Дж. Сمارт и Х. Филд, вовсе не исключают плюрализма дескрипций или репрезентаций; понимание истины как соответствия (correspondence) не производно от философски наивного допущения, что познающему разуму может открыться реальность *an sich*. «Для нас, метафизических

---

<sup>1</sup> Putnam H. *Renewing Philosophy*. P. 122–123.

<sup>2</sup> Ср. с «перспективизмом» Х. Ортеги-и-Гассета: «Предположение, будто реальность как таковая независимо от точки зрения на нее обладает какой-то собственной физиономией, – это укоренившееся заблуждение. ... Реальность, подобно пейзажу, обладает бесконечностью перспектив, и все они равно правдивы и достоверны. Единственной ложной перспективой является та, что претендует на уникальность. Иначе говоря, *ложна утопия – истина без местоимения, видимая с “никакого” места*» (Ортега-и-Гассет Х. *Что такое философия?* С. 47–48).

<sup>3</sup> См.: Putnam H. *Reason, Truth and History*. P. 73. Ср.: «Мальбранш полагал, что мы познаем какую-либо истину только потому, что видим вещи в Боге, с божественной точки зрения. Мне кажется более правдоподобным обратное: Бог видит вещи сквозь людей, люди суть органы зрения божества» (Ортега-и-Гассет Х. *Что такое философия?* С. 50).

<sup>4</sup> Devitt M. *Realism and the Renegade Putnam: A Critical Study of ‘Meaning and the Moral Sciences’* // *Nous*. 1983. Vol. 17. № 2. P. 300. См. также: Devitt M. *Realism and Truth*. Oxford: Blackwell, 1991. P. 3–4.

реалистов, важно, чтобы существовало *хотя бы одно* отношение соответствия (между языком и реальностью); *множественность* указанных отношений нас не пугает»<sup>1</sup>. Как полагает Я. Хакинг, среди современных философов и ученых едва ли найдется «серьезный мыслитель», который стоял бы на позициях метафизического, по версии Патнэма, реализма. По мнению Хакинга, данная версия может быть принята как описание «определенной перспективы познания», но ни в коем случае не как реконструкция «определенной теории» или эпистемологической программы<sup>2</sup>. (Стоит заметить, впрочем, что метафизический реализм неприемлем для Патнэма именно как *доктрина*, а не как общая «перспектива» или философская установка. «Если мы понимаем его широко, распространяя на всех философов, отвергающих верификационизм в любой из его многочисленных разновидностей и избегающих всякие разговоры о “конструировании” реальности..., то я ни секунды не сомневаюсь, что можно быть метафизическим реалистом в указанном (инклюзивном) смысле и одновременно – концептуальным релятивистом, т.е. признавать “концептуальную относительность”»<sup>3</sup>.)

Для сторонников научного реализма и каузальной теории референции Патнэм – самый что ни на есть «радикальный»<sup>4</sup> идеалист и *антиреалист*<sup>5</sup>. За

---

<sup>1</sup> *Smart J.* A Form of Metaphysical Realism // *Philosophical Quarterly*. 1995. Vol. 45. № 180. P. 308. См. также: *Field H.* Realism and Relativism // *Journal of Philosophy*. 1982. Vol. 79. № 10. P. 554; *Boyd R.* Realism, Conventionality, and ‘Realism About’ // *Meaning and Method: Essays in Honor of Hilary Putnam* / Ed. by G. Boolos. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 189–190; *Anderson D.* What Is Realistic about Putnam’s Internal Realism? // *Philosophical Topics*. 1992. Vol. 20. № 1. P. 59; *Blackburn S.* Enchanting Views // *Reading Putnam* / Ed. by P. Clark, B. Hale. Oxford: Blackwell, 1994. P. 16; *Макеева Л.* Философия Х. Патнэма. С. 85–86.

<sup>2</sup> См.: *Hacking I.* Representing and Intervening. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 94.

<sup>3</sup> *Putnam H.* Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism. P. 62. В 2015 г. Патнэм напишет, что его критика метафизического реализма была недостаточно четко артикулирована, а потому ложно интерпретировалась. «Я ошибался, используя “метафизический реализм” – термин, имеющий широкое применение и охватывающий целый ряд философских позиций, – так, как если бы он относился только к *одной* позиции, которую я рассматривал. Отвергая ее, я де-факто отвергал и все другие позиции из этого ряда» (*Putnam H.* Naturalism, Realism, and Normativity. P. 24–25).

<sup>4</sup> *Devitt M.* Review of H. Putnam’s ‘Reason, Truth and History’ // *Philosophical Review*. 1984. Vol. 93. № 2. P. 277.

<sup>5</sup> См.: *Martin C.B.* Anti-Realism and the World’s Undoing // *Pacific Philosophical Quarterly*. 1984. Vol. 65. № 1. P. 3–20; *Liston M.* Is a God’s Eye View An Ideal Theory? // *Pacific Philosophical Quarterly*. 1985. Vol. 66. № 3/4. P. 355–360; *Nolt J.* An Argument for Metaphysical Realism // *Journal for General Philosophy of Science*. 2004. Vol. 35. № 1. P. 81–83; *Ambrus V.* Is Putnam’s Causal Theory of Meaning Compatible with Internal Realism? // *Journal for General Philosophy of Science*. 1999. Vol. 30. № 1. P. 1–2; *Norris C.*

годы, прошедшие после выхода в свет книги «Разум, истина и история» (1981), ее автор приложил немало усилий, чтобы развеять это ложное представление о его философской позиции. Ни антиреализм (*a la* М. Даммит или К. Райт), ни культурный релятивизм (Р. Рорти), ни социальный конструкционизм (Э. Пикеринг) не признаются Патнэмом в качестве положительных и теоретически жизнеспособных альтернатив раскритикованному им метафизическому реализму. Наибольшую опасность для философии, по его мнению, представляют эпистемологический анархизм и скептицизм, отрицающие де-факто познаваемость объективной реальности.

Уже в середине 60-х гг. Патнэм выступил с критикой тезиса Куна–Фейерабенда о несоизмеримости научных теорий и «непереводимости» терминов. Полемизируя с Фейерабендом, Патнэм доказывал, что значения научных терминов не детерминируются контекстом теории и не изменяются при «миграции» термина из одного контекста в другой (т.е. референция остается фиксированной). Термин «электричество», к примеру, в разные времена употребляли в различных значениях. Бенджамин Франклин имел определенное представление об «электрическом огне» и «субстанции»; впоследствии появилось знание о проводниках и электромагнитах, а в XX веке – об атомах, электронах и протонах. Никогда не располагая полной и исчерпывающей информацией об экстенсionalе (объеме) термина «электричество», люди, тем не менее, успешно его использовали, описывая наблюдаемые физические явления. Было бы ошибкой, говорит Патнэм, считать, что такие слова как *температура*, *масса* или *электрон* «изменяют свое значение всякий раз, когда мы изменяем наши теории относительно соответствующих величин»<sup>1</sup>. В значении дескриптивных терминов присутствует некоторое устойчивое ядро («существенная лингвистическая информация»), которое всегда сохраняется. «Поскольку референт фиксирован, можно употреблять обозначающее его слово в любых теориях и даже строить теоретические определения данного

---

How Many Positrons Make Five? – Science, Skepticism, and the 'Ready-Made World' // *Pretexts: Literary and Cultural Studies*. 2000. Vol. 9. № 2. P. 159–163.

<sup>1</sup> *Putnam H. Mind, Language and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. P. 130.

референта (которые могут характеризовать его правильно или неправильно), но при этом выбранное нами слово не становится “другим словом” в другой теории»<sup>1</sup>. Стабильность экстенционала выступает как необходимое требование, без которого термины, фигурирующие в различных дискурсивных контекстах, имели бы совершенно разные значения (на чем настаивают Фейерабенд и Даммит<sup>2</sup>), а следовательно, и истинность предложений, содержащих эти термины, определялась бы только контекстом<sup>3</sup>. Патнэм считает недопустимым релятивистское игнорирование фактора «транстеоретичности»<sup>4</sup> в познавательном опыте и говорит о *конвергенции* значений научных терминов: значения терминов и выражений в ходе научной эволюции как бы «стягиваются» к определенному центру конвергенции – тому общему, что имеется у всех правильных употреблений слова. Прогресс науки, следовательно, заключается не в приближении к «чистой» неконцептуализированной реальности (*reality as it is in itself*), а в такой *транстеоретической конвергенции* элементов когнитивного опыта<sup>5</sup>. (Патнэм не сомневается в том, что «теории зрелой науки, как правило, приблизительно истинны, а термины зрелой науки, как правило, имеют референцию».<sup>6</sup>)

Патнэм-антирелятивист отвергает «идеалистические» теории, согласно которым значение слова (предложения) устанавливается конвенционально, на основании соглашения «пользователей языка». Выводы этих теорий, как минимум, контринтуитивны, считает он. Возьмем два примера: «Некоторые холостяки не женаты» и «Неподдерживаемый объект падает вниз». Как пока-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 202.

<sup>2</sup> Putnam H. Dewey Lectures. P. 509.

<sup>3</sup> Патнэм, впрочем, не отрицает, что в понимании слова контекст словоупотребления играет важную роль (см.: Putnam H. Travis on Meaning, Thought and the Ways the World Is // Philosophical Quarterly. 2002. Vol. 52. № 206. P. 106): одно и то же высказывание в различных контекстах (эпистемологических ситуациях) может по-разному пониматься, однако значения терминов, из которых высказывание состоит, меняться не будут (см.: Putnam H. Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism. P. 496–497).

<sup>4</sup> См.: Putnam H. Mind, Language and Reality. P. 198. Выражение «транстеоретический компонент» («транстеоретическое понятие») Патнэм заимствует у Дадли Шэпера (*Shapere D. Towards a Post-Positivist Interpretation of Science // The Legacy of Logical Positivism: Studies in the Philosophy of Science / Ed. by P. Achinstein, S. Barker. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969. P. 115–160*). См. также: *Ebbs G. Truth and Trans-Theoretical Terms // Hilary Putnam. Pragmatism and Realism. P. 167–185*.

<sup>5</sup> См.: Порус В. Рациональность. Наука. Культура. С. 235–236.

<sup>6</sup> Putnam H. Naturalism, Realism, and Normativity. P. 90–91.



зал Куайн, всегда может появиться племя, в котором существуют женатые два или несколько раз холостяки, и всегда могут появиться волшебные рассказы, в которых неподдерживаемые объекты не падают, а чудесным образом парят или кружатся в воздухе. Патнэм подчеркивает, что у нас нет *лингвистических* трудностей в понимании подобных ситуаций, даже дети способны на это. Трудности возникают, когда мы трансцендируем сферу языка. В этом случае нам приходится делать поправку на «фактический» компонент высказывания, например, говорить: «Неподдерживаемые объекты не падают вниз в волшебных сказках», или: «в условиях невесомости». То есть критерии чисто лингвистической необходимости (условия и ограничения «языковых игр», «конвенции» и т.п.) нуждаются в обязательном фактическом обосновании, в подкреплении указанием на реальное положение дел. Результатом критики Патнэмом лингвистического идеализма выступает следующее правило семантического анализа: чтобы понять значение слова (пропозиции, утверждения), необходимо *выйти за пределы* концептуальной схемы и языка. Иначе наши взгляды с высокой степенью вероятности окажутся в зоне притяжения релятивизма с его принципом «Все сгодится».

Положение о том, что референция терминов не определяется ни индивидуальными, ни коллективными ментальными состояниями носителей языка (членов того или иного лингвистического сообщества), иллюстрируется Патнэмом на целом ряде примеров – излюбленных аналитическими философами мысленных экспериментов. Патнэм, в частности, предлагает представить, что где-то в другой галактике существует планета Земля-Двойник, во всех отношениях подобная нашей планете: ее обитатели так же говорят по-английски и называют «водой» бесцветную жидкость, по вкусу, реактивным и теплофизическим свойствам полностью идентичную природной земной воде. Единственное отличие заключается в том, что «вода» с Земли-Двойника имеет другой молекулярный состав – XYZ (а не H<sub>2</sub>O). Если когда-нибудь между Землей и Землей-Двойником установится контакт, то люди и их «двойники» поначалу решат, что слово «вода» на обеих планетах имеет одно

и то же значение. Это мнение будет исправлено, как только обнаружится несовпадение химических формул – земной  $H_2O$  и инопланетной XYZ. Но Патнэм предлагает усложнить эксперимент и мысленно перенестись в 1750 год, когда еще не были известны соответствующие формулы. Обитатели двух планет, думая о воде, находились в одинаковых ментальных состояниях, но экстенционал слова «вода» в 1750 году был на Земле таким же, как в 1950 году (то есть  $H_2O$ ), а экстенционалом слова «вода» на Земле-Двойнике и в 1750 году было вещество XYZ. «Таким образом, – заключает Патнэм, – экстенционал термина... не является функцией от ментального состояния говорящего»<sup>1</sup>; «то, что происходит в головах людей, не устанавливает референцию терминов; эту работу осуществляет, по выражению Милля, “сама субстанция”»<sup>2</sup>.

Данный вывод подтверждается фактами из реальной истории физики и других наук (а не только мысленными экспериментами). В классической физике XIX в. кинетическая энергия тела выражалась формулой  $\frac{1}{2}mv^2$ , а в спе-

---

<sup>1</sup> Putnam H. Mind, Language and Reality. P. 224.

<sup>2</sup> Putnam H. Reason, Truth and History. P. 25. По мнению П. Куслия, в эксперименте «Земля и ее Двойник» имена « $H_2O$ » и «XYZ», без всяких на то оснований, гипотезируются Патнэмом, наделяются привилегированным статусом и «превращаются из имен в предметы». Куслию непонятно, «почему Патнэм считает, что состояние “на самом деле” – это то, что имеет место в 1950 году» (т.е. вещество  $H_2O$ , а не жидкость с каким-то другим молекулярным составом). «Ничто не мешает нам допустить, что в 2150 году ученые покажут, что, в конечном счете, все-таки в основании  $H_2O$  и XYZ лежал один элемент ABC, и поэтому на самом деле термин “вода” все-таки имел общее значение все это время на обеих планетах. <...> Утверждение Патнэма о том, что природа воды всегда будет объясняться так, как сегодня, мало чем отличается от утверждения какого-нибудь древнего его предшественника о том, что у магнита есть душа и так будет всегда. Поэтому, видимо, следует признать, что и вода, и магнит с душой, и  $H_2O$ , и XYZ являются, в конечном счете, постулируемыми сущностями. У Патнэма же они представлены в качестве предметов самих по себе» (Куслий П. Имена, дескрипции и проблема жесткой десигнации // Эпистемология и философия науки. 2008. Т. 16. № 2. С. 114–115). На это можно заметить следующее: в предложенном эксперименте Патнэм вовсе не утверждает, что природа воды на Земле (как формулирует Куслий) «всегда будет объясняться так, как сегодня». Патнэм исходит из предположения, что субстанция жидкости на Земле, как бы она ни описывалась (« $H_2O$ », «ABC» или «DEF»), всегда будет оставаться одной и той же, отличаясь при этом от субстанции жидкости на Земле-Двойнике. То есть и в 2150, и в 2350 году молекулярный состав земной природной воды не будет равен составу инопланетной жидкости (следовательно, не будут совпадать и экстенционалы «воды» на Земле и ее Двойнике). Таково условие эксперимента. Допустить, что субстанции идентичны (в терминологии Куслия, предположить, что «состояния “на самом деле”» одинаковы на обеих планетах), не значит опровергнуть предложенный эксперимент; это значит задать другое условие. См. подробнее: The Twin Earth Chronicles: Twenty Years of Reflection on Hilary Putnam’s «The Meaning of ‘Meaning’» / Ed. by A. Pessin, S. Goldberg. Armonk: M.E. Sharpe, 1996; Crane T. All the Difference in the World // Philosophical Quarterly. 1991. Vol. 41. № 162. P. 1–25; McCulloch G. The Spirit of Twin Earth // Analysis. 1992. Vol. 52. № 3. P. 168–174; Jackson F. Narrow Content and Representation, or Twin Earth Revisited // Proceedings and Addresses of the APA. 2003. Vol. 77. № 2. P. 55–70.

циальной теории относительности Эйнштейна –  $mc^2/\sqrt{1 - v^2/c^2}$ ). Из этого не следует, что термином «кинетическая энергия» в 1899 г. обозначалась одна физическая величина, а в 1905 г. – другая. Употребляя этот термин сегодня, мы говорим о том же самом, о чем говорили физики до Эйнштейна, но теперь мы значительно лучше понимаем природу описываемого явления. Точно так же референция термина «атом» не изменилась, когда физики отказались от «планетарной» модели атома в пользу квантово-механической; просто наука сделала еще один шаг к пониманию того, что представляют собой реальные атомы. Референция терминов («атом», «энергия» и т.д.) определяется не нашими внутренними ментальными состояниями, а *внешними* факторами – «самими вещами»<sup>1</sup>.

Согласно основному тезису Патнэма, решающая роль в установлении референции принадлежит двум нементальным факторам: природному и социальному. Для того чтобы понимать смысл какого-либо слова (например, «золото» или «алюминий»), не обязательно владеть всей совокупностью информации, позволяющей точно распознать обозначаемый этим словом естественный вид, – достаточно, чтобы соответствующей информацией владели эксперты (способные отличить *aurum* или *aluminium* от других химических элементов). Именно эта «экспертная» информация, а не случайные и неполные представления членов языкового сообщества, определяет референцию терминов естественных видов. В каждом сообществе, рассуждает Патнэм, практикуется лингвистическое разделение труда (the linguistic division of labor), т.е. в языке имеются термины, точное значение которых известно не всем носителям данного языка, а лишь какой-то ограниченной группе – спе-

---

<sup>1</sup> См.: Putnam H. Naturalism, Realism, and Normativity. P. 201–202. Референция «производна от перцептуальной репрезентации» (grows out of perceptual representation), соглашается с Т. Бёрджем Патнэм (см.: Burge T. *Origins of Objectivity*. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 211–212). «Поскольку мы готовы рассматривать лингвистическую референцию как то, что вытекает из перцептуального взаимодействия живых организмов с окружающими их объектами реальности, мы не станем отрицать, что референция является отношением между словами и вещами, как это иногда делал Селларс... Если доктрину, которая утверждает, что репрезентации – суть отношения между разумными существами (их ментальными состояниями, а также языковыми высказываниями) и реальными объектами, их свойствами и событиями, называть “репрезентационизмом”, тогда в репрезентационизме нет ничего страшного» (Putnam H. Naturalism, Realism, and Normativity. P. 40).

циалистам. «Я не только могу не уметь отличать одни виды деревьев или растений от других, например, вяз от ольхи, но я и не обязан уметь это делать, – поясняет философ. – Если нужно установить, является ли дерево вязом, я могу обратиться за помощью к человеку, который разбирается в предмете лучше меня»<sup>1</sup>. Кроме того, референция терминов, как уже было сказано, зависит от «реальной природы» объектов, служащих образцами обозначаемых ими естественных видов, и отчасти определяется *индексально* (природный фактор): «“вода” – это вещество, которое находится в определенном отношении подобия к воде *в данном месте*»<sup>2</sup>. Экстенционал термина составляют объекты, обладающие той же природой, что и «образцовые», или стереотипные, представители данного вида. Оба указанных фактора, природный и социальный, не учитываются семантическим антиреализмом. «...Ошибочные представления о языке, с которыми мы постоянно сталкиваемся, отражают две характерные и очень важные тенденции в философии: тенденцию трактовать познание как чисто *индивидуальный* процесс и тенденцию игнорировать *мир* в той мере, в какой он составляет нечто большее, чем совокупность индивидуальных “наблюдений”. Игнорировать лингвистическое разделение труда – значит упускать из виду социальный аспект познания; игнорировать индексальность – значит недооценивать вклад, вносимый окружающей средой»<sup>3</sup>. Но Патнэм не ограничивается констатацией ущербности семантических теорий, «отрывающих» язык от реальности (природной и социальной). Он идет дальше и утверждает: не только слова естественного языка, но и сами мысли, которые мы выражаем с их помощью, «имеют значение лишь в

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 206. Аналогичную идею высказывал Лейбниц. В «Новых опытах о человеческом разумении» он писал: «...название [какого-либо предмета], например “золото”, означает не только то, что знает о нем человек, произносящий это слово (например, что оно нечто желтое и очень тяжелое), но и то, чего он не знает и что знает, может быть, другой человек – что оно тело, обладающее внутренним строением, из которого вытекают цвет и тяжесть его и возникают еще другие свойства, известные, как он признает, знатокам» (*Лейбниц Г.* Соч.: В 4 т. Т. 2 / Ред., авт. вступит. ст. и примеч. И.С. Нарский. М.: Мысль, 1983. С. 361). Подробнее о «лингвистическом разделении труда» см.: *Putnam H.* Representation and Reality. P. 22–26; *Idem.* Replies // *Philosophical Topics*. 1992. Vol. 20. № 1. P. 385–386; *Лебедев М., Черняк А.* Онтологические проблемы референции. М.: Праксис, 2001. С. 175–178, 245–251; *Ладов В.* Проблема реальности в аналитической философии // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2010. № 4. С. 41–42.

<sup>2</sup> *Putnam H.* Mind, Language and Reality. P. 234.

<sup>3</sup> Ibid. P. 271.

силу наших трансакций с объектами окружающего мира и с другими людьми»; а если «мысли – не в головах, сознание (mind) – тоже»<sup>1</sup>.

Итак, Патнэм отказывается жестко увязывать *референцию* (значение) терминов с *употреблением в языке*. Этим его прагматический реализм отличается от нормативно-семантического подхода Р. Брэндома и «витгенштейнцев»<sup>2</sup>. Конечно, чтобы пользоваться языком, вовсе не обязательно знать точный ответ на вопрос о характере «соответствия» лингвистических единиц реальности (как не обязательно быть электриком или физиком, чтобы пользоваться выключателем света). Однако *успех* «программы пользования языком» (*success of the “language-using program”*) напрямую зависит от соответствия употребляемых слов объектам, а предложений – имеющим место фактам<sup>3</sup>. Патнэм сравнивает язык с топографической картой, полезность которой прямо пропорциональна ее достоверности («реалистичности»). «Можно освоить язык, *не думая* о том, что слова языка соответствуют внеязыковым реалиям; однако именно это соответствие, действительно существующее, определяет *успешное пользование языком*»<sup>4</sup>. Операциональное «знание как» (*knowing how*) неотделимо от семантического «знания что» (*knowing that*)<sup>5</sup>.

Опираясь на вывод об индетерминированности значения терминов контекстом употребления и правилами языковых игр, Патнэм доказывает ложность тезиса эпистемологического анархизма о несоизмеримости («инконгруэнтности»<sup>6</sup>) конкурирующих теорий и парадигм. Если бы данный тезис был верен, говорит он, мы не могли бы переводить с других языков и с более

---

<sup>1</sup> Putnam H. Naturalism, Realism, and Normativity. P. 210. Об этом подробнее см.: Вострикова Е. Знание и каузальное обоснование // Логос. 2009. № 2 (70). С. 63 и далее.

<sup>2</sup> «Для *большого* класса случаев – хотя и не для всех, – где употребляется слово “значение”, можно дать следующее его определение: значение слова – это его употребление в языке» (Wittgenstein L. Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell, 1953. P. 20). По мнению Патнэма, комментаторы, опуская фразу «хотя не для всех», превратно интерпретируют Витгенштейна, «навязывая» ему теорию значения как употребления (Putnam H. Pragmatism: An Open Question. Oxford: Blackwell, 1995. P. 9); см. также: Putnam H. God and the Philosophers // Midwest Studies in Philosophy. 1997. Vol. 21. № 1. P. 177–178.

<sup>3</sup> См.: Putnam H. Meaning and the Moral Sciences. L.: Routledge and Kegan Paul, 1978. P. 100. Комм.: Skagestad P. American Pragmatism // Contemporary Philosophy: A New Survey. Vol. 4 / Ed. by G. Floistad. Hague; Boston; L.: Martinus Nijhoff, 1982. P. 372–373.

<sup>4</sup> Putnam H. Meaning and the Moral Sciences. P. 111.

<sup>5</sup> См.: Putnam H. Replies // Philosophical Topics. 1992. Vol. 20. № 1. P. 388–389.

<sup>6</sup> Putnam H. Replies to Commentators // Contemporary Pragmatism. 2006. Vol. 3. № 2. P. 81.

ранних форм нашего собственного языка (ведь значения дескриптивных терминов в различных концептуальных системах не совпадали бы); у нас, следовательно, не было бы оснований считать, что люди других культур являются разумными существами, способными мыслить, говорить и т.д. «Нелепо настаивать на том, что понятия Галилея “несоизмеримы” с нашими, *но продолжать подробно описывать их*»<sup>1</sup>. Радикальный контекстуализм, по мнению Патнэма, делает *в принципе* невозможным знание чего бы то ни было: если значения терминов всецело детерминированы контекстом и (как утверждают семантические антиреалисты) меняются в зависимости от эпистемической ситуации, то и значения терминов, *используемых для описания* этих значений, не могут не изменяться (от контекста к контексту, от ситуации к ситуации, от старого языка к новому). Мы получаем тогда регресс *ad infinitum*<sup>2</sup>.

Защитники тезиса о несоизмеримости, с точки зрения Патнэма, упускают различие между *концепцией* (conception) и *понятием* (concept), смешивают одно с другим. «Переводя некоторое слово, скажем, “температура”, мы приравниваем референцию и в той степени, в какой мы держимся данного перевода, смысл переводимого термина к смыслу и референции нашего слова “температура”, как оно используется в привычном контексте... В этом случае мы приравниваем рассматриваемое “понятие” к нашему собственному “понятию” температуры. Однако подобного рода процедура вполне согласуется с тем фактом, что ученые XVII в. могли располагать *концепцией* (conception) температуры, отличной от наших представлений, то есть иным рядом убеждений о температуре и ее природе, иными “образами знания” и предельными убеждениями по поводу множества других вещей. Из этого концептуального различия вовсе не следует, как иногда полагают, что “на самом деле правильный” перевод вообще невозможен. Напротив, мы не могли бы утвер-

---

<sup>1</sup> Putnam H. Realism and Reason. P. 193. Ответ Фейерабенда Патнэму см.: Feyerabend P. Farewell to Reason. L.: Verso, 1987. P. 265–272.

<sup>2</sup> См.: Putnam H. Between Dolev and Dummett: Some Comments on ‘Antirealism, Presentism and Bivalence’ // International Journal of Philosophical Studies. 2010. Vol. 18. № 1. P. 92–93.

ждать, что концепции различаются, и определить, в чем именно они различаются, если бы не имели возможности переводить»<sup>1</sup>. *Общие понятия и референции* (shared concepts and references) – вот что обеспечивает возможность адекватного перевода, возможность трансляции и ретрансляции знаний из одной теоретической системы в другую<sup>2</sup>.

По мнению Патнэма, анархо-релятивистские настроения в современной философии, интеллектуальной истории и cultural studies представляют собой рецидив сциентизма, опирающегося на *социальные*, а не естественные науки, – *антропологию*, а не физику. «Концепция рациональности, определенная по идеалу компьютерной программы, есть сциентистская концепция, вызванная к жизни точными науками; концепция же, согласно которой рациональность определяется нормами каждой отдельной культуры, есть сциентистская концепция, вызванная к жизни антропологией»<sup>3</sup>. Как видится Патнэму, обе эти формы сциентизма – позитивистская и культур-релятивистская – отражают стремление части философов «уклониться от адекватного описания сферы человеческого разума»<sup>4</sup>. В одном случае игнорируется субъективная, а в другом – объективная составляющая познавательного опыта.

Наряду с фаллибилизмом (готовностью критически пересматривать принятые доктрины), важнейшим руководящим принципом прагматистского философствования, согласно Патнэму, является антискептицизм: *сомнения* нуждаются в обосновании (justification) не меньше, чем убеждения. La folie de doute<sup>5</sup> есть ложное, аномально-болезненное состояние человеческого сознания (здравомыслящий человек стремится *избавиться* от сомнения и достичь состояния веры; именно этой, а не какой другой цели служит познание<sup>6</sup>). «Фаллибилизм не означает необходимости сомневаться *во всем и сра-*

---

<sup>1</sup> Putnam H. Realism and Reason. P. 194–195.

<sup>2</sup> Ibid. P. 196.

<sup>3</sup> Putnam H. Reason, Truth and History. P. 126.

<sup>4</sup> Putnam H. Reason, Truth and History. P. 126.

<sup>5</sup> «Болезнь сомнений» (*фр.*), разновидность невроза навязчивых состояний, впервые описанная Ж.Э.Д. Эскиролем.

<sup>6</sup> См.: Пирс Ч. Начала прагматизма / Пер. с англ. В. Кирющенко, М. Колопотина. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. С. 101–103.

зу; он лишь предполагает готовность подвергнуть сомнению *любое* суждение или представление при наличии достаточных оснований»<sup>1</sup>. Можно быть, следовательно, фаллибилистом и антискептиком одновременно; осознание этой возможности Патнэм считает «главной интуицией американского прагматизма»<sup>2</sup>.

Для демонстрации несостоятельности голого скептицизма Патнэм предложил аргумент, который вошел в историю аналитической философии под названием «Мозги в сосуде» (Brains in a Vat). Допустим, рассуждает он, скептики правы: мир, который нас «окружает» и который мы «познаем», – иллюзия нашего восприятия или воображения, своего рода галлюцинация. В действительности мы – мозги в сосуде, подключенные к суперкомпьютеру, который, посылая разнообразные электронные импульсы, моделирует наш опыт о якобы существующем «внешнем» мире<sup>3</sup>. Рассмотрим теперь утверждение «Я – мозг в сосуде», сделанное мозгом в сосуде. Слова «мозг» и «сосуд» в этом случае могли бы указывать только на *воображаемые* («виртуальные», созданные программой компьютера) объекты, не существующие в реальности, т.е. не обладали бы референцией, – ведь нашему мозгу в сосуде никогда не были *даны* никакие реальные мозги и никакие реальные сосуды. Следовательно, гипотеза скептицизма о мире как иллюзии самопроверяема: «Будь мы мозгами в сосуде, наше предположение “мы – мозги в сосуде”

---

<sup>1</sup> Putnam H. Pragmatism: An Open Question. P. 21. Ср.: Putnam H. Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism. P. 319 («...сомнение *настоящее*, а не придуманное, нуждается в контекстуальном обосновании; ... общая констатация погрешимости наших знаний – голое утверждение, что мы не застрахованы от ошибок, – не является таким обоснованием»), 522–525. Ср.: Пирс Ч. Начала прагматизма. С. 11, а также: The Essential Peirce. Vol. 1 / Ed. by N. Houser, C. Kloesel. Bloomington: Indiana University Press, 1992. P. 28–29.

<sup>2</sup> Putnam H. Pragmatism: An Open Question. P. 21. Ср.: «Любые наши предположения (expectations) могут быть опровергнуты опытом, но это не повод, чтобы сомневаться во всех убеждениях, чтобы отбросить понятие “истины”» (Putnam R.A. Was James a Pragmatist? // Putnam H., Putnam R.A. Pragmatism as a Way of Life. P. 132). Подробнее см.: Ziemińska R. American Pragmatists' Response to Skepticism // Uncovering Facts and Values: Studies in Contemporary Epistemology and Political Philosophy / Ed. by A. Kuźniar, J. Odrowąż-Sypniewska. Leiden; Boston: Brill Rodopi, 2016. P. 144–153. О «связи фаллибилистического сознания и антискептической ориентации на истину» как отличительном признаке современных экспериментальных наук см.: Хабермас Ю. Между натурализмом и религией / Пер. с нем. М. Скуратова. М.: «Весь мир», 2011. С. 135.

<sup>3</sup> Ср. с мысленным экспериментом «Experience Machine» Роберта Нозика: Nozick R. Anarchy, State, and Utopia. N.Y.: Basic Books, 1974. P. 42–43.



было бы ложно»<sup>1</sup>. (Этот *логический* аргумент, далее, подкрепляется *эмпирическим* доводом: скептику-антиреалисту, говорит Патнэм, стоило бы напомнить, что «представления о мироустройстве, которые только и придают смысл его рассуждениям о человеческом мозге, компьютерах, электронных сигналах и химических веществах, необходимых для поддержания жизнедеятельности мозга, целиком почерпнуты из *нашей* картины мира, картины, которая исключает хотя бы малую вероятность существования такого безупречного суперкомпьютера, способного симулировать “мировую реальность” и через это дурачить миллиарды разумных существ»<sup>2</sup>.)

Особой разновидностью скептической установки является, по мнению Патнэма, постмодернистский деконструктивизм с его культом неясностей и парадоксов, тенденцией к отрицанию объективной действительности и обесцениванию научного знания. Спутывая игру языка и работу мысли, деконструктивисты стирают различие между логическим рассуждением и поэтическим опытом; за текстом они не способны разглядеть ничего, кроме текста, отсылающего к другим, более ранним текстам, и так *ad infinitum*. В отличие от философов этого направления, прагматисты в полной мере сознают опасность регресса интерпретаций; они убеждены в том, что потребность в интерпретации возникает лишь в *определенных* – проблематических – ситуациях, когда неясно значение (содержание) высказывания или текста, а не в лю-

---

<sup>1</sup> Putnam H. Reason, Truth and History. P. 15. Как отмечает М. Лебедев, философское сообщество восприняло эксперимент «Brains in a Vat» неоднозначно; основательность аргументации Патнэма и корректность выводов большинством комментаторов ставились под сомнение (см., например: Wilson M. Predicate Meets Property // Philosophical Review. 1982. Vol. 91. № 4. P. 549–589; Brueckner A. Brains in a Vat // Journal of Philosophy. 1986. Vol. 83. № 3. P. 148–167; Collier J.D. Could I Conceive Being a Brain in a Vat? // Australasian Journal of Philosophy. 1990. Vol. 68. № 4. P. 413–419; Warfield T.A. Knowing the World and Knowing Our Minds // Philosophy and Phenomenological Research. 1995. Vol. 55. № 3. P. 525–545 и др.). Критика антискептицизма Патнэма может исходить из того, что автореферентные утверждения – в любом случае достаточно специальный класс предложений, и их характеристики во все не обязательно должны распространяться на все референциальные утверждения. Попытки опровергнуть скептицизм, неоднократно предпринимавшиеся философами в разные времена, убедительно показали, что эта задача не решаема чисто логическими средствами (см.: Лебедев М. “The Matrix never has you”. Хилари Патнэм и традиционная философия // Патнэм Х. Разум, истина и история / Пер. с англ. Т. Дмитриева, М. Лебедева. М.: Праксис, 2002. С. 287–288; Макеева Л. Философия Х. Патнэма. С. 98–99); это косвенно признается и самим Патнэмом (The Vision and Arguments of a Famous Harvard Philosopher. An Interview with Hilary Putnam // Key Philosophers in Conversation: The Cogito Interviews / Ed. by A. Pyle. L.: Routledge, 1999. P. 45).

<sup>2</sup> Putnam H. Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism. P. 527.

бой ситуации, относительно любого текста или высказывания. Методологическая установка деконструктивистов (все подвергать сомнению и разбору) философски контрпродуктивна. «...Мы сомневаемся вовсе не потому, что способны *представить* себе сомнение, – цитирует Патнэм Витгенштейна. – Можно представить, что кто-то, отворяя дверь своего дома, всякий раз опасается, не развернется ли за нею пропасть и не свалится ли он в нее, переступив порог (и нельзя исключать, что когда-нибудь он окажется прав). – Но из-за этого я ведь не стану сомневаться в подобных же случаях»<sup>1</sup>. Иными словами, говорит Патнэм, «мы не нуждаемся в “правиле”, которое обязывало бы нас принимать во внимание всякое безосновательное “сомнение”»<sup>2</sup>. Однако современная философия (включая позитивизм, с одной стороны, и постструктурализм, с другой) до самых глубоких теоретических оснований, как представляется Патнэму, поражена этим вирусом скепсиса. «Позитивисты и деконструктивисты изображают человека стоящим перед стеной, за которую невозможно пробиться. В одном случае это стена чувственных ощущений, в другом – “означающих” (без “означаемых”). Мы не “схватываем” внешних объектов; нам даны ощущения или знаки»<sup>3</sup>. Сомнения, конечно, неустранимы, но они должны быть *обоснованными*. «Если я нечто воспринимаю (например, вижу рядом стоящий стул) и не имею веских причин не доверять своему восприятию, я просто констатирую факт. “Я вижу *x*” не означает “Как мне кажется, я вижу *x*”. Иными словами, “Я вижу стул” не является “выводом”»<sup>4</sup>. «Максимум» прагматизма от Патнэма можно сформулировать так: «Не сомневайтесь в том, в истинности чего вы убеждены, если считаете, что у вас нет оснований сомневаться». Однако, возразил бы скептик, достаточно ли у вас оснований всякий раз полагать, что основания сомневаться отсутствуют? Как бы ответил на это возражение патнэмовский фаллибилист-антискептик?

---

<sup>1</sup> Wittgenstein L. Philosophical Investigations. P. 39. Ср.: Putnam H. Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein. Bloomington: Indiana University Press, 2008. P. 26–27.

<sup>2</sup> Putnam H. Ethics without Ontology. P. 119.

<sup>3</sup> Putnam H. Philosophy Should Not Be Just an Academic Discipline. A Dialogue with J. Boros // Common Knowledge. 2005. Vol. 11. № 1. P. 130.

<sup>4</sup> Putnam H., Putnam R.A. The Real William James: Response to Robert Meyers // Putnam H., Putnam R.A. Pragmatism as a Way of Life. P. 273.

«Не сомневайтесь в том, что у вас достаточно оснований не сомневаться»? Единственным критерием релевантности наших сомнений и верований является практика, убежден американский философ<sup>1</sup>. «Если зрение вас обмануло, из дальнейшего опыта вы об этом, скорее всего, узнаете»<sup>2</sup>. С предметами в комнате, стульями и столами – да, а в менее тривиальных случаях? Как мы узнаем, что этот дальнейший опыт, в свою очередь, нас не обманывает? Из опыта, следующего за дальнейшим?<sup>3</sup>

Воспринятое Патнэмом от С. Кейбла<sup>4</sup> понимание скептицизма очень широкое и размытое. «Следы пирронизма» он обнаруживает в философских концепциях позитивистов, научных реалистов, марксистов, нонкогнитивистов, постструктуралистов. К примеру, стратегия логического эмпиризма заключается, по мнению Патнэма, в признании почти всех утверждений скептика (о невозможности универсальной морали, об отсутствии доступа к объективной реальности «по ту сторону» чувственных данных, о непостижимости внутреннего мира других людей и т.д.) – при сохранении, однако, нетронутым малого корпуса научного знания. Метафизический реалист, в свою очередь, верит в познаваемость существенно большего, чем допускают и скептик, и позитивист, но *целью* и онтологическим *пределом* познания для него выступает «подлинная реальность», имеющая слабое отношение к миру нашего здравого смысла и повседневной жизни. «Коротко говоря, “скептики”, так же как их “оппоненты”, отрицают реальность (и преимущественный интерес для философии) жизненного мира людей. Они выражают свой скептицизм по отношению к этой реальности... обнаруживая неудовлетворен-

---

<sup>1</sup> См.: Putnam H. Pragmatism and Realism // The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture. P. 47.

<sup>2</sup> Putnam H., Putnam R.A. The Real William James: Response to Robert Meyers // Putnam H., Putnam R.A. Pragmatism as a Way of Life. P. 273.

<sup>3</sup> Хотя Патнэм отвергает «радикальный дизъюнктивизм» (см.: Putnam H. [Answers to 5 Questions] // Mind and Consciousness. P. 152), на приведенное возражение скептика он мог бы ответить примерно так же, как отвечают эпистемологические дизъюнктивисты (Дж. Макдауэл, С. Рёдль и др.): часто, принимая один объект за другой, мы не догадываемся, что ошибаемся, но отсюда вовсе *не следует*, что тогда, когда мы *не* заблуждаемся, мы об этом не знаем. См., например: Rödl S. Self-Consciousness. Cambridge: Harvard University Press, 2007. P. 157–158; McDowell J. Perception as a Capacity for Knowledge. Milwaukee: Marquette University Press, 2011. P. 36–44.

<sup>4</sup> См.: Cavell S. The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy. N.Y.: Oxford University Press, 1979.

ность человеческим положением, демонстрируя метафизическое желание “выпрыгнуть из собственной кожи” – трансцендировать границы возможного и когнитивно доступного человеку»<sup>1</sup>.

Самым надежным способом преодоления скептицизма, утверждает Патнэм, является *практика*, которая устанавливает критерий оправданности (justifiability) любого рода сомнений – философских, этических, религиозных и др. Именно к практике, как к такому критерию рациональной оправданности, и к здравому смыслу («опыту жизни»<sup>2</sup>, Mütterwitz<sup>3</sup>) апеллируют *естественный реализм* Джеймса, *фаллибилизм* Пирса и *инструментализм* Дьюи<sup>4</sup>. Этот же принцип ставится во главу угла прагматическим реализмом Патнэма.

---

<sup>1</sup> Putnam H. Introducing Cavell // Pursuits of Reason: Essays in Honor of Stanley Cavell / Ed. by T. Cohen, P. Guyer and H. Putnam. Lubbock: Texas Tech Press, 1993. P. VIII. См. также: Putnam H. Renewing Philosophy. P. 177–178. О скептицизме как «оборотной стороне» эпистемологического реализма см.: Williams M. Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Skepticism. Princeton: Princeton University Press, 1996.

<sup>2</sup> Putnam H. Replies to Commentators // Contemporary Pragmatism. 2006. Vol. 3. № 2. P. 88.

<sup>3</sup> «Природный ум» – нем.

<sup>4</sup> См.: Putnam H. Pragmatism and Realism // The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture. P. 46–47.

## 2.2. Факты или конвенции?

Философские наблюдения и идеи, составившие ядро прагматистской концепции Патнэма, были изложены им в работах 80-х годов – «Разум, истина и история» (1981), «Реализм и разум» (1983), «Репрезентация и реальность» (1988). В первой из названных книг вводится дефиниция «внутренний реализм» (или «интернализм»), впоследствии признанная автором неудачной. По зрелом размышлении Патнэм пришел к выводу, что предикат «внутренний» не столько проясняет его позицию, сколько вводит в заблуждение, навевая негативные ассоциации с антиреализмом. Данное определение, как точно подметил один из комментаторов, «подразумевает наличие “внешней” альтернативы внутреннему реализму, ... имеющей равное с интернализмом право на существование»<sup>1</sup>. В том числе и эти соображения (нежелание противопоставлять свой философский подход экстернализму) побудили Патнэма отказаться от термина «внутренний реализм» в пользу «прагматического реализма», затем – «непосредственного реализма» (1990–2000-е гг.), и наконец – «транзакционализма» (2010-е гг.)<sup>2</sup>.

Патнэм-прагматист видит основную задачу в том, чтобы преодолеть в новой версии реализма субъект-объектную антиномию – раскрыть *фундаментальную взаимозависимость* объективной реальности и субъективного опыта. Решая эту задачу, Патнэм опирается на идеи классиков прагматизма, прежде всего – У. Джеймса. Краеугольным камнем джеймсовской метафизики является отрицание субъект-объектной дихотомии: только в преломлении сквозь призму человеческого сознания, через рефлексию и посредством нее реальность, по Джеймсу, *обретается* нами: во-первых, в качестве объектов «внешнего» мира, схватываемых в восприятии, и во-вторых, в качестве «аф-

---

<sup>1</sup> *Ebbs G.* Realism and Rational Inquiry // *Philosophical Topics*. 1992. Vol. 20. № 1. P. 26.

<sup>2</sup> См., например: *Putnam H.* The Many Faces of Realism. P. 17; *Idem.* Representation and Reality. P. 108, 114; *Idem.* A Half Century of Philosophy, Viewed From Within // *Daedalus*. 1997. Vol. 126. № 1. P. 199.

фектаций» нашей субъективности<sup>1</sup>. По мнению прагматистов, задаваться вопросом о том, что в нашем восприятии и познании мира «дается» извне, а что «прибавляется» нами самими, так же бессмысленно, как пытаться решить, какая нога важнее – левая или правая. Чтобы ходить, нужно пользоваться обеими<sup>2</sup>. Зрение не дает нам прямого доступа к уже готовому миру (*ready-made world*), но «открывает» для нас объекты, которые частично структурируются и создаются самим механизмом зрения. Если мы примем радуку в представлении физика за радуку «в себе», то окажется, что у этой «физической» радуги нет никаких полосок: спектроскопический анализ фиксирует гладкое распределение частот. Красные, желтые, зеленые и синие полосы – особенность *перцептивной* радуги, а не радуги физика. И все же мы не считаем зрение несовершенным или «искажающим объективность» на том основании, что оно видит полосы; наоборот, дефектное зрение у того, кто не видит их. «Зрение делает хорошим его способность дать описание, которое соответствует объектам *для нас*, а не метафизическим вещам-в-себе. Зрение хорошо, когда оно позволяет нам видеть мир в его человеческом, функциональном измерении»<sup>3</sup>.

Как известно, критики обвиняли Джеймса в идеализме и релятивизме, в отрицании независимой от сознания и предшествующей ему реальности. Мыслителя, считавшего себя «гносеологическим реалистом»<sup>4</sup>, это приводило в негодование. Во многих местах<sup>5</sup> Патнэм цитирует фрагмент из письма

---

<sup>1</sup> Putnam H. Pragmatism and Realism // The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture. P. 39–40.

<sup>2</sup> Ibid. P. 48. Ср.: James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. P. 250–251.

<sup>3</sup> Putnam H. Reason, Truth and History. P. 146. Ср.: «Наши высказывания относительно действительности зависят от той перспективы, в которую мы ее ставим. *Наличность* (the that) действительности принадлежит ей; но *содержание* ее (the what) зависит от *выбора*, а выбор зависит от *нас*. <...> Словом, нам дают мраморную глыбу, но мы сами высекаем из нее статую» (James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. P. 246–247); «Реальный мир – это *наши* реальный мир, измеримый *нашими* мерами. <...> Полностью дегуманизованная реальность была бы и непознаваема, и не заслуживала бы познания» (Шиллер Ф.К.С. Наши человеческие истины. С. 197, 199); «Субъект и объект неразрывны: они суть лишь аспекты, две стороны “транзакции”, вне которой не существуют» (Dewey J., Bentley A. Knowing and the Known. Boston: Beacon Press, 1948. P. 120).

<sup>4</sup> Джеймс У. Воля к вере. С. 349.

<sup>5</sup> См.: Putnam H. James on Truth (Again) // William James and the Varieties of Religious Experience: A Centenary Celebration / Ed. by J.E. Carrette. L.: Routledge, 2005. P. 175–176; *Idem*. What Makes Pragmatism

Джеймса гарвардскому профессору Д.С. Миллеру, в котором философ пытается разъяснить свое понимание реализма. Представьте, говорит он, кухонный стол, на котором рассыпана горсть фасолин. В том, как они расположены, можно увидеть различные схемы. Наблюдатель волен пересчитать фасолины или мысленно сгруппировать, соединить или разъединить их, структурировать любым образом, связать с тем или иным графическим знаком, фигурой, символом. «Что бы он ни делал, пока он *принимает во внимание* наличную действительность – фасолины, – его видение нельзя назвать ложным или неприемлемым. Тогда почему бы не назвать его истинным? Оно *подходит* (fits) для фасолин как они существуют сами по себе, *без него* (beans-minus-him), и выражает *общий* факт, а именно факт существования фасолин, взятых *вместе с ним*, наблюдателем (beans-plus-him)»<sup>1</sup>. Понятие истины, рассмотренное под таким углом, приобретает «определенную двусмысленность», отмечает Джеймс. Одно дело просто пересчитать фасолины или картографировать их расположение на поверхности стола, другое дело сгруппировать их согласно схеме, замыслу или плану. В первом случае, говорит Джеймс, мы обнаруживаем интеллектуальную беспристрастность, а во втором руководствуемся неинтеллектуальными интересами. «Я утверждаю лишь следующее: не может быть “истины” без *какого-либо* интереса, и неинтеллектуальные интересы играют такую же роль, как и интеллектуальные. Меня же с Шиллером обвиняют в отрицании самой реальности, т.е. фасолин, в несогласии с тем, что они каким-то образом нас ограничивают. Это нелепо!»<sup>2</sup>.

Иными словами, Джеймс признает, что реальность накладывает ограничения на наше теоретическое мышление, однако эти ограничения представляются ему менее жесткими и обязывающими, чем принято думать в кругу ученых и философов-реалистов. В терминологии У. Куайна, «недо-

---

So Different? // Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities. 2008. Vol. 95. № 1. P. 28–29; *Idem*. Reply to Harvey Cormier // The Philosophy of Hilary Putnam. P. 824–825.

<sup>1</sup> James to Dickerson S. Miller, 5 August 1907 // The Letters of William James / Ed. by H. James Jr. Boston: Atlantic Monthly Press, 1920. Vol. 2. P. 295–296.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 296.

определенность» теории данными открывает достаточное поле возможностей для свободного выбора гипотез и описаний. «Не существует какого-то одного уникального описания, которое вменялось бы нам реальностью»<sup>1</sup>. «Средний путь» прагматизма, специфически прагматистский способ разрешения дихотомии «объективное – субъективное», заключается, говорит Патнэм, «...в признании того положения, в котором мы на самом деле находимся. Это положение разумных существ, чьи представления об окружающем мире не могут не отражать их интересов и ценностей, с той лишь важной оговоркой, что некоторые из представлений (а значит, и связанные с ними интересы и ценности) могут рассматриваться как *лучшие* в сравнении с другими, *худшими*. Такой подход вынуждает нас отказаться от известной метафизической концепции объективности, но не от убеждения в том, что существуют возможности, названные Дьюи “объективным решением проблематической ситуации”, – возможности объективных решений проблем, относящихся к конкретному месту и времени, в противоположность “абсолютным” ответам на все вопросы, свободные от контекста и перспективы»<sup>2</sup>.

Прагматический реалист признает наличие как «фактуального», так и «ценностно-конвенционального» компонентов знания. Патнэм приводит такой пример: автомобиль движется по шоссе со скоростью 60 миль в час. Это – констатация факта, корректность которой, однако, зависит от способа измерения скорости. «Результатом *конвенции* является то, что скорость измеряется относительно неподвижных, а не движущихся объектов, относительно земли, а не летящего самолета»<sup>3</sup>. Всякое утверждение, следовательно, *и фак-*

---

<sup>1</sup> Putnam H., Putnam R.A. What the Spilled Beans Can Spell: The Difficult and Deep Realism of William James // Putnam H., Putnam R.A. Pragmatism as a Way of Life. P. 162.

<sup>2</sup> Putnam H. Realism with a Human Face. P. 178. В другом месте, разбирая гипотезу Куайна о «неопределенности перевода», Патнэм вводит понятие «*зависимости интерпретации от интереса*» (*interest relativity of interpretation*): «Вариант интерпретации или объяснения может быть правильным во вполне объективном смысле *применительно к контексту* (ситуации) и интересам, имеющим отношение к ситуации... Мнение Хомского, который считает, что доктрина “зависимости от интереса” уводит меня в сторону радикального субъективизма, было бы справедливым при допущении равноценности всех интересов. Но с этим я как раз не согласен. Существуют интересы ложные, нездоровые, иррациональные – и интересы здоровые, разумные, релевантные» (Ibid. P. 210–211).

<sup>3</sup> Putnam H. Realism and Reason. P. 179.



туально, и конвенционально; фактуальность заставляет нас говорить о чем-то определенном, конвенциональность позволяет делать это по-разному.

В отличие от реалиста метафизического, прагматический реалист считает, что вопрос «Из каких объектов состоит мир?» имеет смысл задавать только в рамках некоторой теории или описания. «“Объекты” не существуют независимо от концептуальных схем. Мы разделяем мир на объекты, вводя ту или иную схему описания. Поскольку и объекты и знаки равным образом включены в схему описания (*are alike internal to the scheme of description*), мы в состоянии определить, что чему соответствует»<sup>1</sup>. Предположение, будто сама реальность диктует нам единственно верный способ ее описания («деления на объекты»), является метафизико-реалистическим предрассудком, считает Патнэм<sup>2</sup>. Реальность не определяет нашего выбора (скорее, наш выбор «определяет» реальность); однако это не означает иллюзорности мира. «Правильно будет сказать, что мир “объективен” и “не объективен”: с одной стороны, мы не можем занять какую-либо позицию, не оперевшись на ту или другую систему понятий (причем ни одна из систем не представляет собой уникального соответствия миру “как он есть”); с другой стороны, мы не вправе судить о реальности, о том, что истинно, а что ложно, руководствуясь только тем, что мы думаем или представляем себе, имея под рукой данную систему концептов»<sup>3</sup>. «Объекты» – понятие *диспозитивное*, разъясняет Патнэм; они «находятся» нами благодаря определенной концептуальной

---

<sup>1</sup> Putnam H. Reason, Truth and History. P. 75. Ср.: «Мы сами по своему произволу делим поток чувственного опыта (*the flux of sensible reality*) на вещи, создавая объекты как наших истинных, так и ложных суждений» (*James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. P. 254); «Объекты нашего опыта – уже результаты когнитивной переработки» (*Пирс Ч. Избранные философские произведения*. С. 304); «“Вещи”... “события”, “действия”... – все они, по удачному выражению Бергсона, *dé-soupages* (вырезки), извлеченные из потока сырого опыта при помощи постулирования» (*Schiller F.C.S. Logic for Use*. L.: G. Bell & Sons, 1929. P. 341). См. также CP 6.349 («нет никакой завершенной реальности», – говорит Пирс: человеческий разум, «вмешивающийся» в ход событий, разрушает целостность и непрерывность универсума, «вырезая» из него объекты и устанавливая их отношения, выводя регулярности и законы; так *сущее* обретает статус *реальности*). Комментарий Патнэма к лекциям Пирса, в которых дается «метафизическое обоснование» концептуального релятивизма (идеи о том, что существующие возможности концептуализации и классификации реальности («деления» универсума) всегда опережают действительность, в которой актуализируются лишь некоторые из возможностей), см. в кн.: *Пирс Ч. Рассуждение и логика вещей*. С. 93–96.

<sup>2</sup> См.: Putnam H. Ethics without Ontology. P. 51.

<sup>3</sup> Key Philosophers in Conversation: The Cogito Interviews. L.: Routledge, 1999. P. 50.

схеме, используемой для описания мира. «Реальность в этом смысле объективна, “объекты” – нет»<sup>1</sup>.

По мнению Патнэма, первым западным мыслителем, предложившим философски корректный (с прагматической точки зрения) вариант разрешения субъект-объектной дихотомии, был И. Кант. Наши идеи объектов, утверждал Кант, не являются отражениями вещей; человеческое познание «не тождественно слепому копированию реальности»<sup>2</sup>. Кант, конечно, не сомневался в существовании независимой от сознания «трансфеноменальной» реальности (называя ее элементы вещами-в-себе или ноуменами), однако он полагал, что этот ноуменальный мир недоступен нам, а то, что мы воспринимаем в качестве реальных объектов (вещей-для-нас), «формируется» нашим рассудком. Реальность-в-себе и реальность-для-нас никогда не совпадают. «Бессмысленно ставить вопрос о том, каким должно быть описание мира, чтобы описывать “вещи в себе”; это все равно что искать способ описания мира на языке самого мира, в действительности не существующем»<sup>3</sup>. В реконструкции Патнэма, прагматистская философия, направление которой было задано «кантианцем» Пирсом и «радикальным эмпиристом» Джеймсом, представляет собой версию *кантовского эмпирического реализма*, очищенного от всех метафизических «наслоений» и спекуляций<sup>4</sup>.

Патнэм убежден, что идеализм Канта (за вычетом трансцендентального элемента) не противоречит «реалистическим интуициям», лежащим в основе

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 52.

<sup>2</sup> Putnam H. Pragmatism: An Open Question. P. 28.

<sup>3</sup> Ibid. P. 29. Патнэм, кроме того, утверждает, что в лице Канта западная философская мысль решительно порвала с картезианской традицией, с «дуализмом» («Кант не признает существования двух “субстанций” – духовной и телесной; вместо этого он предпочитает говорить о неустранимых “дуальностях нашего опыта”»). В «Критике чистого разума» Кант показал, что отношение между сознанием и материей, духом и телом следует мыслить не как бинарное противостояние или дуализм несовпадающих родов бытия (сущностей), а скорее как двойственность, или дуальность, которую образуют два полюса одного поля человеческой жизнедеятельности – опыта жизни (см.: Putnam H. How Old Is the Mind? // Exploring the Concept of Mind / Ed. by R.M. Caplan. Iowa City: University of Iowa Press, 1986. P. 31–49). О «кантианских мотивах» в философии Патнэма см.: Cleve J. van. Putnam, Kant, and Secondary Qualities // Philosophical Papers. 1995. Vol. 24. № 2. P. 83–109; McDermid D. Putnam on Kant on Truth: Correspondence or Coherence? // Idealistic Studies. 1998. Vol. 28. № 1–2. P. 17–34; Moran D. Hilary Putnam and Immanuel Kant: Two Internal Realists // Synthese. 2000. Vol. 123. № 1. P. 65–104; Habermas J. Truth and Justification. Cambridge: Polity Press, 2003. P. 213–235 (Ch. 5: Norms and Values: On Hilary Putnam’s Kantian Pragmatism).

<sup>4</sup> См.: Putnam H. Replies // Philosophical Topics. 1992. Vol. 20. № 1. P. 366.

как научного взгляда на мир, так и мировоззрения обычных людей. Хотя существует эпистемическая зависимость нашего видения реальности (того, что мы *принимает* за внешний мир) от концептуальных схем, которые опосредуют наше познание, эта реальность не является продуктом субъективного опыта. Она *первично* воздействует на наше сознание (которое реагирует «противодействием»), «обязывая, предъявляя определенные *требования*»<sup>1</sup>. Разнообразные формы человеческого познания и жизнедеятельности, наши индивидуальные и коллективные убеждения, верования и концепты «производятся в ответ на запросы жизни». Когнитивную ценность для прагматистов представляет только такое знание, которое выдерживает проверку опытом. Когерентность (понимаемая как внутренняя непротиворечивость) – важный, но не достаточный критерий истины. «Знание не является рассказом, который не имеет иных ограничивающих условий, кроме внутренней согласованности»<sup>2</sup>; существенную роль играют «опытные исходные данные» (experiential inputs) – *фактуальные компоненты*, которые, при всей их теоретической «инфицированности» (contamination) и концептуальной нагруженности, сохраняют инвариантность в различных системах и дескриптивных контекстах, обеспечивая «привязку» знания к объективной реальности. Эпистемология прагматизма принимает в расчет эти фактуальные компоненты, служащие своего рода ориентирами или навигаторами в нашем движении к более полному и надежному «овладению миром». В частности, отмечает Патнэм, Джеймсово понимание когерентности (“*what fits every part of life best and combines with the collectivity of experience’s demands, nothing being omitted*”<sup>3</sup>) «включает в себя понятие “соответствия” наших убеждений обстоятельствам жизни и опыта, а не только соответствия их другим убеждениям»<sup>4</sup>. Не навязывая нам выбора тех или иных понятий, реальность заставляет нас вносить

---

<sup>1</sup> Putnam H. Jewish Philosophy as a Guide to Life. P. 6.

<sup>2</sup> Putnam H. Reason, Truth and History. P. 54.

<sup>3</sup> «Все то, что лучше всего подходит к каждой части нашей жизни и соединимо с целокупностью опыта, не должно быть пропущено» (James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. P. 80).

<sup>4</sup> Putnam H. Pragmatism: An Open Question. P. 26. См. также: Putnam H., Rorty R., Conant J. and Helfrich G. What Is Pragmatism? A Discussion // Think. 2004. № 8. P. 79.

изменения в диспозитивный язык, которым мы пользуемся, когда его инструменты перестают срабатывать. «Мы изобретаем понятия, преследуя свои цели и интересы, но в конечном счете природа решает, какие из описаний, использующих эти понятия, истинны, а какие ложны. ... Если бы не существовало связи между вещами и словами, наше мышление было бы пустым»<sup>1</sup>. И лингвистические ресурсы, и образы мыслей, и психические переживания человека – все имеет «привязку» к реальности, к объективному миру. Патнэм настаивает на *взаимозависимости* объективного и субъективного факторов<sup>2</sup> и подчеркивает, что в известном смысле он остается «экстерналистом»<sup>3</sup>. (Тот факт, что один и тот же объект разные люди видят по-разному, отнюдь не доказывает, что нечто, видимое людьми, является чем-то, не принадлежащим объекту, «как не свидетельствует [о сказанном] тот тривиальный факт, что некоторый рассматриваемый нами объект... по-разному выглядит в сумерках и при солнечном освещении»<sup>4</sup>.)

По признанию Патнэма, главной причиной, заставившей его в середине 70-х гг. отказаться от «компьютационной модели» сознания, явилось то обстоятельство, что функционалистский подход к решению mind-body problem оказался несовместим с *семантическим экстернализмом*, к принятию которого подтолкнули его «многолетние размышления над философской проблемой референции»<sup>5</sup>. Функционализм, по мнению Патнэма, остается в плену картезианского мифа о «театре сознания»: предполагается, что нашему восприятию (и познанию) доступны лишь внутренние репрезентации и их комбинации, а не сами «экстралингвистические объекты»<sup>6</sup>, «положения дел»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Putnam H. Replies // Philosophical Topics. 1992. Vol. 20. № 1. P. 382, 383.

<sup>2</sup> Ср.: «Зависимость вещей от меня не является односторонней, как предполагал обнаружить идеализм, она не только в том, что вещи являются тем, что я мыслю и чувствую, а также и в обратном, я тоже завишу от них, от мира. Следовательно, речь идет о взаимозависимости, о соотношении, словом, о сосуществовании» (*Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? С. 165).

<sup>3</sup> См.: Putnam H. The Threefold Cord: Mind, Body and World. N.Y.: Columbia University Press, 1999. P. 120. См. также: Bilgrami A. Can Externalism Be Reconciled with Self-Knowledge? // Philosophical Topics. 1992. Vol. 20. № 1. P. 233–235; Cormier H. Hilary Putnam // A Companion to Pragmatism / Ed. by J.R. Shook, J. Margolis. Malden: Blackwell, 2009. P. 114.

<sup>4</sup> Putnam H. [Answers to 5 Questions] // Mind and Consciousness. P. 151.

<sup>5</sup> Putnam H. Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism. P. 58.

<sup>6</sup> Putnam H. Reply to Frederick Stoutland // The Philosophy of Hilary Putnam. P. 560.

Ментальные (психологические) состояния человека – «пользователя естественного языка» – отождествляются с «внутренними компьютерными состояниями конечного автомата» (*internal computational states of a finite automaton*); язык рассматривается как нечто заранее встроенное в наш мозг (по аналогии с «начинкой» компьютера) – в результате вопрос о том, как лингвистические структуры и элементы корреспондируют с внешней по отношению к человеческому сознанию (или машинной программе) реальностью, остается совершенно непроясненным. Прагматический реализм дает свой вполне тривиальный ответ на этот вопрос. «Референция и значение не локализованы в головах пользователей языка; значение и референция “транзакционные” – двойка зависимы от состояний человеческого сознания (мозга) и социально-природной среды»<sup>2</sup>.

Транзакционалистская перспектива в эпистемологии и метафизике противопоставляется Патнэмом классическому феноменализму, редуцирующему все содержание человеческого знания к чувственным компонентам (ощущениям, сенсациям, квалиа и т.п.). Основанием и последней реальностью нашего знания о чем бы то ни было, согласно Расселу, являются чувственные данные, которые, по его выражению, «находятся целиком в наших личных пространствах»<sup>3</sup> – в пространстве видения, осязания и т.д. Однако такой феноменалистский подход неизбежно ведет к скептицизму, считает Патнэм: «Если в нашем распоряжении нет ничего, кроме личных данных (*private data*), тогда все мы – “Болотные люди”»<sup>4</sup>. Болотный человек испыты-

---

<sup>1</sup> *Putnam H.* Reply to Yemima Ben-Menahem // *The Philosophy of Hilary Putnam*. P. 484.

<sup>2</sup> *Putnam H.* *Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism*. P. 625.

<sup>3</sup> *Russell B.* *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1912. P. 29

<sup>4</sup> «Болотный человек» («Swampman») – мысленный эксперимент Дональда Дэвидсона (см.: *Davidson D.* *Knowing One's Own Mind // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 1987. Vol. 60. № 3. P. 441–458), придуманный в развитие патнэмовского эксперимента «Земля и ее Двойник». В кратком изложении его сюжет следующий: Дэвидсон отправляется на прогулку по болоту и останавливается под деревом переждать грозу. Ударившая молния расщепляет его тело на молекулы и по невероятному стечению обстоятельств создает из дерева точную копию Дэвидсона. Это существо, Болотный человек, «узнает» друзей Дэвидсона, «припоминает» какие-то истории из «личной» жизни. На самом деле, однако, ему нечего вспоминать, так как все это происходило не с ним. Его «мысли» не являются мыслями. В отличие от настоящего Дэвидсона, у Болотного человека нет собственной «каузальной истории». Эксперимент демонстрирует, что личность – это не только физическое тело и мозг

вает определенные ощущения, но внешний мир остается для него “закрытым”: он не в состоянии вывести существование мира из своих ощущений. Проблема в том, что Болотный человек не обладает понятиями, а следовательно... у него нет и восприятий – “апперцепций”. Знание не есть результат интеракций с ментальными содержаниями-объектами в личном пространстве; оно является результатом взаимодействия нашего организма с тем, что его окружает, включая культурную и языковую среду»<sup>1</sup>.

Патнэм здесь апеллирует к Джеймсу и проводимому им различению *ощущений* и *апперцепций*, в «неслиянном единстве» представленных в нашем чувственном опыте. «Ощущения и апперцептивные идеи прочно связаны друг с другом, – цитирует он Джеймса. – Сказать, где начинаются одни и кончаются другие, не легче, чем зрительно провести линию, отделяющую декорации круговой панорамы от расписанного художником заднего полотна»<sup>2</sup>. Феноменальный характер наших непосредственных восприятий, «перцептов», зависит от того, какими понятиями – «концептами» – мы обладаем и оперируем, поясняет Патнэм. Например, характер восприятия знака или слова, составленного из букв алфавита, не знакомого воспринимающему субъекту, будет существенным образом отличаться от характера восприятия этих же знаков субъектом, являющимся носителем языка. Когда англофон видит табличку с надписью «STOP», осознание им непосредственно данного в восприятии (сочетания «S», «T», «O» и «P» на табличке) «прочно связано», по Джеймсу, с пониманием того, о чем эта надпись сигнализирует. Человека, не «считывающего» знаки, Патнэм сравнивает с ребенком, не владеющим речью. «Если использовать терминологию Канта, можно сказать, что додискурсивные существа – дети в первые месяцы жизни и животные – только испытывают боль, однако им недоступна *апперцепция* боли; иначе говоря,

---

человека, но также история его взаимоотношений (трансакций) с окружающим миром, с другими людьми и предметами.

<sup>1</sup> Putnam H. Naturalism, Realism, and Normativity. P. 226.

<sup>2</sup> James W. Essays in Radical Empiricism / Ed. by R.B. Perry. Cambridge: Harvard University Press, 1976. P. 16.

они не осознают боль как именно боль»<sup>1</sup>. То есть связь ощущений и апперцепций, при всей ее прочности и определенности, не абсолютна; «перцепты» возможны *и без* «концептов»; *не весь* чувственный опыт концептуально артикулирован.

Настаивая на этом, Патнэм полемизирует с Дж. Макдауэлом и теми, кто разделяет его убеждение в изначальной концептуальности опыта (квалиа, восприятий, поведенческих реакций и т.д.)<sup>2</sup>. Ощущения без понятий не просто слепы, они невозможны, считает Макдауэл. Патнэм возражает: разве наше восприятие новизны – наш опыт первоначальных переживаний – не свидетельствует об обратном? Вспоминая раннее детство, мы часто заново переживаем состояния, которые в момент их возникновения никакой концептуально-смысловой нагрузки не несли. Наше *воспоминание* о каждом из таких ощущений концептуализировано, но *сами ощущения* – нет. «Я убежден в существовании квалитативного и неконцептуального измерения опыта, подлежащего научному рассмотрению, – говорит Патнэм. – ...Имеются квалиа, в изучении нейрофизиологической природы которых мы можем существенно продвинуться и *в действительности* продвинулись за последнее время»<sup>3</sup>. Маловероятно, однако, что эти исследования приблизят нас к пониманию того, как «работает» наша мысль (в отличие от функционирования мозга), считает Патнэм. На самом деле, в основании нашего знания лежат *апперцепции*, а вовсе не квалиа. Субъективные впечатления (*impressions*) и ощущения (*sensations*) «не играют особой эпистемической роли»<sup>4</sup>, так как лишены «пропозиционального содержания»<sup>5</sup>.

В работах 2010-х гг. Патнэм значительное внимание уделяет проблеме амодальности перцептивного опыта. Сам термин («амодальное восприятие») он заимствует у А. Ноэ. Эмпирический опыт, по словам Патнэма, всегда превосходит объем непосредственно данного нам в ощущениях – видимого,

---

<sup>1</sup> Putnam H. Naturalism, Realism, and Normativity. P. 149.

<sup>2</sup> См: McDowell J. Mind and World. Cambridge: Harvard University Press. 1994. P. 67, 89–90.

<sup>3</sup> Putnam H. Naturalism, Realism, and Normativity. P. 156.

<sup>4</sup> Ibid. P. 164.

<sup>5</sup> Ibid. P. 194.

слышимого, осязаемого. Когда мы смотрим на какой-то предмет, например, яблоко, мы видим только обращенную к нам его часть, однако это не мешает воспринимать предмет целостно. Видимая сторона яблока – часть, непосредственно схватываемая в восприятии, или данная в презентации, – аппрецирует невидимую тыльную сторону, воспринимаемую как бы опосредованно, или «амодально». Говоря о таких апперцепциях, исследуя их природу и функции, Ноэ акцентирует роль сенсомоторных навыков<sup>1</sup> (нам заранее известно, каким «окажется» яблоко, если взять его в руки, рассмотреть с разных сторон, разрезать на части и т.д.), однако упоминает и о возможности «мысленного конструирования» объекта. «В действительности мы имеем здесь нечто большее, чем возможность, – считает Патнэм. – Моя уверенность в том, что компьютер, который стоит на моем рабочем столе, является именно компьютером, а не чем-то еще, не сводится только к “сенсомоторным” предощущениям (expectations)»<sup>2</sup>. Все сказанное Макдауэлом о чувственном опыте справедливо, но лишь применительно к апперцепциям, в том числе апперцепциям амодальным, заключает Патнэм. «Концептуально (но не инференциально) артикулированы... апперцепции, а вовсе не *ощущения*... Если “минимальный эмпиризм” Макдауэла настаивает на противоположном, тогда он эмпиричен сверх меры»<sup>3</sup>.

Новая концепция Патнэма (трансакционализм), в отличие от его раннего интернализма, позволяет относительно безболезненно – с меньшими, как думает он, гносеологическими издержками и уступками скептикам – преодолеть дуализм субъективного («внутреннего») и объективного («внешнего») в

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Иванов Д.* Энактивизм и проблема сознания // *Эпистемология и философия науки.* 2016. Т. 49. № 3. С. 88–104.

<sup>2</sup> *Putnam H.* Sensation and Apperception // *Consciousness and Subjectivity* / Ed. by S. Miguens, G. Preyer. Berlin: Ontos Verlag, 2012. P. 49. Стоит заметить, что феномен «целостности восприятия» хорошо известен и экспериментально исследован, в частности, в гештальт-психологии и феноменологии. См., например, «Картезианские медитации» Гуссерля (§ 55): «Следует проводить различие между тем, что воспринято [в предмете] непосредственно, и избытком – тем, что непосредственно в нем не воспринимается, но все же соприсутствует. ...Любое восприятие такого типа является трансцендирующим; оно полагает нечто большее, чем присутствие-здесь (Selbst-da), чем то, что оно каждый раз действительно делает присутствующим (präsent)» (*Гуссерль Э.* Избранные работы / Сост. В. Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 412).

<sup>3</sup> *Putnam H.* Sensation and Apperception // *Consciousness and Subjectivity.* P. 50.



феноменологии восприятия<sup>1</sup>. Более развернутому изложению этой теории философ планировал посвятить отдельную книгу, над которой работал в последние годы жизни в соавторстве с Хиллой Якобсон, но которая так и не была завершена.

---

<sup>1</sup> См.: *Putnam H. Comments on Ned Block's 'Wittgenstein and Qualia' // Reading Putnam (2013). P. 320.*

### 2.3. Истина, рациональность, обоснование

Отдельного рассмотрения заслуживает теория истины как «идеализированной рациональности», которую Патнэм отстаивал в 80-е гг. Аргументы философа были направлены, главным образом, против эпистемологических доктрин, в которых критерии истины задаются исключительно языком (лингвистический идеализм) или социокультурным контекстом (этноцентризм). Не все, что *рационально приемлемо*, истинно, говорит Патнэм, ведь формы рациональности культурно и исторически обусловлены, истина же – понятие *транскультурное*. Она «является свойством высказывания, которое [свойство – И.Д.] не может быть утрачено, тогда как обоснование (justification) – может»<sup>1</sup>. К примеру, высказывание «Земля – плоская» было рационально приемлемым 3000 лет назад, однако оно неприемлемо в настоящее время. Но совершенно неверно утверждать, что «Земля – плоская» было *истинно* 3000 лет назад, поскольку это означало бы, что форма Земли изменилась. Если рациональная приемлемость (acceptability) зависит от времени, личности и контекста, допускает к тому же разницу в степени, то истина не имеет такой зависимости. Патнэм здесь ссылается на Джеймса и Дьюи. Рационально приемлемые и обоснованные, т.е. «удобные (*expedient*) для наличного опыта»<sup>2</sup> идеи Джеймс называет «полуистинами»; в отличие от «абсолютной истины» Пирса (признаваемой также и Джеймсом в качестве регулятивного идеала), они погрешимы, а потому должны подвергаться постоянной коррекции и проверке<sup>3</sup>. Дьюи отвергает абсолютную истину, а понятие «полуистина» входит в его логическую теорию под именем «гарантированной утверждаемости»

---

<sup>1</sup> Putnam H. Reason, Truth and History. P. 55.

<sup>2</sup> James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. P. 222.

<sup>3</sup> «“Абсолютно” истинное, понимаемое как то, чего никакой дальнейший опыт не в состоянии изменить, представляет собой идеальный предел (ideal vanishing-point) исследования, в котором, предположительно, пересекутся когда-нибудь все наши временные истины... До тех же пор мы должны жить той истиной, которую в состоянии достичь сегодня, и быть готовыми завтра назвать ее ложью» (James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. P. 222–223). Об истине как «регулятивном понятии» в интерпретации Джеймса см.: Putnam H. Pragmatism: An Open Question. P. 25; о джеймсовом различении «мнимо-теоретического» и «истинно-теоретического» знания см.: Асмус В. Историко-философские этюды. М.: Мысль, 1984. С. 273–276.

(warranted assertibility)<sup>1</sup> или «обоснованности» пропозиции. По мнению же Патнэма, идея абсолютной истины может быть переформулирована (в анти-метафизическом ключе) и принята как *идеализация гарантированной обоснованности*<sup>2</sup>. «Моя точка зрения ... состоит в том, что истину следует отождествлять с обоснованием – но не просто, а *идеализированным* обоснованием, отличаемым от обоснования посредством наличных свидетельств»<sup>3</sup>. «Истина представляет собой *идеализацию* рациональной приемлемости. Мы рассуждаем так, как если бы существовали эпистемически идеальные условия для исследования, и мы называем суждение “истинным”, как если бы оно было обосновано в подобных условиях»<sup>4</sup>.

Патнэму важно доказать несводимость истины к рациональной приемлемости, к «полуистинам» Джеймса, к коллективному мнению или соглашению этноцентристов. Однако провести четкую грань, отделяющую гипотетически идеальные эпистемические условия от неидеальных, ему так и не удается. Модальность *als ob*<sup>5</sup> оставляет, во всяком случае, ощущение неопределенности, недосказанности. Является ли понятие идеализированной рациональности чистым регулятивом (*Grenzbegriff*) или оно может быть «обналичено», по выражению Джеймса? Руководствуясь какими критериями мы судим – здесь и сейчас – о гипотетической «идеальности» условий исследования? Должны ли мы верить, что эти условия достижимы?<sup>6</sup> На эти вопросы

---

<sup>1</sup> См.: Dewey J. Problems of Men. N.Y.: Philosophical Library, 1946. P. 331–353. «Критерием состоятельности положений, по Дьюи, вместо некой эфемерной истины, которую они должны в себе заключать, является их “гарантированная утверждаемость”... Наш мир постоянно меняется, изменяются научные и экономические представления, поэтому идеи являются не истинными или ложными, а годными либо негодными. И если идея пригодна, то есть следование ей эффективно, этим гарантируется, что мы ее примем и будем утверждать то, что утверждается в ней. Иными словами, то, что в ней утверждается, должно иметь право на звучание, санкционированное опытом, или работать» (Павлова Л. Исследование как кредо жизни и философии // Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека / Пер. с англ., послесл. и примеч. Л. Павловой. М.: Республика, 2003. С. 459).

<sup>2</sup> См.: Putnam H. Realism with a Human Face. P. 223.

<sup>3</sup> Putnam H. Realism and Reason. P. XVII. Ср.: Goodman N. Of Mind and Other Matters. Cambridge: Harvard University Press, 1984. P. 38. См. также: Putnam H. Reflections on Goodman's 'Ways of Worldmaking' // Journal of Philosophy. 1979. Vol. 76. № 11. P. 616.

<sup>4</sup> Putnam H. Reason, Truth and History. P. 55.

<sup>5</sup> «Как если бы» (*лат.*).

<sup>6</sup> См.: Niiniluoto I. Critical Scientific Realism. Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 101–103; Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Oxford University Press, P. 187; Hildebrand D.L. Beyond Realism and Antirealism: John Dewey and Neopragmatists. P. 136–137; Macarthur D. Putnam's Nat-

Патнэм не дает ясных ответов. Чем абстрактнее «идеал», тем труднее понять, в каком направлении двигаться; чем конкретнее мы представляем его (исходя из сложившихся установок и практик), тем сильнее зависимость этого представления от исторически обусловленной и ограниченной позиции исследователя и тем сомнительнее попытки гипостазировать эпистемологические стандарты как идеально рациональные<sup>1</sup>. Каждой исследовательской стратегии (эпистеме) должна соответствовать своя «идиосинкразическая» (Макинтайр, Рорти) форма идеализации; концептуальная относительность, следовательно, распространяется и на область «идеализированной рациональности»<sup>2</sup>.

Патнэм, стоит заметить, прекрасно осознает трудности, связанные с обоснованием данной концепции истины. В 90-е гг. он заметно смягчает свою позицию, отказываясь от ригоризма более ранних (периода «Разума, истины и истории») формулировок. В частности, предикат «эпистемически идеальный» он заменяет на «удовлетворительный» (*satisfying*) или «достаточно благоприятный» (*sufficiently good*) и говорит уже не об условиях вообще, а о некоторых контекстуальных условиях, *ситуациях*. Пирсово определение истины как «итоговой конвергенции» научного знания в неопределенно-далеком будущем Патнэм считает «метафизически неудачным» (в конце концов, нормы и максимы дискурсивной этики, которые Пирсом и Апелем признаются *необходимым* (но, как утверждает Патнэм, далеко *не достаточным*) условием идеальной коммуникации, а именно: интеллектуальная честность и объективность, толерантное отношение к оппоненту, уклонение от аргументов *ad hominem* и т.д., – *сами по себе* не являются итоговым результатом «бесконечного» (идеального, по Пирсу) исследования)<sup>3</sup>. «Сказать, что некоторое утверждение истинно, – разъясняет Патнэм свой новый подход (в

---

ural Realism and the Question of a Perceptual Interface // *Philosophical Explorations*. 2004. Vol. 7. № 2. P. 169.

<sup>1</sup> Forster P. What is at Stake between Putnam and Rorty? // *Pragmatism*. Vol. 3 / Ed. by A. Malachowski. L.: Sage, 2004. P. 163. См. также: Bernstein R. *The Pragmatic Turn*. P. 113–116.

<sup>2</sup> См.: MacIntyre A. An Interview for Cogito // *The MacIntyre Reader* / Ed. by K. Knight. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998. P. 206, а также: Mosteller T. *Relativism in Contemporary American Philosophy: MacIntyre, Putnam, and Rorty*. L.; N.Y.: Continuum, 2006. P. 109–114.

<sup>3</sup> См.: Putnam H. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. P. 125–126.

дальнейшем также подвергшийся корректировке), – значит сказать, что данное утверждение могло бы быть признано обоснованным, если бы эпистемические условия (для рассматриваемого конкретного случая) были достаточно благоприятными»<sup>1</sup>. Представление об «идеальном пределе» как такой эпистемической ситуации, наличие которой обеспечило бы исследователям возможность доказательства истинности *всякого* истинного и ложности *всякого* ложного утверждения, отвергается Патнэмом в силу его «утопичности» и практической бесполезности. «Если я говорю: “В моем кабинете стоит кресло”, то идеальная (а лучше сказать, удовлетворительная) эпистемическая ситуация будет включать в себя, во-первых, мое личное присутствие в кабинете при дневном свете или электрическом освещении, во-вторых, отсутствие у меня проблем со зрением или психикой (я не должен находиться в состоянии опьянения, транса или гипноза), и в-третьих, наличие кресла в моем поле зрения. Предполагаемое состояние “идеальной” науки через многие тысячи (или миллионы?) лет не имеет к этой эпистемической ситуации никакого отношения; к тому времени не останется ни следов, ни воспоминаний ни обо мне, ни о моем кабинете»<sup>2</sup>. Мы можем, следовательно, говорить об эпистемически идеальных (благоприятных) условиях *для каждой конкретной* экзистенциальной ситуации (контекста исследования, наблюдения, эксперимента), а не об идеальных условиях *in abstracto*<sup>3</sup>. От ситуации к ситуации (и по мере накопления знаний) должны будут меняться наши представления об адекватных условиях верификации.

Следствием принятия «консенсусной» установки Пирса и Апеля (ultimate consensus approach) является, по мнению Патнэма, утверждение невозможности существования каких-либо неverified истин. Данный подход, фактически, представляет собой разновидность *антиреализма*, по-

---

<sup>1</sup> Putnam H. Realism with a Human Face. P. VII.

<sup>2</sup> Putnam H. Comments and Replies // Reading Putnam (1994). P. 291.

<sup>3</sup> См.: Putnam H. Realism with a Human Face. P. VIII–IX; *Idem*. Pragmatism // Proceedings of the Aristotelian Society. 1995. Vol. 95. № 3. P. 299; *Idem*. Words and Life. P. 495. Принципиально важным для Патнэма является то, что взаимоисключающие теоретические суждения или предсказания (incompatible predictions of theories) для *одного и то же контекста* не могут быть одинаково истинными (Putnam H. Replies to Commentators // Contemporary Pragmatism. 2006. Vol. 3. № 2. P. 76).

сколькo он делает истину одностoрoнне зависимоy от человеческoй способнoсти к верификации. Но как же тогда быть с суждениями, которые могут рассматриваться как (предположительно) истинные, несмотря на отсутствие необходимых для их подтверждения/верификации условий (например, «земляне – единственные разумные существа во Вселенной»)? Истинность этого и подобных суждений недоказуема, так что бессмысленно даже ставить вопрос о благоприятных, тем более идеальных условиях верификации. Неверифицируемость утверждений не делает их когнитивно пустыми и бессодержательными, не исключает их неассерторического использования и адекватного понимания собеседниками<sup>1</sup>. Позиция радикальных верификационистов, настаивающих на обратном, противоречит здравому смыслу<sup>2</sup>. «Если “трансцендентальная прагматика”, – отмечает Патнэм, – представляет собой разработку последствий ... антиреалистической теории истины, то она разработывает последствия *ошибки*, и должна быть отброшена»<sup>3</sup>. С другой стороны, любое эпистемически обоснованное суждение, являющееся частью теории, признаваемой истинной, может быть *метафизически* ложным – даже в случае, если отсутствуют условия, необходимые для фальсификации, т.е. подтверждения его ложности. «Например, у нас могут быть веские основания полагать, что на далеких планетах обитают разумные существа, которые шлют сигналы, фиксируемые земной аппаратурой. Однако эти сигналы, “подтверждающие” существование инопланетной цивилизации, могли бы вызываться низкочастотными колебаниями совершенно иного происхождения»<sup>4</sup>. Нефальсифицируемое заблуждение (иногда принимаемое за истину)

---

<sup>1</sup> «Большая часть наших суждений о том, что находится за границами человеческого познания-усмотрения, естественным образом не поддается верификации, однако *предположения* об этих вещах могут быть истинными или ложными. Спросите любого космолога, и он объяснит вам, что некоторые из предположений (данного класса) являются вероятностно истинными, другие вероятностно ложными, – и объяснения эти не будут звучать как бессмыслица» (*Putnam H. Comments on Russell Goodman's 'Some Sources of Putnam's Pluralism' // Reading Putnam (2013). P. 223.*

<sup>2</sup> См.: *Putnam H. Between Dolev and Dummett: Some Comments on 'Antirealism, Presentism and Bivalence' // International Journal of Philosophical Studies. 2010. Vol. 18. № 1. P. 95; Idem. Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism. P. 100–101.*

<sup>3</sup> *Putnam H. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. P. 124.*

<sup>4</sup> *Putnam H. Naturalism, Realism, and Normativity. P. 26.*

столь же реально, как и неверифицируемое (иногда отвергаемое как ложное) истинное знание.

Против «консенсусной теории» можно было бы возразить, что причина, обуславливающая возможность итоговой конвергенции мнений исследователей по каждому рассматриваемому вопросу, заключается в том, что это результирующее мнение *истинно*. Антиреалисты же утверждают обратное: мнение, относительно которого ученые в конечном итоге достигают консенсуса, является истинным лишь потому, что становится предметом такого соглашения. Патнэм доказывает, что классики американского прагматизма, несмотря на подчеркнутую приверженность концепции истины, определяемой в терминах конечного соглашения (*ultimate consensus*), не были ни культурными релятивистами, ни эпистемологическими анархистами. «Пирс и Джеймс не допускали и мысли, что конечное мнение может быть результатом произвольного выбора группы исследователей, которые просто *решают*, что считать истиной; оба настаивали на двойкой зависимости наших верований и убеждений: с одной стороны, от реальности, с другой – от наших предшествующих верований и убеждений»<sup>1</sup>. Развивая идеи отцов-основателей прагматизма, а также опираясь на выводы «историцистов» Гегеля, Маркса и Blumenberga, Патнэм проводит различие между двумя типами, или «образами», рациональности. К первому типу относится представление о разумности как соответствии общепринятым нормам и культурным стандартам; второй тип имеет отношение к критической установке сознания, к способности разума трансцендировать наличную ситуацию, общие правила и конвенции. «Гегель использовал оба понятия рациональности. Во-первых, он полагал, что рациональность поддается определению путем сопоставления ее со стадией развития, достигнутой Духом в ходе исторического процесса в данный момент времени. Именно в этом смысле некоторые утверждают, что

---

<sup>1</sup> Putnam H. James's Theory of Truth // Putnam H., Putnam R.A. Pragmatism as a Way of Life. P. 171. Ср.: «Прагматист более чем кто-либо другой чувствует себя как бы между наковальней всех капитализированных истин прошлого и молотом фактов окружающего его чувственного мира. Кто же лучше его способен сознавать колоссальное давление объективного контроля, под которым наш ум совершает свои операции?» (James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. P. 233).

“вера в божественное право королей была рациональной в свое время”. Во-вторых, в системе Гегеля имеется понятие рациональности как предела (a limit notion of rationality): оно описывает рациональность такой, какой ей предначертано быть в конце времен, на стадии полного и нетрансцендируемого самораскрытия Духа. Когда современные философы подвергают Гегеля “натурализации” путем отбрасывания концепции истинной рациональности как предела, они превращают доктрину в самопроверяемый культурный релятивизм»<sup>1</sup>.

По мнению канадского исследователя прагматизма Пола Форстера, эпистемологический разрыв между *рациональной приемлемостью* и предельным понятием (Grenzbegriff) *истинности*<sup>2</sup> в концепциях Пирса и Патнэма играет важную регулятивную роль: несовпадение двух типов рациональности обуславливает возможность фаллибилизма и роста знания. Полное отождествление истины и рациональной приемлемости (устранение эпистемологического разрыва) положило бы конец философской и научной критике: тогда утверждение, что кто-то, с кем мы не согласны, *заблуждается*, не имело бы смысла и оправдания (нам осталось бы лишь констатировать, что кто-то смотрит на вещи иначе, чем мы). Отсюда дилемма: либо мы сохраняем предельное понятие истины, либо скатываемся в релятивизм<sup>3</sup>. Однако, как пока-

---

<sup>1</sup> Putnam H. Reason, Truth and History. P. 158. Ср.: «Историзм Гегеля не имеет ничего общего с ... историческим релятивизмом» (Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987. С. 511).

<sup>2</sup> См.: Ibid. P. 216.

<sup>3</sup> См.: Forster P.D. The Limits of Pragmatic Realism // Philosophy Today. 1994. Vol. 38. № 3. P. 253. Ср.: Price H. Truth as Convenient Friction // Journal of Philosophy. 2003. Vol. 100. № 4. P. 184–186 («асерторический диалог не предполагает терпимости к разногласиям»; без нормативного понятия истины («третьей нормы» как регулятива) невозможно было бы осмысленно утверждать, что некоторый теоретический спор, в принципе, *имеет решение*, что одна из сторон заблуждается, что *правы не все*); см. также: Putnam H. Realism and Reason. P. 85 («сведя истину к обоснованности, мы исключили бы возможность того, что некоторые из обоснованных (на данный момент) убеждений в будущем окажутся *ложными*»). О влиянии Пирса на Патнэма см.: Pihlström S. Peirce's Place in the Pragmatist Tradition // The Cambridge Companion to Peirce / Ed. by C. Misak. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 47; Hacking I. Representing and Intervening. P. 79; Margolis J. Vicissitudes of Transcendental Reason // Habermas and Pragmatism / Ed. by M. Aboulaflia, M. Bookman, C. Kemp. L.: Routledge, 2002. P. 35. Как полагает Марголис, в «Разуме, истине и истории» Патнэм «поставил себя перед трудноразрешимой дилеммой: отвергнуть картезианский реализм (Grenzbegriff) – и лишиться оснований для противопоставления прагматизма релятивизму, либо признать, что прагматизм и релятивизм несовместимы – и, значит, вернуться к той или иной форме картезианства, к чему-то, что позволило бы связать прагматизм с “экстерналистской” вариацией реализма» (Margolis J. Reinventing Pragmatism. Ithaca: Cornell University



зал Дьюи, нормативная теория вроде доктрины Пирса (the limit theory of truth) не является единственной прагматистской альтернативой релятивизму. «Согласно Дьюи, решающим фактором, побуждающим нас принять точку зрения фаллибилизма, является осознание того обстоятельства, что взятые нами на вооружение и кажущиеся обоснованными теории через какое-то время могут быть критически пересмотрены или опровергнуты, а вовсе не предположение, что идеи и убеждения, которых мы придерживаемся, недостаточно хороши по причине того, что не приближают нас к некоей идеальной эпистемологической перспективе... Прогресс в любой области является результатом критического исследования, содействующего решению тех или иных актуальных проблем, а не движением в направлении предустановленного «идеала»<sup>1</sup>. Это видение проблемы – представление о задачах и принципах критического исследования как «самокорректируемой» деятельности, имеющей целью разрешение проблематических ситуаций, «обнаружение нового и преодоление старого»<sup>2</sup>, полностью разделяется Патнэмом<sup>3</sup>. Эпистемологическим регулятивом в прагматистской версии реализма оказывается, в конечном счете, не истина как таковая (абсолютная истина как *terminus ad quem*<sup>4</sup> познавательного процесса), а *метод исследования*, способ установления и обоснования истины<sup>5</sup>. Этим методом является научный экспериментализм – индуктивно-дедуктивный метод выдвижения и проверки гипотез, формулирования и закрепления верований. По мнению прагматистов, для достижения желаемого результата (решения трудной проблемы или снятия разногласия, препятствующего урегулированию конфликтной ситуации) исследование должно отвечать ряду требований, важнейшее из которых – требова-

---

Press, 2002. P. 143). Патнэм для Марголиса – «криптокартезианец» (*Idem. Vicissitudes of Transcendental Reason. P. 37*), философ пост-постмодерна, настойчиво, но безуспешно ищущий третий – «спасительный» – путь между Сциллой объективизма и Харибдой релятивизма (*Idem. Hilary Putnam and the Promise of Pluralism // Contemporary Pragmatism. 2006. Vol. 3. № 2. P. 16–17*).

<sup>1</sup> Forster P.D. The Limits of Pragmatic Realism. P. 254.

<sup>2</sup> Дьюи Дж. Реконструкция в философии / Пер. с англ. М. Занадворова, М. Шикова. М.: Логос, 2001. С. 21.

<sup>3</sup> См.: Putnam H. Words and Life. P. 201–202; *Idem. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. P. 97–99, 104–105*.

<sup>4</sup> «Конечный пункт», «предел» (*лат.*).

<sup>5</sup> См.: Habermas J. Truth and Justification. P. 226–227.

ние научной объективности и открытости рациональной критике. «Это подразумевает, в частности, соблюдение принципов “дискурсивной этики” (Хабермас), устранение всех препятствующих свободному развитию мысли факторов – запретов или ограничений на постановку вопросов, выдвижение рабочих гипотез и альтернативных идей. Свободное исследование не терпит научного догматизма, выстраивания иерархических отношений и подавления творческого начала; оно не уклоняется от экспериментальной проверки полученных результатов и непредвзятого, скрупулезного анализа данных наблюдений (если прямой эксперимент затруднен)»<sup>1</sup>. Благодаря этим стандартам и методологическим принципам ученые могут определить, насколько обоснованными являются те или иные идеи, научные предположения и теории. Понимание важности экспериментального метода, как показал Пирс, «само почерпнуто из научной практики и вытекает из экспериментальной оценки иных способов “закрепления верования”, подтвердивших свою неэффективность: методов упорства, авторитета и обращения к *априорным* основаниям»<sup>2</sup>. В определенном смысле, экспериментализм произведен от классически прагматистской, заданной Пирсом и Дьюи, установки опытного познания – *learning by doing*. Этот фаллибилистский подход, помимо очевидных практических преимуществ (в сравнении с «умозрительным» философствованием), парадоксальным образом удовлетворяет и метафизической потребности человека в чистом знании – в усвоении объективно надежных и достоверных, трансцендирующих личные интересы и рациональные предпочтения знаний. «Заинтересованность в том, чтобы *правильно понимать вещи*, – свойство нашего интеллекта», – говорит Патнэм; перспектива искоренения этой «страсти» представляется ему «ужасающей»<sup>3</sup>. Вера в объективность знания, вопреки спекуляциям радикальных культуралистов и эпистемологических скептиков, составляет важную часть нашего экзистенциального опыта. Эта вера всегда вдохновляла и направляла усилия профессиональных уче-

---

<sup>1</sup> Putnam H. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. P. 105.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Putnam H. Replies and Comments // Erkenntnis. 1991. Vol. 34. № 3. P. 403.

ных, философов, социальных мыслителей, – даже если они отдавали себе ясный отчет в неосуществимости идеала, которому бескорыстно служили<sup>1</sup>.

Г.К. Честертон как-то заметил: «Прагматизм ставит во главу угла человеческие потребности, но одна из первостепенных потребностей человека – быть чем-то большим, чем прагматист»<sup>2</sup>. Кажется, Патнэм никакого противоречия в этом не видит. «Правильное понимание вещей» полезно уже потому, что отвечает нашей потребности в нем. «Вместе с Уильямом Джеймсом, я верю в силу интеллектуального интереса, – говорит философ. – Когда математик Эндрю Уайлс предъявил научной общественности свое доказательство теоремы Ферма, я испытал чисто интеллектуальное удовольствие. В большинстве случаев нами, философами, руководит интерес того же рода»<sup>3</sup>.

Мы заинтересованы в незаинтересованном знании – даже тогда, когда решаем практические задачи<sup>4</sup>. Желание «большего, чем прагматизм», вполне прагматично!

---

<sup>1</sup> О «подспудном идеализме научного темперамента» см.: *Дьюи Дж.* Реконструкция в философии. Проблемы человека. С. 259–260.

<sup>2</sup> *Chesterton G.K.* Orthodoxy. N.Y.: John Lane Co., 1908. P. 64.

<sup>3</sup> *Putnam H.* Reply to Larry A. Hickman // *The Philosophy of Hilary Putnam.* P. 788–789.

<sup>4</sup> См.: *Putnam H., Putnam R.A.* Pragmatism as a Way of Life. P. 414–415.

## 2.4. Возрождение прагматизма

В 1990-е и 2000-е годы в центре внимания Патнэма как *историка* философии оказались работы классиков прагматизма. Погрузившись в изучение творчества Пирса, Джеймса и Дьюи, он пришел к выводу, что богатое по содержанию и эвристическому потенциалу, но по-настоящему не освоенное теоретическое наследие прагматистов «нуждается в реабилитации и реинтерпретации»<sup>1</sup>. Решая эту задачу, Патнэм приложил немало усилий для восстановления репутации прагматизма как философского направления, образ которого в начале прошлого века был искажен и «окарикатурен»<sup>2</sup> позитивистской критикой.

К Расселу и логическим позитивистам восходит представление о прагматической установке (*attitude*) как идеологии грубого практицизма, отрицающей всякую истину, кроме пользы<sup>3</sup>. По мнению Патнэма, эта оценка столь же банальна, сколь и ошибочна. Классики прагматизма, разумеется, были культуралистами – в том смысле, что каждый из них признавал культурную, историческую и социальную обусловленность знания, его ценностную нагруженность<sup>4</sup>. Однако это признание не равнозначно отождествлению истинности с *полезностью* (если под пользой понимать способность идеи служить удовлетворению наших индивидуальных или групповых интересов, экзистенциальных потребностей и желаний, вызывать чувство удовлетворенности). Пирс грезил о «новом пифагорейском братстве» с его идеалом «чистой науки» и желанием проникнуть в природу вещей, раскрыть «тайну сущего»<sup>5</sup>. Настоящий ученый, полагал он, стремится к истине, вовсе не имея в виду непосредственных ее практических выгод, а может быть даже вопреки тому факту, что для него лично, как для обладателя предполагаемого знания, ста-

---

<sup>1</sup> The Vision and Arguments of a Famous Harvard Philosopher. An Interview with Hilary Putnam // Key Philosophers in Conversation: The Cogito Interviews. P. 53.

<sup>2</sup> См.: Putnam H. Pragmatism: An Open Question. P. 5.

<sup>3</sup> См.: Early Critics of Pragmatism / Ed. by J.R. Shook. Bristol: Thoemmes, 2001.

<sup>4</sup> См.: Putnam H. Comment on Robert Brandom's Paper // Hilary Putnam. Pragmatism and Realism. P. 60; Idem. Reply to Yemima Ben-Menahem // The Philosophy of Hilary Putnam. P. 484.

<sup>5</sup> См.: Hookway C. Peirce. P. 74–77.

рая ложь, принимаемая за истину, была бы удобнее новой истины – теории или гипотезы, не вписывающейся в общепринятую картину мира. Джеймс также настаивал на несводимости истины к практической пользе и субъективному удовольствию (противоположное утверждение рассматривалось им как одно из восьми «заблуждений о прагматизме»). «Когда прагматист говорит “необходимо”, антипрагматист слышит “достаточно”, – цитирует Джеймса Патнэм. – Удовлетворение, говорит прагматист, безусловно необходимо для создания истины (truth-building), но я всюду подчеркивал и несамодостаточность удовлетворения, очевидную до тех пор, пока мы не выйдем на соответствующую реальность. Если же предполагаемую реальность исключить из универсума прагматистского рассуждения, то оставшимся в подвешенном состоянии верованиям прагматист тотчас присвоил бы статус ложных, несмотря на всю их возможную удовлетворительность»<sup>1</sup>. Критики упускают из виду, что *полезность* идеи, как недвусмысленно дает понять Джеймс, является «результатом ее “соответствия” реальности»<sup>2</sup>. *Соответствие* для прагматистов, конечно, не означает простого отображения, копирования объектов; это активное состояние, предполагающее воздействие на среду («оперирование с реальностью»<sup>3</sup>). Однако мы никогда не бываем абсолютно свободны в выборе тех или иных решений: сама реальность (действительность, от нас не зависящая – «не создаваемая, а находимая»<sup>4</sup>), диктует нам правила поведения, вводит «в курс дела», заставляет «считаться с собой»<sup>5</sup>. Не принимая в расчет экзистенциальные обстоятельства и требования объективной реальности, мы не добьемся желаемого (т.е. *удовлетворяющего нас*) результата в действиях, которые должны «соответствовать» этой реаль-

---

<sup>1</sup> James W. The Meaning of Truth. – Цит. по: Putnam H. Comment on Robert Brandom's Paper. P. 61 (курсив Патнэма).

<sup>2</sup> Putnam H. Realism with a Human Face. P. 221.

<sup>3</sup> См.: James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. P. 213 («Всякая идея, помогающая нам оперировать (to deal with), практически или теоретически, с известной реальностью... в достаточной мере соответствует действительности. Ее можно рассматривать как истинную по отношению к этой действительности»).

<sup>4</sup> Ibid. P. 244.

<sup>5</sup> Ibid.

ности и задаваемым ею условиям<sup>1</sup>. Суждения, не претендующие на объективность (понимаемую как *операциональное соответствие* фактам), не могут быть «обоснованными» (warranted) и инструментально надежными, полагает Дьюи. Мы не вправе поэтому ставить знак равенства между истинностью (обоснованной утверждаемостью) и полезностью в смысле простого удовлетворения субъективных потребностей или желаний. По мнению Дьюи, обоснованным является только то убеждение, которое открывает путь к решению проблематической ситуации, но решение не равнозначно достижению удовлетворения. (Будучи когнитивистом, Дьюи прекрасно сознавал, что наши желания и потребности, равно как и представления о собственной пользе, *могут быть ложными* или неадекватными.) Главный вопрос, который должен постоянно держать в уме трезвомыслящий прагматист, – это вопрос о надежности оснований выбора: «*является ли данное убеждение действительно обоснованным (warranted) или нет*»?<sup>2</sup> Не случайно «сомнение», которое у Пирса носило в значительной степени субъективный характер, трансформируется у Дьюи в «проблематическую» (экзистенциально неопределенную) ситуацию, а понятие «верование» с его психологическими и возможно релятивистскими коннотациями заменяется термином «обоснованное утверждение» (warranted assertion). Неопределенная ситуация «может существовать и без личности сомневающегося»<sup>3</sup>; проблематичность – объективное свойство, а не субъективная характеристика. В своей критике прагматизма Рассел<sup>4</sup> не улавливает это различие. «Первым делом мистер Рассел пре-

---

<sup>1</sup> Ср.: «Я не могу мыслить с пользой для моих... целей, если не мыслю истинно. Мышление, которое все время давало бы нам отклоняющийся от истинного мир, вело бы нас к постоянным практическим ошибкам... Мне не удастся приспособить интеллектуальную функцию к моим целям, сделать ее полезной, если я не приспособляюсь к иному – к вещам вокруг меня, к трансорганическому миру, к тому, что меня трансцендирует» (*Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия?* С. 19).

<sup>2</sup> Putnam H. Comment on Robert Brandom's Paper. P. 61. См. также: Unger R. The Self Awakened: Pragmatism Unbound. P. 33–34; Munitz Ch. Putnam's Progress: Navigating between Strident Realism and Extreme Skepticism with a Wittgensteinian Chart, an Austinian Spyglass, and a Deweyan Compass // *Metaphilosophy*. 2001. Vol. 32. № 3. P. 330–331.

<sup>3</sup> Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека. С. 398.

<sup>4</sup> «[Согласно воззрениям Дьюи], верование является обоснованным, если как инструмент оно оказывается полезным в конкретной деятельности, то есть если оно приводит к удовлетворению желания» (*Russell B. An Inquiry into Meaning and Truth*. N.Y.: W.W. Norton & Company, 1940. P. 404); верование «истинно», согласно учению Джеймса, «если оно делает людей счастливыми» (*Russell B. History of*

вращает сомнительную *ситуацию* в индивидуальное сомнение... Затем, заменив сомнение на личный дискомфорт, он отождествляет истину с устранением этого дискомфорта... Но “удовлетворение” – это удовлетворение условий, заданных проблемой»<sup>1</sup>. «Индивидуальные состояния неуверенности, не вызванные какой-либо экзистенциальной ситуацией и не соотношенные с ней, патологичны; в своей крайней форме они переходят в манию сомнения»<sup>2</sup>. Указанное различие между сомнением и сомнительностью принципиально важно для Дьюи; оно служит ему защитой от обвинений в субъективизме.

Прагматисты, как отмечает Патнэм, хорошо понимали кроющуюся за инструменталистской критикой реализма опасность релятивизации знания. Если истинность наших идей и суждений определяется лишь функциональностью, когерентностью и удобством использования, а не соответствием реальности, то из-под науки ускользает почва объективности. Осознание этой опасности удерживало Пирса и Дьюи от крайних оценок. Пирс, в частности, не будучи *tough-minded* эмпиристом, при всех своих колебаниях неизменно возвращался к реализму и доказывал, что интеллектуальный прогресс состоит в приближении к «идеалу истины». Он отвергал чисто инструменталистский взгляд на науку, описание ее эволюции как простого перехода от одних теорий-инструментов к другим, более успешным в их практическом применении, критиковал современных ему инструменталистов Э. Маха и К. Пирсона. Развитие научного знания он рассматривал как процесс, определяемый рациональными закономерностями, а не как род адаптивной деятельности, не имеющей отношения к поиску истины<sup>3</sup>.

---

Western Philosophy. L.: Allen & Unwin, 1946. P. 818). «Джеймс говорит: “Если гипотеза Бога служит нам удовлетворительно в самом широком смысле слова, то она истинна”. При этом вопрос, действительно ли существует Бог, просто отбрасывается как малозначимый; если Бог – полезная гипотеза, то этого достаточно. ... Неудивительно, что папа осудил прагматическую защиту религии» (ibid.).

<sup>1</sup> Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека. С. 397.

<sup>2</sup> Dewey D. Logic: The Theory of Inquiry. P. 106. Патнэм приводит это высказывание Дьюи в “Words and Life” (p. 201). Ср.: Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека. С. 380 («Если понятия “сомневаться” и “сомнения” не служат выражениями изначальной сугубо экзистенциальной неопределенности, то тогда они означают нечто патологическое – хотя бы потому, что в этом случае за ними скрывается что-то от придиричivosti, каприза и произвола»).

<sup>3</sup> См.: Skagstad P. C.S. Peirce on Biological Evolution and Scientific Progress // Synthese. 1979. Vol. 41. № 1. P. 100–112. См. также: Порус В. Рациональность. Наука. Культура. С. 255.

Не был «чистым» инструменталистом и Дьюи. В своем понимании принципов и задач экспериментально-критического исследования он кардинально расходится с проponentами *инструментальной*, по Хабермасу и Веберу, рациональности (*Zweckmittelrationalität*), которые сводят работу исследователя (ученого, социального критика, технического эксперта) к поиску средств для достижения заранее установленных и неизменных целей<sup>1</sup>. «С точки зрения Дьюи, было бы ошибкой считать, что суждение о превосходстве одного решения перед другим в любых проблематических ситуациях должно носить рационально-инструментальный характер..., т.е. представлять собой утверждение о том, что рассматриваемое решение А более эффективно в сравнении с альтернативным решением В относительно определенных ценностей и целей (*ends-in-view*), по которым уже достигнута договоренность. “Исследование” в самом широком смысле, означающее для Дьюи деятельность, направленную на урегулирование проблематических ситуаций, включает в себя непрестанное переосмысление и уточнение как средств, так и целей»<sup>2</sup>. Согласно инструменталистской (*нетелеологической*) концепции Дьюи, цели и ценности, которыми мы руководствуемся как ориентирами, относительно неопределенны и конкретизируются лишь в результате принимаемых нами решений о средствах. *Ends-in-view* – это не мысленно представляемые будущие состояния, а планы действий, которые, во-первых, специфицируют цели, и во-вторых, расширяют пространство возможностей целеполагания. «Включенные» в практику, цели становятся предметом рефлексии и дискуссии<sup>3</sup>. «Конечно, полезно и важно иметь инструменты, которые помогают нам выбирать эффективные средства для достижения различных целей; но так же полезно и важно знать, какие *цели* следует выбирать. Нет ничего удивительного в том, что истинность ценностных суждений не может быть рационально подтверждена, если верификация ограничивается установлением связей

---

<sup>1</sup> См., например: *Horkheimer M. Eclipse of Reason*. N.Y.: Seabury Press, 1974 (*Ch. I: Means and Ends*).

<sup>2</sup> *Putnam H. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. P. 97.

<sup>3</sup> Более подробно об этом см.: *Йоас Х. Креативность действия* / Пер. с нем. К. Тимофеевой. СПб.: Алетейя, 2005. С. 170–173.



между средствами и целями. Но почему мы должны использовать такую узкую концепцию рациональности?»<sup>1</sup>

Специфика научного метода, согласно прагматистам, заключается в «самокорректируемости», т.е. в постоянном исправлении собственных ошибок, совершенствовании используемых инструментов и улучшении результатов. В отличие от позитивистов, Джеймс, Пирс и Дьюи не стремились к тому, чтобы свести рациональность к некоторому набору канонических принципов (a set of canons)<sup>2</sup>. Не последнюю роль в научном исследовании (на всех стадиях, от «абдукции»<sup>3</sup> до проверки теорий) Пирс отводил «добродетельности» ученого – интеллектуальной честности, открытости к критике, *искренности*<sup>4</sup>. Кроме того, как неоднократно подчеркивал он в своих лекциях по математической логике «в ее применении к философии»<sup>5</sup>, большое значение имеет и личная убежденность исследователя в своей правоте, в надежности выдвинутой гипотезы и достоверности ее результатов. Джеймс утверждал, что развитие фундаментальной науки было бы невозможно, если бы ученые, разрабатывая и отстаивая свои теории, не принимали в расчет ничего, кроме фактических подтверждений и доказательств. «Конечно, вынесение институциональных решений, связанных с оценкой профессионально-академическим сообществом выдвинутой теории, требует применения научного метода. И Джеймс признавал важность такого подхода (учета свидетельств и скрупулезного изучения доказательной базы) на этапе обоснования теоретических положений... Но к *производству* теории, к работе ученого-первопроходца,

---

<sup>1</sup> Putnam H. Reason, Truth and History. P. 178.

<sup>2</sup> См.: Putnam H. Realism with a Human Face. P. 219.

<sup>3</sup> Abduction («отведение» – *лат.*) – переход от множества высказываний, описывающих факты, к гипотезе, объясняющей эти факты. Абдукция, в теории Пирса, не есть результат логической процедуры, а возникает, по его выражению, как озарение («вспышка молнии» в нашем сознании). См.: Рузавин Г. Абдукция и методология научного поиска // Эпистемология и философия науки. 2005. № 4. С. 18–37.

<sup>4</sup> «Исследование любого типа, проводимое во всей полноте, обладает жизненной силой самокоррекции и роста. ... Можно с полным основанием сказать, что для познания истины нужно лишь одно – искреннее и действенное желание узнать, в чем истина. ... Какими бы ошибочными ни были поначалу ваши представления о методе, в конечном счете вы будете вынуждены скорректировать их, коль скоро ваши действия будут диктоваться искренним желанием» (Пирс Ч.С. Рассуждение и логика вещей. С. 201–202).

<sup>5</sup> Peirce C.S. Reasoning and the Logic of Things / Ed. by K.L. Ketner. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

создающего новое, эти ограничения неприложимы, считал он»<sup>1</sup>. Дьюи развил эпистемологические идеи Пирса и Джеймса, показав, что методология научных исследований не является чем-то устойчиво-неизменным, а сама развивается в процессе исследования. С такой постановкой вопроса, конечно, не могли согласиться логические позитивисты – Рассел, Рейхенбах, Карнап, придерживавшиеся, как отмечает Патнэм, совершенно иных (в чем-то диаметрально противоположных) представлений о научном методе и задачах познания. В частности, в «Логических основаниях вероятности» Карнапа практически ничего не говорится об *эксперименте*, не проводится никаких различий между пассивным наблюдением и активным воздействием на реальность, а также между индивидуальным и коллективным исследованием. Ученый у Карнапа находится в положении одинокого изолированного субъекта, бесстрастно и пунктуально фиксирующего данные наблюдений. По мнению Патнэма, эта позиция (“the standpoint of a single isolated spectator who makes observations through a one-way mirror and writes down observation sentences”) представляет собой едва ли не худшую разновидность «методологического солипсизма»<sup>2</sup>. Для прагматистов оба вышеуказанных (игнорируемых позитивистами) аспекта научной работы – активное и целенаправленное вмешательство исследователя в «порядок вещей» (воздействие на материал исследования) и кооперация с коллегами по цеху, занятыми ровно тем же, – принципиально важны. «Первый аспект прямо увязан с прагматистским фаллибилизмом. Карнап, разумеется, был фаллибилистом; он признавал, что любая теория, подтвержденная сегодня, завтра может быть опровергнута данными наблюдения. Однако прагматисты этим не ограничиваются. Задолго до Карла Поппера не кто иной, как Чарльз Сандерс Пирс высказал мнение, что фальсификация во многих случаях бывает неосуществима, если мы не прилагаем усилий для *нахождения* фактов, опровергающих ту или другую идею. Не испытывая идеи на прочность, мы не узнаем, чего они стоят; Дьюи и Джеймс

---

<sup>1</sup> Putnam H. *Renewing Philosophy*. P. 193.

<sup>2</sup> Putnam H. *Pragmatism: An Open Question*. P. 70.

разделяли это убеждение Пирса»<sup>1</sup>. Что касается второго аспекта, а именно кооперации и солидарной ответственности ученых, то классики прагматизма (не исключая Уильяма Джеймса, которого обычно противопоставляют Пирсу и Дьюи как «индивидуалиста») всегда подчеркивали социальный характер научной истины – «закрепленного» верования, в отношении которого должны быть согласны все участвующие в исследовании или обсуждении его результатов. Работа ученого-одиночки, изолированного от окружения, лишенного связей с профессиональным сообществом, отмечена неизбежным субъективизмом и односторонностью. Истина же, по Джеймсу, «предполагает стандарт, *внешний* по отношению к мыслителю»<sup>2</sup>. «Такие понятия, например, как “простота” [научной теории], приобретают более-менее определенный смысл только тогда, когда исследователи, доказавшие свою компетентность на практике, достигают соглашения по вопросу о том, какие теории обладают качеством “простоты”, а какие нет... Кооперация необходима для продуцирования научных идей, она же является и условием их рациональной проверки»<sup>3</sup>. Хотя наука в своем развитии – в не меньшей степени, чем *liberal arts* – зависит от свободной инициативы, творческой изобретательности и одаренности индивидуальных исследователей, ее авторитет берет начало в коллективной деятельности, осуществляемой сообща. Даже когда идеи, выдвигаемые отдельными учеными, расходятся с принятыми установками, метод, применяемый в науке, остается публичным и открытым, нацеленным на достижение согласованности, единства убеждений всех, кто трудится на общем поприще. «Вклад научного исследователя, – говорит Дьюи, – проверяется и развивается коллективными усилиями. В той мере, в какой он совместно признан, он становится частью общего фонда интеллектуального благосостояния»<sup>4</sup>. Вот почему «игровой» подход, культивируемый постмодернистами и «рортианцами» (творческое экспериментирование как способ интеллектуаль-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 70–71.

<sup>2</sup> См.: *Putnam H. Philosophy as a Reconstructive Activity: William James on Moral Philosophy // The Pragmatic Turn in Philosophy.* P. 36.

<sup>3</sup> *Putnam H. Words and Life.* P. 172.

<sup>4</sup> *Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека.* С. 210.

ного упражнения и самосозидания личности), противоречит, по мнению Патнэма, базовым эпистемологическим интуициям прагматизма.

Предусловием эффективного применения научного метода во всех областях человеческой деятельности, в том числе в социальной жизни, является, с точки зрения Патнэма, соблюдение принципов *дискурсивной этики*: свободное обсуждение конкурирующих идей и теорий, устранение всех препятствующих разворачиванию мысли, «блокирующих исследование» факторов, критицизм и адогматизм. Подчеркивая «глубокое родство демократических форм и инструментария с методами экспериментально-критического исследования», Патнэм развивает идеи Дьюи, для которого демократия была не только и даже не столько этико-политической или идеологической, сколько *когнитивной* ценностью, мыслилась как «необходимая предпосылка применения разума» в решении экзистенциальных проблем<sup>1</sup>. «Потребность в таких фундаментальных демократических институтах, как свобода мысли и слова, прямо вытекает, по Дьюи, из общих процедурных требований научной рациональности: открытости к критике и обмену данными, выдвижению и оспариванию гипотез»<sup>2</sup>. «Отказаться от демократии – значит отказаться от самой идеи экспериментирования»<sup>3</sup>. Дьюевское «эпистемологическое обоснование» демократии Патнэм считает важнейшим вкладом классика прагматизма в социально-философскую и научную мысль XX в.<sup>4</sup>

Пирса и Джеймса проблемы демократии интересовали меньше, однако и в их работах, как отмечает Патнэм, четко прослеживается связь эпистемологии с этикой и политикой. *Научный* прогресс, по Пирсу, возможен лишь при условии, если ученые сохраняют приверженность духу фаллибилизма и вовлеченность в процесс абдукции – конструирования теорий в противополо-

---

<sup>1</sup> См.: Putnam H. *Renewing Philosophy*. P. 180.

<sup>2</sup> Ibid. P. 188.

<sup>3</sup> Borradori G. *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam and others*. P. 64.

<sup>4</sup> См.: Putnam H. *Words and Life*. P. 215–217; *Idem*. *Realism with a Human Face*. P. 203; *Idem*. *Capabilities and Two Ethical Theories* // *Journal of Human Development*. 2008. Vol. 9. № 3. P. 386–387. Ср.: Abrams J. *Aesthetics of Self-Fashioning and Cosmopolitanism: Foucault and Rorty on the Art of Living* // *Philosophy Today*. 2002. Vol. 46. № 2. P. 189.

ложность чистой индукции, выведению заключений на основе данных прошлого опыта; *социальный* прогресс, по Джеймсу, так же немислим без критического анализа и экспериментальной проверки существующих форм организации опыта, принятых и де-факто реализуемых коллективных проектов, и, с другой стороны, выдвижения новых «революционных» идей и проектов, новых «идеалов». «В делах этики, – замечает Патнэм, – сострадание играет ту же важную роль, что корректирующий эксперимент в науках. От научной работы никогда не было и не будет практической пользы (сколь бы замечательной ни казалась теория), если игнорируются результаты проверки; точно так же от социального эксперимента не может быть пользы (сколь бы прекрасные и высокие цели ни ставились), если мы остаемся глухи к “стонам раненых”<sup>1</sup>. Наше представление о моральном порядке и справедливости должно включать в себя принципы процедурной рациональности – принципы, тесным образом связанные с ценностями интеллектуальной свободы и солидарности»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Джеймс У. Воля к вере. С. 134.

<sup>2</sup> Патнэм Н. Realism with a Human Face. P. 224–225.

## 2.5. Полемика с Рорти

Дискуссия о прагматическом методе и задачах познания, в свое время развернувшаяся между «реалистом» Пирсом и «номиналистом» Джеймсом, спустя столетие получила свое продолжение в философской полемике Патнэма с Рорти, которая, по справедливому замечанию С. Пилстрёма, «имеет ключевое значение для понимания нового прагматизма»<sup>1</sup>. В центре внимания обоих философов, как и их предшественников, оказались проблемы обоснования знания, реализма и истины.

Патнэм отвергает «релятивистскую» версию прагматизма Рорти, настаивая на несводимости истины к соглашению, объективности – к «солидарности». Для Рорти истина – пустое понятие, не более чем комплимент, которым мы награждаем работающие гипотезы и идеи, помогающие нам «справляться» с реальностью и эффективно взаимодействовать с другими людьми. «Обоснование знания не есть вопрос об особом отношении между идеями (или словами) и объектами, но исключительно дело разговора, социальной практики»<sup>2</sup>. Вопреки утверждению Патнэма<sup>3</sup>, реальность сама по себе не накладывает никаких «ограничений» на наш образ мыслей и действий, считает Рорти. В действительности наше мышление/поведение ограничено лишь *социальными нормами*. «Эти нормы не установлены раз навсегда, они могут меняться, причем изменение норм является результатом развития диалога, а не поиска соответствия наших идей некоему сверхобъекту (superthing), называемому “миром”»<sup>4</sup>. Мы не нуждаемся в «когнитивном контакте с объектами», утверждает Рорти; для освоения в мире человеку достаточно лингвистической интеракции и взаимного понимания с другими людьми.

---

<sup>1</sup> Pihlström S. Neopragmatism // Encyclopedia of Sciences and Religions. P. 1456.

<sup>2</sup> Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. P. 170.

<sup>3</sup> См.: Putnam H. The Threefold Cord: Mind, Body and World. P. 9.

<sup>4</sup> Rorty R. Putnam, Pragmatism, and Parmenides // The Philosophy of Hilary Putnam. P. 872.

ми, участвующими вместе с ним в «общей игре по выдвижению и обдумыванию аргументов»<sup>1</sup>.

Позиция Рорти и тех, кто следует в его фарватере, представляется Патнэму внутренне непоследовательной и противоречивой. Рортианцы убеждены в своей правоте *вопреки* тому очевидному факту, что их идеи не пользуются широкой поддержкой «аудитории». Таким образом, они «разделяют концепцию обоснования как независимого от мнения большинства»<sup>2</sup>. Этноцентристская установка, по мнению Патнэма, неизбежно ведет к солипсизму. Если традиционный метафизический солипсизм все сводил к индивидуальному «Я», то новейшие культурные релятивисты оперируют категорией «Мы». Однако трудно понять, в каком отношении солипсизм с «Мы» более предпочтителен, чем солипсизм с «Я»<sup>3</sup>. Процессы социализации («вхождения» индивида в сообщество) и социо-этно-культурной идентификации (обретения индивидами чувства солидарности) далеко не столь однозначны, как представляется Рорти. Человек может отождествлять себя не с одним (реально существующим или воображаемым), а с двумя или несколькими сообществами, ощущать себя принадлежащим к разным «мирам» (традициям, культурам, классам)<sup>4</sup>. В любом случае, социум – не монолит, а сложноорганизованная и полиструктурная, развивающаяся система, нормальным состоянием которой является, по выражению Н. Фрэйзер, «плюрализм конкурирующих моделей и практик» общественной солидарности<sup>5</sup>. Нередко случается, что люди, пользующиеся каким-то одним «словарем» (политическим, научным или этико-философским), оказываются не в состоянии понимать друг друга,

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 864.

<sup>2</sup> Putnam H. Realism with a Human Face. P. 22. Ср.: Putnam H. Pragmatism and Nonscientific Knowledge // Putnam H., Putnam R.A. Pragmatism as a Way of Life. P. 68 («...вывод о том, что культурный релятивизм не является ни истинным, ни обоснованным, следует из самого культурного релятивизма»).

<sup>3</sup> Putnam H. Renewing Philosophy. P. 76.

<sup>4</sup> См., например: Дьюи Дж. Общество и его проблемы / Пер. с англ. И. Мюрберг. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 108–109; Brakel J.van, Saunders B. Moral and Political Implications of Pragmatism // Journal of Value Inquiry. 1989. Vol. 23. № 4. P. 264; Baghranian M. Three Pragmatisms: Putnam, Rorty, and Brandom // Following Putnam's Trail: On Realism and Other Issues (Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities) / Ed. by M. Monroy, C. Silva, C Vidal. Amsterdam: Rodopi, 2008. P. 89.

<sup>5</sup> См.: Fraser N. Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy // Praxis International. 1988. Vol. 8. № 3. P. 261, 265–266.

обнаруживают нежелание или неспособность достичь соглашения по тому или иному вопросу на основании «общих» критериев. «К примеру, мы с Рорти (и вместе с нами большинство трезвомыслящих людей, имеющих привычку читать газеты) можем считать, что во Вьетнаме к настоящему времени почти наверняка не осталось ни одного американского военнопленного. Однако легко представить себе, что некоторые люди в нашей стране (включая родственников военнослужащих, пропавших без вести в годы войны) не разделяют этой уверенности. Станет ли Рорти утверждать, что понятие “объективности” неприменимо к данному случаю, что люди, придерживающиеся диаметрально противоположных мнений по рассматриваемому вопросу, “играют в разные языковые игры”, и что не существует никаких объективных данных, подтверждающих (или опровергающих) утверждение о том, что во Вьетнаме уже нет американских военнопленных? ... Такая позиция не имеет ничего общего ни с идеями позднего Витгенштейна, ни с прагматизмом»<sup>1</sup>.

Возражая против сведения объективности к солидарности, Патнэм указывает, в частности, на то обстоятельство, что социальные нормы и принципы, этико-политические и эпистемологические стандарты (в том числе стандарты «обоснованной утверждаемости») могут меняться с развитием общества: «существуют *лучшие* и *худшие* нормы»<sup>2</sup>, лучшие и худшие языковые игры<sup>3</sup> и, наконец, интерпретации текстов<sup>4</sup>. Казалось бы, Рорти, как прагма-

---

<sup>1</sup> Putnam H. Pragmatism: An Open Question. P. 34–35.

<sup>2</sup> Putnam H. Realism with a Human Face. P. 21.

<sup>3</sup> См.: Putnam H. Pragmatism: An Open Question. P. 37–38.

<sup>4</sup> Ibid. P. 182. Патнэм обращает внимание, в частности, на различия в способах восприятия и оценки художественных произведений. Возможны, к примеру, два следующих прочтения «Гамлета»: 1) интерпретация, согласно которой «неуверенность» Гамлета чисто эпистемическая: за отсутствием достаточных доказательств вины короля, он имитирует сумасшествие с единственной целью выиграть время для исследования всех обстоятельств дела; 2) интерпретация, утверждающая, что душевные переживания Гамлета отражают «конфликт», который является главной (представляющей подлинный интерес) темой произведения. «Вдумчивый читатель согласился бы с тем, что вторая интерпретация лучше первой. (Другая, более полная интерпретация могла бы охватывать оба этих прочтения.) Вместе с тем, очень немногие сегодня допускают возможность такой исчерпывающе полной интерпретации “Гамлета”, которая учитывала бы все подходы к прочтению пьесы на всех ее уровнях и “срезах” повествования. Мы, действительно, полагаем, что существуют лучшие и худшие интерпретации, ...однако из этого вовсе не вытекает, что существует “абсолютная перспектива” восприятия и оценки произведений искусства» (p. 182–183). То же в этике: «Признание разумности одних моральных суждений и неразумности других (применительно к определенному контексту, определенному времени, определенным целям) аналогично утверждению, что одно прочтение текста лучше, а другое хуже. Мы не связываем себя



*тист*, полностью разделяет эту точку зрения<sup>1</sup>. Он часто говорит о поиске наилучших (более «интересных», удобных и эффективных) способов рассуждения и действия – способов, позволяющих нам успешно «справляться» с реальностью. Однако, как было показано выше, никакого нейтрального транс-теоретического критерия, на основании которого можно было бы судить о преимуществе нового перед старым, Рорти не предлагает. Его чистый инструментализм не имеет ничего общего с допущением прагматического реализма о наличии *объективно* лучших и худших стандартов. «Нашей картине “развития” внутренне присуще убеждение, что результаты изменения – положительные (прогресс) или отрицательные (регресс) – логически независимы от мнения большинства – от того, *кажутся ли* они положительными или отрицательными. Большинство может и заблуждаться, считая изменение положительным, и в этом случае попытки доказать обратное не лишены смысла»<sup>2</sup>. Причин, которые побуждают людей хранить верность худшим теориям (или отказываться от старых, но лучших теорий в пользу новых, но худших), великое множество – социальные предрассудки, невежество, страх перемен или, напротив, пренебрежение историческим опытом и традициями. Но если приверженцы определенной доктрины или системы идей сталкиваются с существенно бóльшими трудностями, рисками и неудобствами, чем сторонники какой-то альтернативной доктрины или системы, это значит, что теоретическая (а следовательно, и практическая) ценность верований, которыми они руководствуются, невелика, – и не имеет значения, сознают проponentы теории ошибочность своего выбора или нет. Вот почему Рорти, по мнению Патнэма, заблуждается, когда утверждает, что единственным критерием истинности научной теории является консенсус внутри лингвистиче-

---

допущением некой “абсолютной перспективы” этического суждения и не верим в существование исчерпывающе полной этической теории, которая суммировала бы, сводя к общему знаменателю, все возможные решения моральных проблем во всех ситуациях; но мы допускаем возможность “лучших и худших убеждений” (мнений). Толкование великих творений искусства и толкование жизни – два самостоятельных, но взаимосвязанных рода деятельности» (p. 183).

<sup>1</sup> См.: Rorty R. Putnam, Pragmatism, and Parmenides // The Philosophy of Hilary Putnam. P. 872.

<sup>2</sup> Putnam H. Realism with a Human Face. P. 24.

ского сообщества относительно ценности этой теории как инструмента или ее «привлекательности» (для аудитории)<sup>1</sup>.

В ответ на критику Патнэма Рорти указывает на некорректность отождествления *истинности* знания с *обоснованностью* пропозиций – смешения двух предикатов, “warranted” и “true”, в патнэмовской концепции истины как идеализированной обоснованности, или рациональной приемлемости. «“Идеализированная рациональная приемлемость”, насколько я понимаю, может означать только одно, а именно “рациональную приемлемость для идеального сообщества”. Поскольку мнение такого сообщества, каким бы идеальным оно ни полагалось, не будет тождественным “точке зрения Бога”, я не вижу, кто бы мог составить это сообщество, кроме *самих нас* – таких, какими мы хотели бы видеть себя. Говоря “мы”, я имею в виду “нас, образованных, свободомыслящих, толерантных и прогрессивных либералов”, всегда готовых слушать и слышать своих оппонентов, принимать во внимание любые аргументы и возражения, – словом, людей, к числу которых мне, как, вероятно, и Патнэму, искренне хотелось бы принадлежать... Категории “обоснованность”, “рациональная приемлемость” и т.п. всегда подразумевали и будут подразумевать вопрос: для кого? А на этот вопрос, естественно, напрашивается ответ: “для *нас* в наших лучших проявлениях” (to us at our best)»<sup>2</sup>.

Спор между реалистами и историцистами, по мнению Рорти, так же легко разрешим, как спор между сторонниками либерализма и коммунитаризма в социальной теории<sup>3</sup>. Реализм *in praxi* не противоречит «релятивизму» (этноцентризму), т.е. признанию историчности, контингентности, социо-

---

<sup>1</sup> См.: Putnam H., Rorty R., Conant J. and Helfrich G. What Is Pragmatism? A Discussion // Think. 2004. № 8. P. 73–74; Putnam H. Pragmatism: An Open Question. P. 74–75; Rockwell T. Rorty, Putnam and the Pragmatist View of Epistemology and Metaphysics // Pragmatism. Vol. 3. P. 150. Не следует забывать, говорит Патнэм, что различные проявления социальной несправедливости и дискриминации по признакам расы, пола или сексуальной ориентации во все времена оправдывались ссылками на фактическое положение дел и «естественные» условия («женщины глупы от природы», «негры ленивы», «евреи скупы и расчетливы» и т.д.), следовательно, задача заключается в том, чтобы раскрыть несостоятельность этих посылок, ложность аргументации и ошибочность представлений, которые лежат в основании социальных стереотипов и предрассудков, а вовсе не в том, чтобы просто «мечтать» (о лучшем и более справедливом будущем) и «творчески экспериментировать», как советует Рорти (см.: Think. 2004. № 8. P. 82–84).

<sup>2</sup> Rorty R. Truth and Progress. P. 52–53.

<sup>3</sup> См. об этом: Джохадзе И. Неопрагматизм Ричарда Рорти. С. 133–135.

этно-культурной обусловленности человеческих «версий» реальности: можно быть реалистом *в жизни* и в практической деятельности, оставаясь «релятивистом» (этноцентристом) *в философии* – как можно быть либералом в политике и коммунистариом в теории. В конце концов, сам Патнэм признает, что «наивная» вера большинства профессиональных ученых, философов и простых людей в существование объективной реальности, это *communis opinio* современной аудитории, не может рассматриваться как *теоретический* аргумент в пользу философского или научного реализма. «Все, что имеет в виду релятивист, когда заявляет о существовании “внешнего мира”, сводится к констатации того обстоятельства, что в культурном сообществе, к которому он принадлежит, принято держаться этого мнения (“соглашаться” с ним)»<sup>1</sup>. Патнэму кажется, что этого недостаточно, что релятивизм упускает «нечто существенно важное»<sup>2</sup> в реализме. Рорти же полагает, что ничего большего, помимо социолингвистического консенсуса, для обоснования реализма (или либерализма) не требуется.

Антирепрезентационистская «перспектива» Рорти является, по мнению Патнэма, оборотной стороной метафизического поиска достоверности (*quest for certainty*). Ключевая проблема, как думает Рорти, заключается в следующем: у нас нет *гарантий* того, что наши слова отражают, или репрезентируют, независимую от нас реальность. Отвергая на этом основании саму идею репрезентации как якобы ложную, Рорти выдает, что в действительности является «разочарованным» метафизическим реалистом<sup>3</sup>. Мы не в состоянии, говорит он, «выпрыгнуть из собственной кожи», чтобы сопоставить свои представления о мире с действительным миром, сравнить наши мысли с реальностью «как она есть» (и поэтому следует отказаться от поиска объективности и перейти к разговору о солидарности). «Снимая» таким способом *фи-*

---

<sup>1</sup> Putnam H. Replies and Comments // Erkenntnis. 1991. Vol. 34. № 3. P. 412.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> См.: Putnam H. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. P. 100–101; *Idem*. 12 Philosophers – And Their Influence on Me // Proceedings and Addresses of the APA. 2008. Vol. 82. № 2. P. 110–111. Ср.: Misak C. Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation. L.; N.Y.: Routledge, 2000. P. 17–18.

лософскую проблему реализма, игнорируя «все те интуиции, что лежат в основании любой разновидности реализма (не только метафизического)»<sup>1</sup>, Рорти выплескивает вместе с водой ребенка. «Я согласен с его утверждением, – пишет Патнэм, – что мы лишены доступа к “неконцептуализированной реальности”... Из этого, однако, не вытекает, что наше мышление и язык не описывают чего-то, что не является ими самими, – пусть мы и постигаем эту реальность лишь в описании и посредством описаний (при помощи мышления и языка); осознание данного обстоятельства имеет решающее значение для самой нашей способности мыслить и говорить, более того – для нашего опыта жизни»<sup>2</sup>. Антиреализм противоречит разумной уверенности каждого нормального человека в существовании объективных вещей – реальности, каузально и логически независимой от нашего восприятия и мышления. Без мыслящего субъекта не существовало бы истин (или заблуждений) о мире, но не самого мира. «Представление о некоем “языке Природы”<sup>3</sup>, языке, при-сущем самой реальности, зеркально ее отражающем и только и ожидающемся, чтобы мы им воспользовались, в корне ошибочно. Как и Рорти, я полагаю, что такого метафизически привилегированного описания не существует... Мы сами изобретаем способы употребления слов (uses of words), различные способы выражения, ни один из которых не копирует мира и не репрезентирует реальности как она есть. Однако это не отменяет того, что некоторые из наших высказываний (предложений) могут быть истинными, т.е. соответствующими реальности»<sup>4</sup>. Задача философии, говорит Патнэм, как раз и заключается в исследовании природы репрезентации (а стало быть – и репрезентируемой реальности, в той мере, в какой она доступна познанию), в поиске ответа на сакраментальный вопрос: как сознание и язык «при-стегиваются» к миру? (how does mind or language hook on to the world?). Нель-

---

<sup>1</sup> Putnam H. The Many Faces of Realism. P. 16.

<sup>2</sup> Putnam H. Words and Life. P. 297. Ср.: Habermas J. Richard Rorty's Pragmatic Turn // Rorty and His Critics. P. 41.

<sup>3</sup> “Nature's Own Language” (Rorty R. Consequences of Pragmatism. P. 195).

<sup>4</sup> Putnam H. Truth, Activation Vectors and Possession Conditions for Concepts // Philosophy and Phenomenological Research. 1992. Vol. 52. № 2. P. 433–434. См. также: Putnam H. Reply to Richard Rorty // The Philosophy of Hilary Putnam. P. 882–885.

зя допустить, чтобы философская мысль, отчаявшись найти ответ на этот вопрос или в какой-то степени прояснить его, застыла в «жесте радикального отрицания» (нигилистический релятивизм), столь же бессодержательного, как и то, что им отрицается (метафизический реализм)<sup>1</sup>.

По мнению Рорти, тезис Патнэма о «когнитивной ответственности» субъекта познания<sup>2</sup> ошибочен ровно настолько, насколько ошибочно представление о «соответствии» реальности. «Джеймс и Дьюи, в моем прочтении, дают понять, что единственное, перед чем или перед кем мы ответственны, – это наши партнеры по разговору, ... участники коллективной “игры в обмен доводами”»<sup>3</sup>. Прагматисты, как думает Рорти, всего лишь развили отдельные интуиции и идеи, выдвинутые немецкими философами-идеалистами, романтиками и историцистами. «Деятельность духа, – писал Гегель, – есть постижение им самого себя... Чего-либо совершенно другого для духа не существует»<sup>4</sup>; постигая себя, дух вступает с самим собой в диалог, развертывание которого совпадает с развитием человеческого мышления и культуры. Вопрос об *ultimus finis* этого «разговора» или его отношении к объективной реальности волнует гегельянцев в последнюю очередь. «Не “Обсуждаем ли мы нечто реальное?”, а “Стоит ли продолжать обсуждение X, или полезно сменить предмет разговора?” – вот вопрос, который действительно важен»<sup>5</sup>. Патнэм считает, что предпосылкой мышления и рассуждения, т.е. условием возможности самого диалога, является существование «некоторого вида *объективной* “правильности”» (some kind of objective ‘rightness’)<sup>6</sup>, которая так же относится к *субъективной*, культурно и исторически обусловленной «правильности», как истина – к обоснованию (*justification*). Социальные – действительные, по мнению Рорти, а не воображаемые – условия обоснования

---

<sup>1</sup> См.: Putnam H. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. P. 101.

<sup>2</sup> См.: Putnam H. The Threefold Cord: Mind, Body and World. P. 4.

<sup>3</sup> Rorty R. Putnam, Pragmatism, and Parmenides // The Philosophy of Hilary Putnam. P. 864.

<sup>4</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 7.

<sup>5</sup> Rorty R. Putnam, Pragmatism, and Parmenides // The Philosophy of Hilary Putnam. P. 877.

<sup>6</sup> Putnam H. Reason, Truth and History. P. 124.

Патнэм противопоставляет условиям «объективным»<sup>1</sup>, которые, предположительно, задаются суперкультурой неопределенно-далекого будущего, совпадающего с идеальным «концом исследования». Патнэм, в интерпретации Рорти, «все еще верит, что восприятие обеспечивает нам доступ к чему-то внеисторическому и транскультурному, к реальности “мира”»<sup>2</sup>; настаивая на этом, он рассуждает как антигегельянец.

В ответ Патнэм пытается доказать, что сами джастификационисты<sup>3</sup> и культурные релятивисты превратно толкуют Гегеля. В частности, они упускают из виду различие между двумя типами рациональности: разумностью как соответствием культурным стандартам и лингвистическим практикам и формой рационального критицизма, позволяющего трансцендировать статус-кво. Гегель использовал оба понятия рациональности (см. § 2.3). Действительной целью intersubjectивной коммуникации и познания является не «продолжение разговора», как думает Рорти, а достижение истины – решение научной или экзистенциальной проблемы. Участники разговора могут пользоваться разными словарями, но задача коммуникативного действия заключается в том, чтобы стороны в конечном итоге пришли к рациональному соглашению (не *внутри* лингвистического сообщества, а *между* сообществами), определили, каким словарем разумнее и практичнее пользоваться<sup>4</sup>. «Есть ли в идеале у этого диалога конечная остановка? Возможна ли *истинная* концепция рациональности, *идеальная* этика (morality)?» – задается вопросом Патнэм. Ответ, предложенный Рорти («только диалог, и ничего более»), определенно не устраивает его. Всякий спор должен иметь разреше-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 123.

<sup>2</sup> Rorty R. Putnam, Pragmatism, and Parmenides // The Philosophy of Hilary Putnam. P. 877.

<sup>3</sup> Джастификационизм (от англ. *justification* – оправдание, обоснование) – разновидность лингвистического идеализма/антиреализма. Согласно М. Даммиту, реальность «конституируется тем, что мы знаем о ней или могли бы знать», а «то, что мы могли бы знать, не простирается дальше того, что позволяют обнаружить наши эффективные средства» (Dummett M. Thought and Reality. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 92). Говоря «мы», Даммит имеет в виду «пользователей языка», членов лингвистического сообщества (см.: Dummett M. Truth and the Past. N.Y.: Columbia University Press, 2004. P. 67). Джастификационизму противостоит семантический реализм. Приверженцы этого направления отстаивают *трансцендентное понятие* истины, согласно которому высказывания являются истинными или ложными вне зависимости от того, можем мы установить это или нет (т.е. истинностное значение высказываний определяется чем-то независимым от наших когнитивных способностей).

<sup>4</sup> См.: Putnam H. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. P. 121.

ние, всякое исследование – свой идеальный предел. «Сам факт, что мы говорим о наших различных концепциях как о различных концепциях *рациональности*, устанавливает *Grenzbegriff*, предельное понятие идеальной истины»<sup>1</sup>. Без этого когнитивного идеала (истины как эпистемологического регулятива) у нашего разговора, убежден Патнэм, не было бы ни цели, ни смысла, ни интереса<sup>2</sup>.

После выхода в свет книги «Разум, истина и история» теория истины как идеализированной рациональной приемлемости (или «идеализированной верифицируемости»<sup>3</sup>) становится главным объектом критики со стороны оппонентов Патнэма из неопрагматистского лагеря. Постулирование *Grenzbegriff*, доказывают Марголис, Брэндом и Рорти, противоречит гносеологическим принципам классического прагматизма<sup>4</sup>. Возможности человеческого познания, вопреки спекуляциям метафизиков, не простираются дальше того, что открывается нам в экспериментах (мысленных и практических), т.е. в наличном опыте, распознаваемые аспекты которого служат свидетельством в пользу истинности или ложности наших гипотез. По мнению Рорти, идея «чистой» рациональности, «идеальной» этики (что бы ни понимали под этим Хабермас или Патнэм) есть интеллектуалистская фикция, родственная доктрине абсолютной метафизической истины, отвергнутой прагматизмом. «Такая идея не означала бы ничего другого, кроме предположения, что с точки зрения Бога человечество движется в единственно правильном направлении. С “интерналистской” версией реализма это никак не соотносится... Введение *Grenzbegriff* является неким способом самоуспокоения; это не более чем попытка убедить себя в том, что неведомый Бог, если бы он существовал, был бы доволен нами»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Putnam H. Reason, Truth and History. P. 216.

<sup>2</sup> О «моральном перфекционизме» как этико-философском эквиваленте этой гносеологической установки см.: Putnam H. Jewish Philosophy as a Guide to Life. P. 59–60.

<sup>3</sup> Putnam H. Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism. P. 98.

<sup>4</sup> См. например: Margolis J. Vicissitudes of Transcendental Reason // Habermas and Pragmatism. P. 31–34 (как и Рорти, Марголис не признает Пирса «классиком»).

<sup>5</sup> Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. P. 27.

Дефляционизм Рорти, как было отмечено выше, допускает использование предиката «истинно» в негативно-ограничительном (cautionary) значении, например, в сообщениях о достигнутых, но не окончательных результатах исследования или в высказываниях, указывающих на возможное в будущем опровержение. Рационально приемлемое/обоснованное сегодня может быть завтра признано неприемлемым и отвергнуто. «Я склонен расценивать это предостерегающее указание как своего рода жест, обращенный к будущим поколениям (*лучшим* в сравнении с нами), которые, с высоты своего положения, могли бы признать разумным, желательным и целесообразным нечто отличное от того, что принимается нами, сегодняшними»<sup>1</sup>. Однако культурный релятивизм, возражает Патнэм, исключает возможность сравнительно-сопоставительного анализа и оценки различных традиций или словарей. Новый словарь если и будет «лучшим», то *не с точки зрения пользователей старого словаря*; для них это будет не лучший, а просто *другой* словарь. «Если так случится, что через сто или двести лет мы все окажемся вдруг рортианцами или, напротив, записными метафизическими реалистами, вопрос о том, являются ли аргументы, продуманные и признанные за это время, “лучшими” в понимании нас, сегодняшних, и способны ли мы, с учетом указанного различия, признать наших преемников, пользователей нового языка, “лучшими в сравнении с нами”, – вопрос, как мне представляется, просто бессмысленный»<sup>2</sup>. В трактовке Патнэма, прагматическая доктрина Рорти представляет собой новейшую – постмодернистскую – разновидность того

---

<sup>1</sup> Rorty R. Truth and Progress. P. 60–61. Ср.: «Мы переходим от старого знания к новому, когда обнаруживаем, что нечто, считавшееся прежде хорошо обоснованным, на самом деле таковым не является... К примеру, в 2003 году, накануне войны в Ираке, версия о наличии у Хусейна оружия массового уничтожения казалась истинной... Впоследствии выяснилось, что это (обоснованное на тот момент) убеждение ложно; сегодня у нас есть веские основания считать иначе. *Теперь* мы располагаем данными, которые позволяют утверждать, что в 2003 году мы заблуждались. Разумеется, новые данные и открытия (возможное в будущем обнаружение в Ираке секретных арсеналов ОМУ) потребуют пересмотра и этого мнения. Чтобы перейти от одного обоснованного суждения к другому, от старого знания к новому, мы не нуждаемся в понятии “безусловной” или “трансцендентной” (“justification-transcendent”) истины» (Bernstein R. The Pragmatic Turn. P. 190).

<sup>2</sup> Putnam H. Richard Rorty on Reality and Justification // Rorty and His Critics. P. 85.



«морального позитивизма» (Поппер)<sup>1</sup>, критиками которого всегда выступали философы-реалисты. Было бы некорректно, соглашаясь с Патнэмом Хабермас, говорить о лучшем и худшем взаимодействии (coping) с реальностью, о преимуществах одного «лингвистического инструментария» перед другими, вынося за скобки саму реальность и редуцируя истинность к «солидарности». Истинно то, во что нам удобно верить; истина может быть истинной только «для нас», утверждает Рорти. Допустим, он прав, идеализированная рациональность и объективность – метафизические иллюзии. Какой тогда имело бы смысл спорить с теми, кто не разделяет нашего мнения, рассуждать об intersubjectивном консенсусе и диалоге культур, о создании «более широкого» и толерантного этноса?<sup>2</sup> Разумеется, все наши верования и суждения в большей или меньшей степени субъективны, контекстуально и лингвистически ограничены. Тем не менее, всякий раз, когда мы пытаемся обосновать то или иное мнение, мы предполагаем его *объективную истинность*: отстаивая в дискуссии свою точку зрения, мы выдвигаем метаконтекстуальные и intersubjectивные доводы<sup>3</sup>. «Если я утверждаю, что некоторое положение является истинным или оправданным, я не просто указываю на истинность или оправданность данного положения для меня или группы, в которую я вхожу. Мое утверждение должно мыслиться как “трансцендентное” по отношению к контексту высказывания, как “трансцендирующее” то, о чем я в принципе могу говорить или думать здесь и сейчас (я или члены моего сообщества). Я могу быть или не быть в состоянии обосновать свое утверждение, но я не могу не предполагать его универсальной значимости»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> «Поскольку, по мнению [этика-позитивиста], вопрос о справедливости или несправедливости (праве или неправоте) некоторого движения за реформы вообще нельзя поставить, если не встать на точку зрения какого-либо другого движения с противоположными тенденциями, то все, что мы можем спросить в данной ситуации, сводится к тому, какое из этих противоположных движений в конечном счете добилось успеха в деле превращения своих норм в социальные, политические или исторические факты. Другими словами, [эта философия] ведет к отождествлению норм или с властвующей ныне, или с будущей силой» (Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2 / Пер. с англ. под ред. В. Садовского. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. С. 470).

<sup>2</sup> См.: Habermas J. Richard Rorty's Pragmatic Turn // Rorty and His Critics. P. 50–51.

<sup>3</sup> См.: Wellmer A. The Debate about Truth: Pragmatism without Regulative Ideas // The Pragmatic Turn in Philosophy. P. 104–105.

<sup>4</sup> Bernstein R. The Pragmatic Turn. P. 177.

Интернализм Патнэма представляется Рорти хотя и оригинальной, но философски неубедительной попыткой соединения двух «когнитивных перспектив» – внешней и внутренней<sup>1</sup>. По мнению Рорти, человеческое познание может быть только *внутренним*; следовательно, проект Патнэма заведомо обречен: прагматический *реализм* – *contradictio in adjecto*. Однако, как отмечает Макдауэл, именно эту задачу – соединить внешнее с внутренним, разрушить невидимую (в действительности не существующую, а только воображаемую) преграду, отделяющую человеческое сознание от реальности, избавить философскую мысль от ложных дихотомий и метафизических дуализмов (субъективное – объективное, сознание – тело, концепты – перцепты), ставили классики прагматизма, в том числе Дьюи и Джеймс, которых Рорти так высоко ценит. Патнэм в указанном смысле является более последовательным и «добросовестным» прагматистом, чем Рорти и его постмодернистские «единоверцы», считает Макдауэл<sup>2</sup>. В особенности для него неприемлема «легковесность» Рорти, его нигилизм в отношении целой философской традиции (называемой им *эпистемологической*) с ее классическими сюжетами и проблемами, к числу которых принадлежит восходящий к Платону и академикам вопрос об онтологическом статусе языка, его связи с реальностью («как сознание/язык “пристегиваются” к миру?»). Рорти заявляет, что попытки философов найти ответ на этот злосчастный вопрос не дали ничего продуктивного и полезного, обернулись пустой тратой времени<sup>3</sup>. Патнэм так не считает. «Возможно, мы никогда не найдем “решения” вопроса о реализме. Означает ли это, что его обсуждение бесполезно? Не думаю. Кое-какими бесспорными достижениями, по крайней мере, некоторыми из наиболее ярких и плодотворных идей, западная философия двух последних веков обязана именно этому обсуждению»<sup>4</sup>. Иллюзии, которые порождает философия, «являются иллюзиями, принадлежащими к самому существу нашей жизни, и это

---

<sup>1</sup> См.: Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. P. 141.

<sup>2</sup> McDowell J. Mind and World. P. 154.

<sup>3</sup> См.: Rorty R. Consequences of Pragmatism. P. XIX.

<sup>4</sup> Putnam H. Words and Life. P. 297.

должно быть прояснено»<sup>1</sup>. Современная философия, по мнению Патнэма, не может попросту «отмахнуться» от метафизики с ее вовсе не столь уж и «псевдо-» проблемами<sup>2</sup>; *via media* прагматизма состоит в поиске такого решения, которое позволило бы «отделить зерна истины, содержащиеся в метафизическом импульсе, от связанных с ним ложных идей»<sup>3</sup>; цель, которую преследуют прагматисты, заключается в *ре-конструкции*, а не *де-конструкции* философии. Это же касается теологии и религии, играющих, как и прежде, важную роль в жизни большинства современных обществ. Атеист Рорти «снимает» религиозный вопрос с интеллектуальной повестки дня, утверждая, что с дехристианизацией мировосприятия западного человека и с изобретением нового секулярного словаря религия утратила былое значение (см. § 1.6). Патнэм в своих выводах куда осторожнее<sup>4</sup>.

Впрочем, недооценивая «онтологическую метафизику» как определенную форму интеллектуального опыта и взаимодействия с реальностью, Рорти, по мнению Патнэма, переоценивает ее в другом, более важном и радикальном смысле: для него, самопровозглашенного прагматиста и историка, падение метафизики – эпистемологического проекта – равнозначно «крушению всей культуры»<sup>5</sup>. На смену «эпистемологии» в постфилософской литературной культуре, которую он прорицает, приходят социальная критика, герменевтика и история. Метафизика Платона–Декарта–Канта объявляется устаревшей и бесполезной; Рорти призывает отбросить ее словарь и использовать новый. Но так ли уж предлагаемое им новое лучше старого? Точно ли философии как *метафизике* или *эпистемологии* нет места в современ-

---

<sup>1</sup> Putnam H. Realism with a Human Face. P. 20.

<sup>2</sup> См., например: Джеймс У. Введение в философию. С. 24 («метафизические проблемы в большинстве случаев подлинные, реальные... лишь немногие из них являются результатом неправильного применения терминов в самой их постановке»); Пирс Ч. Избранные философские произведения. С. 309 («прагматист извлекает из метафизики саму ее драгоценную сущность, которую использует для того, чтобы подарить жизнь и свет космологии и физике»).

<sup>3</sup> Putnam H. Words and Life. P. 309.

<sup>4</sup> См.: Putnam H. God and the Philosophers // Midwest Studies in Philosophy. 1997. Vol. 21. № 1. P. 175–187; Idem. On Negative Theology // Faith and Philosophy. 1997. Vol. 14. № 4. P. 407–422; Brunsveld N. The Many Faces of Religious Truth: Hilary Putnam's Pragmatic Pluralism on Religion. Leuven: Peeters, 2017; Нагель Л. Три дискурса о религии в неопрагматизме // 150 лет прагматизма. История и современность / Отв. ред. И. Джохадзе. М.: Академический проект, 2019. С. 12–27.

<sup>5</sup> Putnam H. Realism with a Human Face. P. 20.

ной культуре? Не поторопился ли Рорти (вслед за Витгенштейном и за компанию с витгенштейнианцами-антиметафизиками<sup>1</sup>) возвестить о конце философской эпохи?

«Философия, – вспоминает Патнэм слова Э. Жильсона, – всегда хорошила своих могильщиков»<sup>2</sup>. «Мне хотелось бы верить, что философия обладает или могла бы обладать действительной культурной ценностью, но я не думаю, что она является тем фундаментом, на котором зиждется наша культура, и что нашей реакцией на неудачу одного философского проекта – даже такого важного как “метафизика” – должен быть отказ от способов размышления и ведения разговора, которые имеют практическую и духовную значимость»<sup>3</sup>. Говорить о постфилософской культуре так же естественным и неточно, как о «постчеловеческом» обществе или «посткогнитивном» познании, считает Патнэм. Да и постсовременность – всего лишь модное (некогда) слово, за которым ничего не стоит, кроме завышенных притязаний и интеллектуальных амбиций мыслителей, пишущих на потребу дня.

Спор между Рорти и Патнэмом о метафизике, реализме и релятивизме, продолжавшийся более 20-ти лет<sup>4</sup>, ни к чему конструктивному не привел (как в свое время полемика о прагматизме, развернувшаяся между Пирсом и Джеймсом, не способствовала выработке какой-то единой теоретической программы, а лишь заострила противоречия и усугубила непонимание с обеих сторон – так что Пирс даже вынужден был переименовать свой вариант прагматизма в «прагматицизм»). Для обоих философов *метафизический реализм* и *релятивизм* представляют собой две крайние и равно неприемлемые позиции, только Патнэм обличает в Рорти релятивиста, а Рорти, наоборот,

---

<sup>1</sup> См.: Putnam H. Reply to Frederick Stoutland // The Philosophy of Hilary Putnam. P. 549; *Idem*. Reply to Michael Dummett // The Philosophy of Hilary Putnam. P. 448; *Idem*. Naturalism, Realism, and Normativity. P. 154.

<sup>2</sup> Putnam H. Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism. P. 66.

<sup>3</sup> Putnam H. Realism with a Human Face. P. 20.

<sup>4</sup> См.: Forster P.D. What is at Stake between Putnam and Rorty? // Philosophy and Phenomenological Research. 1992. Vol. 52. № 3. P. 585–603; Wellmer A. Truth, Contingency, and Modernity // Modern Philology. 1993. Vol. 90 (Supplement). P. 109–124; Jackson R.L. Cultural Imperialism or Benign Relativism? A Putnam–Rorty Debate // International Philosophical Quarterly. 1998. Vol. 28. № 4. P. 383–392; Malachowski A. The New Pragmatism. Duhram: Acumen, 2010. P. 83–98 (Ch. 5: “Putnam and Rorty: Pragmatism without Reconciliation”).

критикует Патнэма за его реализм<sup>1</sup>. Неудивительно, поэтому, что и интерпретации прагматизма, предложенные Рорти и Патнэмом, расходятся по многим концептуальным параметрам. Как профессиональные философы и историки философии, оба мыслителя преследовали одну общую цель: возродить интерес к национальной философской традиции, к наследию классиков – Пирса, Джеймса, Льюиса, Дьюи, окарикатуренных европейскими критиками, реактуализировать их идеи. Оба приложили немало усилий для «переосмысления»<sup>2</sup> американского прагматизма и восстановления правды о прагматистах. Только каждый понимал эту правду по-своему.

---

<sup>1</sup> См.: *Hartz C.G.* What Putnam Should Have Said: An Alternative Reply to Rorty // *Erkenntnis*. 1991. Vol. 34. № 3. P. 287.

<sup>2</sup> *Margolis J.* Cartesian Realism and the Revival of Pragmatism // *The Pragmatic Turn in Philosophy*. P. 229.

## 2.6. Этика без онтологии

Отношение большинства представителей современной аналитической философии к социогуманитарному знанию хорошо известно. Гуманитариям часто вменяют в вину пренебрежение научным инструментарием и логическим аппаратом *hard sciences*, злоупотребление риторизмом и «литературностью». Результаты исследований психологов, культурологов, социологов и историков, как отмечают философы-аналитики, не всегда поддаются верификации (следовательно, не обладают истинностным значением). Не отвечающее эпистемологическим критериям и стандартам, применяемым в точных науках, гуманитарное знание (включая огромный массив собственно философских текстов) объявляется «ненаучным».

Конечно, среди профессиональных философов англоязычного мира сегодня немало тех, кто сомневается в обоснованности «школьного» разделения на точные и неточные дисциплины. Патнэм один из них. В основе противопоставления «*hard sciences – soft sciences*», как он полагает, лежит различие двух типов знания – *фактуального* и *нормативного*. Не отрицая специфики таких дисциплин, как этика и политика, Патнэм указывает на некорректность их выделения по критерию недостаточной объективности или истинностной надежности. *Все науки*, включая физику и математику, нормативны: решения о том, какие теории разрабатывать или какие вопросы ставить, принимаются учеными в зависимости от их ценностных предпочтений, интеллектуальных привычек и интересов, что принципиально не отличается от того, как формулируются и решаются «практические проблемы» в моральном и политическом дискурсе. Американские прагматисты, говорит Патнэм, всегда выступали против жесткого разделения дескриптивного и нормативного компонентов знания. Наш когнитивный опыт, доказывали они, «никогда не бывает “нейтральным”, а дается нам вместе с ценностями»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Putnam H. Pragmatism and Nonscientific Knowledge // Putnam H., Putnam R.A. Pragmatism as a Way of Life. P. 65.*

Дихотомию «факт/ценность» (fact/value dichotomy) Патнэм предлагает рассматривать как четвертую – и последнюю – догму эмпиризма. Эта дихотомия восходит к юмовскому противопоставлению дескриптивных и прескриптивных высказываний, т.е. суждений факта и суждений долга. Первые считаются референтными (обладающими истинностным значением) высказываниями, вторые трактуются как нереферентные и внеистинностные. Опираясь на «принцип Юма», современные неконгнитивисты утверждают, что построить логически правильное умозаключение, все посылки которого дескриптивны, а вывод прескриптивен, невозможно: моральные принципы – ценности, нормы, императивы – невыводимы из знаний о сущем (по “ought” from an “is”). Согласно этой теории, оценивая какое-либо явление (экзистенциальную ситуацию, решение, действие) как хорошее или дурное, мы лишь выражаем свое отношение к предмету высказывания, ошибочно полагая, что характеристики, приписываемые нами предмету, суть его объективные качества или свойства. В отличие от эмпирических фактов, моральные ценности «проецируются» на мир, *создаются*, а не *находятся*. Их можно было бы уподобить вторичным качествам, вроде цвета, запаха или вкуса, которые, как полагал Юм, представляют собой не «свойства объектов», а «восприятия ума»<sup>1</sup>.

По мнению Патнэма, общей теоретической предпосылкой всех так называемых «догм эмпиризма», включая дихотомию «факт/ценность» и аналитическо-синтетическую дистинкцию, является противопоставление «фактического» чему-то радикально отличному, неэмпирическому: в первом случае это *ценности*, во втором – *тавтологии* (аналитические истины). Логические позитивисты не признавали этические суждения осмысленными ввиду невозможности отнесения их к категории либо аналитических, либо синтетических (фактуальных) истин. Однако революционные открытия в науке XX в. (например, в физике атомного ядра и частиц) серьезно поколебали старые представления философов о «фактическом». Абстрактные термины и объек-

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: The Is-Ought Question / Ed. by W.D. Hudson. L.: Macmillan, 1969.

ты научных теорий (квантовые поля, электроны, мезоны, кварки) оказались нередуцируемы, во всяком случае напрямую, к предложениям наблюдения; вместе с тем, ни один серьезный ученый или философ науки не станет сегодня утверждать, что эти термины, не укладывающиеся в прокрустово ложе дихотомии «теоретическое/эмпирическое», когнитивно бессмысленны и пусты<sup>1</sup>.

Логическим позитивистам, наследникам Локка и Юма, удалось провести границу между ценностным и фактическим, но лишь «ценой полного искажения картины фактического»<sup>2</sup>, полагает Патнэм. На самом деле, убежден он, все наши фактуальные утверждения «тесно и неразрывно связаны с ценностными суждениями»<sup>3</sup>; «сами научные практики, на которые мы опираемся, когда принимаем решение, что является фактом, а что нет, предполагают ценности»<sup>4</sup>; «не иметь ценностей значило бы также не иметь никаких фактов»<sup>5</sup>.

Наиболее элементарным и грубым эпистемологическим доводом в пользу дихотомии «факт/ценность», по мнению Патнэма, является констатация непознаваемости – недоступности восприятию и познанию – «ценностных фактов»: у нас есть глаза, чтобы различать цвета и формы предметов, но у нас нет органа чувств, ответственного за восприятие ценностей. Слабость этого аргумента заключается в упрощенном понимании перцептивного акта. Даже восприятие желтого, синего или красного концептуально нагружено, пусть в минимальной степени, ибо зависит от нашей способности, сознательной и благоприобретенной, правильно идентифицировать цвета и оттенки цветов (так, как *считается* правильным), а вовсе не исключительно от нали-

---

<sup>1</sup> См.: Putnam H. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. P. 21–23; *Idem*. 12 Philosophers – And Their Influence on Me // Proceedings and Addresses of the APA. 2008. Vol. 82. № 2. P. 102.

<sup>2</sup> Putnam H. Reason, Truth and History. P. 182.

<sup>3</sup> Putnam H. Words and Life. P. 206.

<sup>4</sup> Putnam H. Reason, Truth and History. P. 128.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 201. Мир сопротивляется нашему описанию его в «ценностно-нейтральных» терминах, говорит Патнэм. Когда философия все же пытается дать такое нейтральное описание, «наряду с “ценностными суждениями” [ей приходится] жертвовать многими важными фактами» (Putnam H. The Ethics and Economics without the Dichotomies // The End of Value-Free Economics / Ed. by H. Putnam, V. Walsh. L.: Routledge, 2012. P. 112).



чия глаз или состояния зрительных нервов. Те же самые регулятивные факторы и механизмы срабатывают в ситуациях межличностных отношений – например, когда мы пытаемся угадать мысли и чувства других людей. «Каким образом нам удастся определить, что человек, которого мы наблюдаем или с которым общаемся, пребывает в хорошем расположении духа? – рассуждает Патнэм. – Ведь у нас нет специального органа, ответственного за восприятие настроения. Тем не менее, мы можем догадываться о внутреннем состоянии человека, а в некоторых случаях даже *видеть* это. Ответ прост: мы *приобретаем* способность различать настроения, усваивая *понятия* хорошего или дурного расположения духа»<sup>1</sup>. Весь антипозитивистский радикализм Джеймса, Дьюи и Шиллера, отмечает Патнэм, можно свести к одной простой констатации «взаимопроникновения» (interpenetration)<sup>2</sup> и «обоюдозависимости» (interdependence)<sup>3</sup> фактов и ценностей, *верификации* и *оценки*: «verification and valuation are interdependent». Не только (объективные) факты «нагружены» (субъективными) ценностями, но и ценности – фактами<sup>4</sup>.

По мнению Патнэма, любой из теоретических аргументов, когда-либо выдвигавшихся в защиту нонкогнитивизма в этике или метаэтике, с равным успехом мог бы использоваться и в философском/научном дискурсе: между представителями различных культур, интеллектуальных традиций и научных школ (даже внутри одной традиции или культуры) наблюдаются, как правило, серьезные расхождения по вопросу о том, что считать обоснованным, ко-

---

<sup>1</sup> Putnam H. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. P. 102.

<sup>2</sup> Putnam H., Putnam R.A. What the Spilled Beans Can Spell: The Difficult and Deep Realism of William James // Putnam H., Putnam R.A. Pragmatism as a Way of Life. P. 164.

<sup>3</sup> Putnam H. James's Theory of Truth // Putnam H., Putnam R.A. Pragmatism as a Way of Life. P. 185.

<sup>4</sup> Обсуждая идеи и аргументы Джеймса, Патнэм выбирает те из них, которые укладываются в заданную его собственными философскими предпочтениями схему интерпретации. Однако с 1897 по 1910 гг. Джеймсом, мыслителем столь же оригинальным, сколь и противоречивым, было высказано немало идей, идущих вразрез с патнэмовским когнитивизмом. В «Многообразии религиозного опыта», в частности, он говорит о необходимости строгого различения двух «порядков исследования» (orders of inquiry) и, соответственно, вопросов, представляющих теоретический и практический интерес. Первый вопрос – о *природе* рассматриваемого предмета или явления, второй – о его *значении* для человеческой жизни. «Ответ на первый вопрос дается в так называемом экзистенциальном суждении, ответ на второй – в суждении о ценности... Эти два суждения... вытекают из двух совершенно различных запросов нашего духа, и необходимо рассматривать их отдельно» (James W. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. N.Y.: Longmans, Green and Company, 1905. P. 4). Более четкого выражения антитезы «фактуальное/ценностное» в философской литературе XX в. трудно найти.

герентным, правдоподобным или разумным. Эти разногласия не менее трудноразрешимы, чем контroversы в дискуссиях о нравственных добродетелях и пороках. «Наши представления о когерентности и простоте [научной теории] столь же исторически обусловлены, как и представления о справедливости или моральном благе. Никакой нейтральной концепцией рациональности, которую можно было бы взять на вооружение, чтобы исследовать природу самой рациональности, мы не располагаем»<sup>1</sup>. Понятия «когерентности», «непротиворечивости», «релевантности», «простоты» образуют класс *эпистемологических ценностей*, не более и не менее объективных, чем ценности эстетические и этические<sup>2</sup>. По справедливому замечанию Джеймса, при выборе философской или научной теории мы не в последнюю очередь «считаемся с потребностями “изящества” или “экономии”»; истинным мы называем знание, которое доставляет «максимальную сумму удовлетворений, включая требования вкуса»<sup>3</sup>. В некоторых случаях (но не во всех!) реальность, понимаемая как то, с чем «встречается» человеческое сознание, *не является* фактором, определяющим истинность или ложность наших идей. «К примеру, никакой объективный мир не может выбрать за нас наилучшую – единственно правильную – систему аксиом для теории множеств... *Наш* выбор системы Цермело-Френкеля или какой-то другой теории, наше согласие считать ее “истинной” или “правильной” будет зависеть в немалой степени от наших вкусовых предпочтений, от того *эстетического* удовольствия, которое могло бы доставить нам объяснение, предлагаемое теорией. В таких случаях “удовлетворение”, понимаемое достаточно широко, является фактором, опреде-

---

<sup>1</sup> Putnam H. Realism with a Human Face. P. 138–139. См. также: Putnam H. Reason, Truth and History. P. 136.

<sup>2</sup> «Если ценностные суждения когнитивно бессмысленны, тогда в основании всего научного знания мы имеем... *бессмыслицу*» (Putnam H. Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism. P. 297). Ср.: Lacey H. Is Science Value Free? L.; N.Y., 1999, – в особенности с. 91–115 (гл. 3: «Когнитивные ценности»). «Ценности, – пишет Лэйси, – “пропитывают”... научные практики и в значительной степени определяют направление научных исследований, а также область возможностей, которые находят в теориях свое отражение» (p. 250).

<sup>3</sup> James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. P. 217.

ляющим “истину”»<sup>1</sup>. Патнэм ссылается также на А. Пуанкаре и П. Дирака, которые полагали, что научные достижения и концепции должны оцениваться в том числе и по эстетическому критерию («красота уравнений важнее, чем их соответствие опыту»)². Логика не «точнее» эстетики, физические или математические законы не «объективнее» этических максим. Все без исключения ценности, в том числе эпистемологические, происходят, по мнению Патнэма, из одного источника – нашей «рациональности, или разумности (*intelligence*), которая является частью нашего понимания блага и идеального представления о человеческом процветании (*human flourishing*)»³. «Истинным», «справедливым», «прекрасным» может быть только то, что соответствует этому представлению и приближает нас к достижению цели, которая сообразуется с ним.

В книге «Этика без онтологии» (2005) Патнэм обрушивается с критикой на философов-метаэтиков, ставящих под сомнение объективность моральных (и любых ценностных) суждений, которые, по мнению этих философов, не бывают ни истинными, ни ложными, а в лучшем случае отражают чьи-то субъективные – индивидуальные или групповые – предпочтения, эмоциональные или психологические состояния, реакции и установки по отношению к тому или иному предмету высказывания. Позиция скептика (а скептицизм представляет собой, по убеждению Патнэма, худшую из разновидностей философского антиреализма) сводится к принятию следующей дилеммы: либо существование ценностей тождественно существованию реальных объектов (вещей «как они есть», независимых от нашего восприятия и позна-

---

<sup>1</sup> *Putnam H., Putnam R.A. The Real William James: Response to Robert Meyers // Putnam H., Putnam R.A. Pragmatism as a Way of Life. P. 269–270.*

<sup>2</sup> См.: *Putnam H. Ethics without Ontology. P. 67–70.* Ср.: «В точных науках, не в меньшей степени чем в искусстве, прекрасное является наиболее важным источником вдохновения и ясности» (*Гейзенберг В. Смысл и значение красоты в точных науках / Пер. с англ. В. Белокопя // Вопросы философии. 1979. № 12. С. 60*); «Все здание научной истины можно возвести из камня и извести ее же собственных учений, расположенных в логическом порядке. Но чтобы осуществить такое построение и понять его, необходимы творческие способности художника» (*Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т. IV / Пер. с англ. Ю. Данилова, С. Суворова, А. Френка. М.: «Наука», 1967. С. 166*); «...Необходимо, чтобы математик работал, как артист» (*Пуанкаре А. О науке / Пер. с франц. под ред. Л. Понтрягина. М.: Наука, 1990. С. 285*).

<sup>3</sup> *Putnam H. Realism with a Human Face. P. 141.* См. также: *Putnam H. Pragmatism: An Open Question. P. 42–43; Idem. Ethics without Ontology. P. 26.*

ния), либо оно иллюзорно, «мнимо». Для доказательства ложности этой дилеммы Патнэм задействует уже знакомый нам аргумент концептуальной относительности, настаивая на том, что в различных контекстах понятия «существовать» и «существование» могут использоваться (предсцироваться) совершенно по-разному. Моральные нормы и ценности объективны в том же неметафизическом смысле, в каком объективны наши картины реальности или «версии мира», в терминологии Н. Гудмена<sup>1</sup>.

Для характеристики этико-философской концепции Патнэма лучше всего подходит определение «ценностный реализм», введенное Хабермасом<sup>2</sup>. На главный вопрос метаэтики: являются ли моральные ценности и этические суждения «знанием», подлежащим проверке на истинность или ложность? – Патнэм без колебаний отвечает утвердительно. По его мнению, релятивизация этики, изъятие из нее истинностных критериев открывает путь моральному волюнтаризму и безответственности, в конечном счете, заводит этическую мысль в релятивистский тупик<sup>3</sup>. «В последнее время, – констатирует Патнэм, – мы все чаще сталкиваемся с утверждением, что даже если и справедлива позиция тех, кто отказывается ставить знак равенства между моральными принципами и предрассудками, все же в этике нет места для *гарантированно обоснованных* пропозиций, ведь гарантированная обоснованность возможна лишь там, где есть объективная истина, а по глубокому

---

<sup>1</sup> См.: Goodman N. Ways of Worldmaking. Indianapolis: Hackett, 1978. P. 2–5. Ср. с «объективно-релятивистской» этикой С. Хука: «Прагматизм видит в ценностях не абсолютные, а относительные категории, зависящие от меняющихся, взятых в личном и социальном плане, человеческих потребностей и желаний. Поэтому прагматизм считает, что ценности объективны, а не субъективны. Его теория может быть названа объективным релятивизмом... Допустим, – поясняет Хук, – кто-нибудь задаст вопрос: “Считаете ли вы молоко благом?” На это вы возразите: “Так нельзя ставить вопрос. Само по себе молоко не может быть оценено в понятиях хорошего и плохого, добра и зла”. (1) Молоко есть благо для организма А, если оно приносит ему пользу. (2) То же молоко – зло для организма Б, если оно причиняет ему вред. Положения (1) и (2) не противоречат одно другому, ибо первое оценивает молоко относительно организма А, а второе – относительно организма Б. Они говорят о разном. Оба положения истинны, т.е. объективны. И в то же время оба относительны. Если вы спросите прагматиста, существует ли абсолютное благо, благо для всего и для всех, везде и всегда, то он ответит, что не верит в существование чего-либо подобного... Интеллект позволяет установить, что является благом для кого, для чего, где, когда и в какой степени» (Хук С. Философия американского прагматизма // Америка. 1963. № 80. С. 10).

<sup>2</sup> Habermas J. Truth and Justification. P. 223.

<sup>3</sup> См.: Putnam H. Ethics without Ontology. P. 73–74; *Idem*. Capabilities and Two Ethical Theories // Journal of Human Development. 2008. Vol. 9. № 3. P. 377–382; *Idem*. Realism with a Human Face. P. 165.

убеждению многих современных философов, имеются веские метафизические основания полагать, что этика и объективная истина – вещи взаимоисключающие. С точки зрения этих мыслителей [Патнэм далее уточняет, что имеет в виду Джона Макки, Гилберта Хармана, Бернарда Уильямса, Дэвида Виггинса, Саймона Блэкберна, Алана Гиббарда и других теоретиков, которых принято называть эмотивистами или нонкогнитивистами – *И.Д.*], единственно объективными истинами являются истины физики, а суждения этики – *предположительно* истинные – просто не “вписываются” в физическую картину мира»<sup>1</sup>. Однако если «моральные факты» не поддаются физикалистской трактовке, это не означает, что они не являются объективными, считает Патнэм; точно так же нередуцируемость этики к физике не означает, что этические/ценностные суждения не могут быть обоснованы. «Если ценности суть проекции [объективации диспозиций и предпочтений – *И.Д.*], то цвета – тоже проекции, как и натуральные числа, как и вообще “физический мир”. Однако быть проекцией в указанном смысле – не то же самое, что быть *субъективным*»<sup>2</sup>.

К «моральному реализму» – той или иной его разновидности – склонялись многие американские прагматисты, указывает Патнэм. Одним из убежденных сторонников реалистического подхода в этике был Уильям Джеймс. В статье «Этическая философия и моральная жизнь» Джеймс, с одной стороны, доказывает, что нормы морали, которые мы считаем универсальными, не существуют *per se* и не находятся нами «готовыми», но *реализуются* в духе мыслящего и чувствующего существа, в сознании человека. «В тот самый момент, – пишет Джеймс, – когда во вселенную вступает хоть одно чувствующее существо, для блага и зла уже представляется возможность реально существовать. Моральные отношения теперь пребывают в сознании этого существа. Признавая какой-либо факт за благо, оно тем самым *делает* его

---

<sup>1</sup> Putnam H. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. P. 106.

<sup>2</sup> Putnam H. Reason, Truth and History. P. 147.

благом»<sup>1</sup>. На первый взгляд, комментирует Патнэм, к данному положению Джеймса (если не вникать в суть его аргументов) можно было бы применить радикально релятивистскую интерпретацию: моральных истин столько, сколько частных суждений, «ценно то, что ценимо», «желательно желаемое» и т.д. Однако Джеймс не дает нам ни малейшего повода для такого заключения; он предлагает «ввести во вселенную» второго мыслителя («чувствующее существо») с иными представлениями о добре и зле, правде и смысле существования, – носителя альтернативной морали, находящегося в неведении о первом мыслителе и его убеждениях. В этическом плане вселенная, которую мы в результате получим, будет не универсумом, а дуалистическим миром. «В этой вселенной не существует не только единой точки зрения, став на которую можно было бы безусловно судить о ценностях вещей, но даже потребности в такой точке зрения, раз предполагается, что оба мыслителя равнодушны к мыслям и действиям друг друга. Умножьте число мыслителей, и вы получите нечто сравнимое с тем этическим миром, который представляли себе античные скептики, – мира, в котором единичные умы являются абсолютной мерой вещей и в котором нельзя найти объективную истину, но лишь массу субъективных мнений. Однако это такая вселенная, с которой не примирится философ, покуда он не разочаровался в возможности философии. Среди всех идеалов, думает он, должны быть такие, которым присуща бóльшая истинность или авторитетность; им должны уступить другие, чтобы воцарились систематичность и подчинение»<sup>2</sup>. Истина, следовательно, предполагает наличие некоторого объективного и нейтрального критерия, стандарта. Даже если моральные требования, предъявляемые нам некоторым этическим кодексом или законом, целиком и полностью сводятся к Божьим заповедям, остается все же открытым «кантианский» вопрос, на чем основана обязательность этих заповедей. Основание должно быть *реальным*, а не воображаемым, *рациональным*, а не эмоционально-психологическим,

---

<sup>1</sup> James W. The Moral Philosopher and the Moral Life // The Will to Believe and Other Essays / Ed. by F.H. Burkhardt, F. Bowers, I.K. Skrupskelis. Cambridge: Harvard University Press, 1979. P. 145–146.

<sup>2</sup> Ibid. P. 146–147.

*объективным*, а не субъективным. «Мы нуждаемся в таком моральном стандарте, который был бы внешним по отношению к субъективному мнению любого мыслителя, но не внешним ко *всем* мыслителям, ко *всей* жизни (not external to all thinkers or all life)»<sup>1</sup>, – резюмирует Патнэм. Чистая субъективность в этике – такая же невозможная вещь, как чистая объективность в науке.

Отдельные «трезвомыслящие», по выражению Патнэма, метаэтики, а именно *прескриптивисты*, пытаются найти компромисс между реалистической и антиреалистической установками – соединить базовую идею нонкогнитивизма (относительно не-референтности языка морали) с признанием возможности для моральных суждений и ценностей быть объективными. Все категории, оценочные понятия и дефиниции этики, по мнению прескриптивистов, имеют не эмотивное и не дескриптивное, а деонтологическое («долженствовательное») значение, они только *предписывают* (определенные действия), а не *описывают* (реальность). Моральные предписания отождествляются с логической необходимостью, из чего вытекает универсальность этических максим, их общеобязательность и безусловность. Однако данное различие «описательных» и «деонтологических» значений (вернее, двух компонентов значения этических терминов) не представляется Патнэму философски корректным. Прескриптивист Ричард Хэар, к примеру, определяет «жестокость» как «причинение глубоких страданий». При этом он упускает из виду, что «страдающее лицо» (объект жестокого обращения) не обязательно должен *испытывать* причиняемые ему страдания (представим себе человека, который не сознает или не допускает возможности, что страдает); следовательно, «дескриптивная» дефиниция Хэара, как минимум, неточна. Кроме того, вовсе не очевидно, что данное определение (быть жестоким по отношению к человеку – значит «причинять ему глубокие страдания») оценочно нейтрально: «страдать» – не то же самое, что «ощущать боль», а страдать

---

<sup>1</sup> Putnam H. Philosophy as a Reconstructive Activity: William James on Moral Philosophy // Putnam H., Putnam R.A. Pragmatism as a Way of Life. P. 338.

«глубоко» – не то же самое, что «сильно» или «долго»<sup>1</sup>. Высказывания, держащие подобного рода термины (например, «Калигула был жестоким правителем»), не распадаются на дескриптивную и нормативную составляющие; *фактуальное* (констатация факта) здесь неотделимо от *ценностного* (оценки). В зависимости от ситуации и контекста, одно и то же понятие (в нашем примере – «жестокость») может использоваться как в дескриптивном, так и в нормативном значении<sup>2</sup>.

Суть позиции Патнэма-когнитивиста проясняет другой известный пример, который приводит Элизабет Энском в исследовании 1957 г. по моральной психологии<sup>3</sup>. Представим себе покупателя в магазине, совершающего покупки в соответствии с заранее составленным списком. Другой человек наблюдает за ним со стороны и записывает предметы, отобранные покупателем. При выходе из магазина в руках у обоих окажутся списки, полностью идентичные, однако имеющие совершенно разные функции. Цель покупателя – произвести определенные действия, направленные на изменение мира, сделать так, чтобы *реалии* соответствовали некоторому *представлению* (списку); цель наблюдателя – описать реальность как она есть, не внося никаких дополнений и изменений, т.е. привести слова в согласие с миром. Отправным пунктом для покупателя служит список; мир, целерациональным образом структурированный и упорядоченный, т.е. преобразованный в соответствии с некоторым заданным планом или проектом, будет положительно ценным («хорошим»). Для наблюдателя исходным является мир; список, соответствующий ему, будет истинным. Если покупатель допускает ошибку, он ее исправляет, видоизменяя «плохой», не отвечающий списку мир. Если ошибается наблюдатель, он вносит правки в список. Функции описания и оценки (*когнитивные* и *конативные* акты, в терминологии Энском) несводимы друг к другу, как две радикально отличных, если не противоположных, установки

---

<sup>1</sup> См.: Putnam H. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. P. 38.

<sup>2</sup> См.: Putnam H. Pragmatism: An Open Question. P. 57; *Idem*. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. P. 34–35; *Idem*. Replies // Philosophical Topics. 1992. Vol. 20. № 1. P. 350–351; *Idem*. Replies to Commentators // Contemporary Pragmatism. 2006. Vol. 3. № 2. P. 88.

<sup>3</sup> См.: Anscombe G.E.M. Intention. Oxford: Basil Blackwell, 1957. P. 56.



сознания. Патнэм же полагает, что описание и оценка нерасторжимо взаимосвязаны и образуют две стороны одного процесса познания-изменения мира: всякое описание внешней реальности предполагает оценку и «исправление» этой реальности посредством наложения схемы на содержание, формы на материал. «Мир и сознание совместно создают мир и сознание»<sup>1</sup>; описывая реальность, мы описываем действительно существующее, а не что-то воображаемое, но в *наших*, человеческих терминах, преследуя цели, которые ставятся *нашей* жизнью.

Если постулирование дихотомий «фактуальное/ценностное» и «нормативное/дескриптивное» не находит ни оправдания, ни подтверждения в практике точных наук, тем более неуместно оно в социологии, экономике и других гуманитарных дисциплинах, считает Патнэм. Все категории и дефиниции, которыми оперируют экономисты, историки, политологи и обществоведы, концептуально и ценностно «инфицированы» (contaminated), «этически окрашены»<sup>2</sup>. Наивное, в наши дни уже мало кем разделяемое, представление об экономике как науке, имеющей дело с «чистыми» фактами и «объективными» величинами, восходит к ложно интерпретированному учению А. Смита, который усматривал в экономическом интересе агентов торгово-промышленных отношений главный и якобы определяющий фактор общественного развития. Экономисты либерального толка часто цитируют высказывание Смита: «Не от благожелательности мясника, пивовара или хлебопека ожидаем мы получить свой ежедневный обед, а от соблюдения ими собственных интересов. Мы апеллируем не к гуманности, а к их эгоизму, и говорим не о нашей нужде, а об их выгоде»<sup>3</sup>. Однако, замечает Патнэм, Смит, вопреки утверждениям «вульгарных» политэкономов-рыночников, был очень далек от абсолютизации эгоистической мотивации и никогда не рассматри-

---

<sup>1</sup> Putnam H. Reason, Truth and History. P. XI. Ср. с тезисом Н. Гудмена: «миры в той же степени создаются, в какой обнаруживаются» (Goodman N. Ways of Worldmaking. P. 22).

<sup>2</sup> Putnam H. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. P. 63.

<sup>3</sup> Smith A. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Oxford: Clarendon Press, 1976. P. 26–27. О тезисе Смита («the invisible hand») как модификации парадокса Мандевилля («private vices – public benefits») см.: Козловски П. Принципы этической экономики / Пер. с нем. под ред. В. Автономова. СПб.: Экономическая школа, 1999. С. 27–29.

вал экономику в отрыве от этики. Напротив, он полагал, что единственной оправданной целью экономического успеха является социальное благодеяние и нравственное здоровье общества<sup>1</sup>. Этому же взгляда придерживались Дж.М. Кейнс и А. Сен, два выдающихся экономиста XX в., для которых экономическая наука была ни много ни мало «составной частью этики». Амартия Сен – автор, которого Патнэм особенно ценит – в своих лучших работах, посвященных либеральному вэлферизму<sup>2</sup>, указывал на некорректность отождествления рациональности (*разумности* в поведении экономического агента) с «максимизацией своекорыстного интереса»<sup>3</sup>. В реальной жизни нам часто приходится сталкиваться с проявлениями эгоизма и своекорыстия, говорит Сен, однако «универсальный эгоизм как требование рациональности – это абсолютный нонсенс»<sup>4</sup>. Опираясь на результаты исследований Сена, А.С. Пигу и других экономистов<sup>5</sup>, Патнэм пытается доказать иррелевантность так называемого *оптимума Парето* как «ценностно нейтрального» критерия социально-экономического благополучия<sup>6</sup>. По мнению Патнэма, оптимальная (экономическая) эффективность – такая же фикция, как абсолютная непогрешимость (*infallibility*) в научном исследовании<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Ср.: Taylor C. Philosophy and Its History // Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy. P. 25 («...современный капитализм находится в противофазе с системой, описанной и рекомендованной Адамом Смитом»).

<sup>2</sup> Welfarism – теория общественного и экономического благосостояния.

<sup>3</sup> Sen A. On Ethics and Economics. Oxford: Basil Blackwell, 1987. P. 12. См. также: Choice, Welfare and Measurement / Ed. by A. Sen. Oxford: Basil Blackwell, 1982. P. 442–443.

<sup>4</sup> Sen A. On Ethics and Economics. P. 16. Подробнее см.: Морев Д. Амартия Сен и ограниченность утилитаризма // Экономические науки. 2010. № 8 (69). С. 37–41.

<sup>5</sup> Sen A. Development as Freedom. N.Y.: Anchor Books, 2000; Pigou A.C. The Economics of Welfare. L.: Macmillan, 1932; Walsh V. Rationality, Allocation and Reproduction. N.Y.: Clarendon Press, 1996. О Сене в интерпретации Патнэма см.: Walsh V. Sen after Putnam // Review of Political Economy. 2003. Vol. 15. № 3. P. 315–394.

<sup>6</sup> Парето-оптимум – формула «идеального» распределения ресурсов и готовой продукции, при котором отсутствует какой-либо вариант перераспределения, улучшающий положение хотя бы одного индивида без ухудшения положения другого. Согласно Эджворту – Парето, «некоторый вариант действий является оптимальным, если при замене его любым другим допустимым вариантом нельзя добиться улучшения значения хотя бы одного из критериев, не ухудшив при этом значения какого-то другого» (Подиновский В., Ногин В. Парето-оптимальные решения многокритериальных задач. М.: Физматлит, 2007. С. 9).

<sup>7</sup> См.: Putnam H. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. P. 54–56. Подробнее об этом в книге: The End of Value-Free Economics / Ed. by H. Putnam and V. Walsh, with comments by H. Gram, M. Nussbaum and A. Sen. L.: Routledge, 2012.

Для Патнэма (как и для Дьюи) фаллибилизм – не столько эпистемологическая концепция, сколько *этико-политическая* установка. Наследуемые нами моральные правила, нормы и ценности, по мнению прагматистов, не должны приниматься как раз и навсегда установленные, не подлежащие верификации и пересмотру. (Нравственно жить и разумно мыслить – не значит быть пленником культурной традиции<sup>1</sup>.) Также нельзя утверждать, что этические суждения полностью лишены когнитивного статуса (не являются «знанием»). «Джон Дьюи, – отмечает Патнэм, – считал в корне ошибочным представление о нравственных идеалах и ценностях как “субъективных” порождениях духа, не поддающихся рациональному постижению и оценке. Он полагал, что ценности могут быть лучшими и худшими, истинными и ложными»<sup>2</sup>. Принципы и общие положения этики, как и науки, суть *гипотезы*, отражающие результаты опыта и задающие направление действиям. Моральные истины, следовательно, должны устанавливаться с использованием логических средств и инструментария, применяемых в научном процессе. «Все пригодное для исследования *вообще*, пригодно и для исследования *ценностей*, в частности»<sup>3</sup>. Патнэм считает далеко не случайным, что прагматизм как направление философской мысли обычно связывают с когнитивизмом в этике: призыв использовать научный метод для решения этико-экзистенциальных проблем «составляет сердце и душу философии Дьюи»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> «...“Нигилистическое” представление о морали как целиком “обусловленной” нашей культурой... является грубым упрощением. Конечно, мы – продукты своей культуры, однако [моральные] верования, которыми мы обязаны ей, могут и должны ставиться под вопрос. Насколько разумны (или неразумны) наши верования? – поводов поразмыслить над этим всегда хватает» (*Putnam H. Naturalism, Realism, and Normativity. P. 61*).

<sup>2</sup> *Putnam H. Jewish Philosophy as a Guide to Life. P. 101*.

<sup>3</sup> *Putnam H. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. P. 104*. См. также: *Putnam H. Ethics without Ontology. P. 72; Idem. Words and Life. P. 175; Idem. God and the Philosophers // Midwest Studies in Philosophy. 1997. Vol. 21. № 1. P. 182*.

<sup>4</sup> *Патнэм Х. Комментарии к лекциям Пирса // Пирс Ч. Рассуждение и логика вещей. С. 69*. Моральным суждениям, пишет Дьюи, «присущи совершенно те же логические характеристики», что и научным суждениям; «логическое есть существенное или органичное отражение практического»; «именно потому, что наука представляет собой модель регулирования наших деятельностных отношений с миром переживаемых в опыте вещей, этический опыт тоже крайне нуждается в такой регуляции» (*Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека. С. 291, 296*). См. также: *Putnam H. Dewey's Central Insight // John Dewey's Educational Philosophy in International Perspective: A New Democracy for the Twenty-First Century / Ed. by L.A. Hickman, G. Spadafora. Carbondale: Southern Illinois University*

Целью исследования в области этики, как и в науке, является поиск истины, которая выражается в *объективных моральных суждениях*. Проблема этической объективности, по мнению Дьюи, восходит к вопросу о том, возможно ли со стороны морали «разумное руководство нашим поведением в жизни». *Объективными* будут все этико-экзистенциальные принципы, нормы и ценности, которые отвечают этому простому критерию. Кроме того, объективность прескрипций и моральных оценок, как говорит Дьюи, «обеспечивается тем фактом, что ценностные суждения определяются совокупностью, системой или структурой интересов, превосходящих рамки данного, непосредственно испытываемого предпочтения или удовлетворения»<sup>1</sup>. Т.е. моральные истины, которые мы признаем объективными, вовсе не представляют собой «рационализацию» субъективных симпатий и антипатий, как утверждают эмотивисты<sup>2</sup>. Наши желания имеют объективные предпосылки, и всегда можно установить, оправданны они или нет, отвечают или не отвечают задачам, которые ставит экзистенциальная ситуация<sup>3</sup>. Моральная объективность в этом смысле ничем не отличается от объективности научной. И здесь, как в науке, объективная истинность не равнозначна тому, что метафизики и «априористы» называют *абсолютной истиной*. «Моральный реализм, – пишет Патнэм, – отрицает наличие исчерпывающего набора этических истин (или правовых норм), поддающихся экспликации в некотором фиксирован-

---

Press, 2009. P. 12–13; Harris S. The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values. N.Y.: Free Press, 2010. P. 24–26.

<sup>1</sup> Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека. С. 322.

<sup>2</sup> См.: Russell B. Religion and Science. Oxford: Oxford University Press, 1974. P. 237 («этика... не содержит никаких утверждений, истинных или ложных, но состоит из желаний общего характера»), а также: Ayer A.J. Language, Truth and Logic. L.: Victor Gollancz, 1936. P. 116 («этические понятия являются псевдо-понятиями... а этические суждения суть просто выражения чувства»).

<sup>3</sup> См.: Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека. С. 263. Ср.: «Для придания морального смысла человеческой жизнедеятельности важно, чтобы... наши этические суждения действительно представляли собой *суждения*, доступные интеллектуальной оценке и критике, а не рассматривались бы просто как эмоциональные реакции или проявления» (Putnam R.A. The Moral Impulse // The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture. P. 64); «Ценности объективны в своих последствиях как предрасположения к действиям, последствия которых столь же объективны, как и так называемые эмпирические факты. На этом основана полемика Дьюи с эмотивистами» (Труитт У. Предшественники постмодернизма и его связь с классическим американским прагматизмом // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 165). Критика такого «квази-когнитивизма» содержится, в частности, в статье Г. Рейхенбаха о Дьюи: Reichenbach H. Dewey's Theory of Science // The Philosophy of John Dewey / Ed. by P.A. Schlipp, L.E. Hahn. La Salle: Open Court, 1989. P. 181–182.

ном моральном или юридическом лексиконе. Существенной составляющей “языковых игр”, в которые мы играем, занимаясь исследованиями в сфере науки, морали и права, является изобретение новых понятий и последующее введение их в оборот; рождение новых понятий открывает возможность формулирования новых истин. Идея раз и навсегда установленных, “окончательных” истин бессмысленна в применении к научной деятельности, – и то же самое, даже с большим основанием, может быть сказано об истинах этики или права. Однако, в отличие от большинства теоретиков постмодернизма, философы-прагматисты не думают, что мы, вследствие этого, обязаны наложить табу на всякие разговоры об истине, гарантированной обоснованности или объективности»<sup>1</sup>.

Фаллибилистская установка хороша тем, что позволяет, по мнению Патнэма, уйти от этического априоризма/фундаментализма, не впадая в релятивизм/скептицизм<sup>2</sup>. Политические философы и моралисты Нового времени полагали, что человек есть некая познаваемая искомая величина, психофизическая и биологическая константа, существующая «как данность», исследование и адекватное описание которой входит в задачу гуманитарных наук. Джеймс, Дьюи и Мид так не считали. По мнению классиков прагматизма, нам не дано знать *ab ante*, в чем заключаются наши истинные потребности, интересы и цели (какова наша «человеческая природа», выражаясь метафизически); мы постигаем это не прежде, чем оказываемся погруженными в социальную жизнь, в коммуникативную и образовательную среду. «Следовательно, нет и не может быть окончательного ответа на вопрос о том, как правильно жить, – этот вопрос должен оставаться открытым для продолжающегося обсуждения и экспериментов. Вот почему мы нуждаемся в демократии»<sup>3</sup>. Отвлеченные философские спекуляции и контroversы не являются предметом этого обсуждения; предметом являются жизненные проблемы – социальные, нравственные, культурные, экономические, демографические,

---

<sup>1</sup> Putnam H. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. P. 108–109.

<sup>2</sup> См.: Ibid. P. 116.

<sup>3</sup> Putnam H. Renewing Philosophy. P. 189.

всякие, подлежащие изучению и разрешению. Промежуточным результатом такого практически ориентированного исследования и диалога (*deliberation*) оказываются наши «рабочие» (Джеймс) или «гарантированно обоснованные» (Дьюи) идеи-гипотезы, а не «вечные априорные истины»<sup>1</sup>.

Этическая концепция Патнэма, при всей ее основательности и сбалансированности, не выглядит абсолютно неуязвимой для критики. Как справедливо отмечает Л. Макеева, задача, которую определил для себя философ – доказать теоретическую возможность морального реализма как непротиворечивой практической установки, – не была им решена. По сути, Патнэм уравнивает *ценностное* в его предположительно объективном статусе с *фактуальным*, с объектами реальности, их отношениями и свойствами. «Ценности и вещи становятся частями человеческого мира, в котором нераздельно слито субъективное и объективное, идущее от внешнего “природного” фактора и идущее от человека»<sup>2</sup>. Неслучайно многие углядели в патнэмовском «ценностном реализме» антиреалистический подтекст. Философ много рассуждает о том, каким *способом* и при каких общих условиях (дискурсивных, эпистемических, политических) достижима «моральная объективность», оставляя само понятие концептуально непроясненным. «Сциентизация» этики отнюдь не решает этой проблемы, убежден Р. Бернстайн. «Вдумчивый прагматист, даже признав, что моральная объективность принадлежит к тому же

---

<sup>1</sup> Putnam H. Comment on Richard Warner's Paper // Hilary Putnam. Pragmatism and Realism. P. 39. Вполне очевидно, что аргументация Патнэма направлена здесь против тезиса эмотивистов о невозможности рационального разрешения этических споров (он усматривает в этом угрозу морального и ценностного релятивизма). См., в частности: Russell B. Religion and Science. P. 237–238 («Когда один человек говорит: “Устрицы хороши”, а другой: “Полагаю, они никуда не годятся”, спорить им не о чем»); Ayer A.J. Language, Truth and Logic. P. 110–111 («Говоря, что определенный тип действия правилен или ошибочен, я не делаю фактуального утверждения, ... а всего-навсего выражаю определенное моральное настроение (*certain moral sentiments*). И человек, который по видимости мне противоречит, так же выражает свое настроение. Следовательно, нет смысла спрашивать, кто из нас прав»). Фаллибилист Поппер, напротив, хотя и настаивал на «неустранимости дуализма фактов и норм», *пропозиций* и *рекомендаций* (*proposals*), считал само собой разумеющимся, что предложения-рекомендации, включая нормы этики и политики, как и предложения-пропозиции (высказывания о фактах), «открыты для рациональной дискуссии»: «решение о выборе принципа поведения, принятое после дискуссии по поводу некоторого предложения-проекта, вполне может носить пробный, предварительный характер и во многих отношениях может походить на решение принять... в качестве наилучшей из доступных нам гипотез некоторое предложение, фиксирующее факт» (Popper K. Открытое общество и его враги. Т. 2. С. 458–459; см. также т. 1, прим. к гл. 5, с. 291).

<sup>2</sup> Макеева Л. Объективность ценностей и проблема реализма // История философии. 1999. № 5. С. 90.

типу явлений, что и научная объективность, не станет отрицать *фактического различия* между научным и этическим дискурсами; он не может не видеть, что объективность в научных исследованиях и спорах – не то же самое, что объективность в дискуссиях по вопросам морали. Развернутая Патнэмом критика философских дихотомий и обстоятельна, и точна; однако приходится констатировать, что эта критика упускает из виду различия... Вполне очевидно, что представителям естественных и точных наук – физикам или математикам – бывает гораздо проще договориться о критериях объективности, чем оппонентам в этико-философских или политических диспутах»<sup>1</sup>. Как подчеркивает Дж. Смит, только сводя истинное к *полезному*, т.е. релятивизируя (по примеру критикуемых Патнэмом Рорти и утилитаристов) философско-научное знание, можно «преодолеть» дихотомию «факт/ценность»<sup>2</sup>. Нужно ли это делать? Патнэм аттестует себя противником вульгарного прагматизма, смешивающего субъективно ценимое с ценным. Но утверждать нетождественность истинного полезному – значит принимать (в той или иной форме, явно или неявно) дистинкцию «фактуальное/ценностное».

Концептуальные трудности, с которыми столкнулся Патнэм-когнитивист, лишний раз подтверждают, что проблема обоснования морального реализма не имеет простых и самоочевидных решений<sup>3</sup>. Биться над этой задачей, видимо, предстоит еще не одному поколению аналитических этиков и философов.

---

<sup>1</sup> *Bernstein R.* The Pragmatic Turn. P. 162.

<sup>2</sup> См.: *Smit J.P.* The Supposed 'Inseparability' of Fact and Value // *South African Journal of Philosophy*. 2003. Vol. 22. № 1. P. 53–54.

<sup>3</sup> См.: *Essays on Moral Realism* / Ed. by G. Sayre-McCord. Ithaca: Cornell University Press, 1988; *Brink D.* Moral Realism and the Foundations of Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1989; *Harmann G.* Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2000; *Pihlström S.* Pragmatic Moral Realism: A Transcendental Defense. Amsterdam; N.Y.: Rodopi, 2005; *DeLapp K.* Moral Realism. L.: Bloomsbury Academic, 2013.

## Выводы

В творческой эволюции Патнэма – от научного реализма и функционализма через разработку каузальной теории референции и «внутренний реализм» к прагматизму и теологии – отразились, как в зеркале, многие драматические коллизии и противоречия современной американской философии, ее искания, взлеты, кризисы и неожиданные открытия<sup>1</sup>. Философа часто критиковали за легкость, с которой он менял свои убеждения и доктрины<sup>2</sup>, за уступки прагматизму и «континенталам». Но в этом, видимо, проявилась особенность интеллектуального темперамента Патнэма – мыслителя, вечно ищущего и не останавливающегося на достигнутом, исключительно восприимчивого к новым идеям и аргументам, а главное – не теряющего способности к самокритике.

В книге «Философия в век науки» (2012) Патнэм пишет о двух тенденциях, доминировавших в течение ряда десятилетий и «искаживших» образ западной интеллектуальной культуры XX в.: англо-американском позитивизме и континентальном постмодернизме. Логические позитивисты пытались (но тщетно) сциентизировать философию, постмодернисты – с тем же успехом – растворить ее в литературе. Первые рассматривали философию как дисциплину теоретическую *par excellence*, забывая о моральной – практической – стороне; вторые акцентировали внимание на экзистенциально-практическом, оставляя вне рассмотрения или «забалтывая» теоретические вопросы. Однако философию-как-теорию нельзя отделить от философии-как-жизненной-практики, убежден Патнэм<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Макеева Л.* Хилари Патнэм // Философы двадцатого века. Кн. 2 / Отв. ред. И. Вдовина. М.: Искусство XXI век, 2004. С. 201.

<sup>2</sup> В юмористическом «Философском лексиконе», редактируемом Д. Деннетом, даже появилась соответствующая статья: «Хилари – короткий, но продуктивный период в карьере признанного философа. Пример словоупотребления: “об этом я думал три или четыре хилари тому назад”». URL: <http://www.philosophicallexicon.com/>

<sup>3</sup> См.: *Putnam H.* Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism. P. 42–45.



Ключевую проблему профессиональной философии в США Патнэм усматривал в ее рационалистской бесплодности, оторванности от жизни. «Аналитическая философия претендует не просто на статус одного из великих движений в истории мысли – что соответствует действительности, – а на статус философии как таковой... [Ее решения] становятся все более и более изощренными, но неинтересными для тех, кто находится вне профессионального сообщества. Парадоксальность сложившейся ситуации в следующем: именно тогда, когда аналитическая философия признана повсеместно “господствующим движением”, она пришла к концу своего собственного проекта – к тупиковому концу, а не к выполнению задачи»<sup>1</sup>. Подлинная миссия философии, соглашается Патнэм с Джеймсом, совпадает с «делом» религии: служить «путеводителем в жизни» (мысли человека, говорит он, суть его поступки; «наше понимание Бога – в том, как мы живем, а не в том, что мы думаем или говорим»<sup>2</sup>).

Прагматизм важен для Патнэма как *альтернатива* философским доктринам, отрывающим теоретическое мышление (включая исследование языка и сознания) от практических целей и потребностей человеческой жизни. Практика, с его точки зрения, – самый надежный и объективный критерий как обоснованности наших суждений, так и оправданности сомнений, с которыми приходится иметь дело всякому ищущему научную, философскую или религиозную истину. Метод экспериментальной проверки и закрепления верований – лучший из способов преодоления, с одной стороны, интеллектуального догматизма, а с другой, скептицизма.

На первый взгляд может показаться, что грань между реализмом и антиреализмом в философских построениях Патнэма практически стерлась (в особенности книга «Разум, истина и история» давала повод так думать). Однако ни в средний (1970–80-е гг.), ни в поздний период творчества философ не переставал быть реалистом, пусть даже и прагматическим. Во-первых,

---

<sup>1</sup> Putnam H. Realism with a Human Face. P. 51.

<sup>2</sup> Putnam H. God and the Philosophers // Midwest Studies in Philosophy. 1997. Vol. 21. № 1. P. 185.

Патнэм не отрицал «каузальной независимости объектов реальности от человеческого сознания»<sup>1</sup> (как, впрочем, и Рорти (см. § 1.2)), а во-вторых, – в отличие от Рорти, – не был сторонником джастификационизма и «консенсусного» подхода в эпистемологии, одним из следствий которого является утверждение невозможности существования каких-либо «недоказуемых» или не разделяемых большинством истин.

В последние годы жизни философствование Патнэма приобрело религиозный уклон, он посвятил себя изучению еврейской духовной литературы и ритуалистики, печатался в богословских журналах. Однако «традиционная» проблематика аналитической философии (реализм vs номинализм, квалиа и функциональные свойства, сознание – тело, амодальность чувственного восприятия и т.д.) не переставала его занимать. Штудирюя классиков прагматизма, европейского экзистенциализма и феноменологии, параллельно разрабатывая новую теорию интенциональности («трансакционализм»), он активно участвовал в философских дебатах 2000–2010 гг., в академической и культурной жизни<sup>2</sup>. Имидж философа, который меняет концепции «как перчатки», Патнэма, кажется, нимало не беспокоил. «Роль “мудреца”, знающего ответы на все вопросы, мне не по вкусу, – признавался он. – Тем не менее все, что я делал, как мне хотелось бы думать, отмечено известной преемственностью и постоянством, что нашло выражение... в методичности, с которой я исследовал проблему объективности в трех, по крайней мере, сферах человеческой жизнедеятельности и познания – науке, математике и морали»<sup>3</sup>.

Антиагностик и эпистемологический оптимист, Патнэм верил в будущие успехи не только научного, но и философского знания. Прогресс в области философии, объяснял он, состоит в *самом философствовании* – не в

---

<sup>1</sup> «Я отвергаю не представление о независимости вещей от идей, ... а предположение, будто существует какой-то один метафизически привилегированный способ употребления терминов – например, понятия “вещи”, “объекта” или “сущности” (entity)» (*Putnam H. Naturalism, Realism, and Normativity*. P. 76).

<sup>2</sup> Об этом можно судить по 34 тому серии «Библиотека живущих философов», посвященному Патнэму (*The Philosophy of Hilary Putnam / Ed. by R.E. Auxier, D.R. Anderson, L.E. Hahn. Chicago: Open Court, 2015*).

<sup>3</sup> *Putnam H. Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism*. P. X.

«разрешении» главных вопросов и не в уклонении от ответов, а в поиске. «Проблемы, волнующие философов, “неразрешимы”, они пребудут вовеки с нами»<sup>1</sup>, – но это не повод впадать в уныние.

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 50.

## Глава III Роберт Брэндом

### 3.1. «Знание как» и «знание что»

В последнее время все больше профессиональных философов в США, не довольствуясь тем, чем давно и успешно занимаются аналитики – решением частных концептуальных проблем, разбором гипотез и аргументов, – предпринимают попытки создания масштабных философских теорий. Есть основания утверждать, что аналитическая философия вступила в новый, «систематический»<sup>1</sup>, период своего развития. Профессор Питтсбургского университета Роберт Брэндом принадлежит к числу авторов, работающих в жанре именно такого философского «системосозидания»<sup>2</sup>.

Главная книга Брэндома «Прояснение» (*Making It Explicit*, 1994) – одно из самых обсуждаемых и критикуемых в США и Европе философских произведений последних десятилетий. Идеи, в ней представленные, легли в основу развернутой Брэндомом в 2000-е гг. концепции «нормативного прагматизма» – довольно амбициозного проекта, сравнимого по масштабу с дескриптивной метафизикой П. Стросона, теорией сознания Д. Деннета или биологическим натурализмом Дж. Сёрла. Кроме того, перу Брэндома принадлежит несколько десятков статей по истории европейской и американской философии – феноменологии Гегеля, семиотике Пирса, логическому и лингвистическому анализу Фреге, Витгенштейна и Остина. Ставя своей задачей «раскрыть историческую преемственность в развитии западноевропейской философии Нового времени и англо-американской аналитической традиции», Брэндом в этих работах пытается взглянуть на классиков (Лейбница, Канта, Гегеля,

---

<sup>1</sup> См.: *Васильев В.* Есть ли будущее у систематической философии? // *Философский журнал*. 2009. № 2 (3). С. 6.

<sup>2</sup> Он сам называет себя «систематическим мыслителем» (*The Commitment to Inference. A Conversation with R. Brandom conducted by I. Ivashchenko* // *Sententiae*. 2019. Vol. 38. № 2. P. 147).

Хайдеггера) и современников (Хабермаса, Деннета, Рорти) «через семантические очки»<sup>1</sup>.

Роберт Бойс Брэндом родился в 1950 г. в Буффало в семье инженера. Изучал математику и философию в Йельском университете (с 1969 по 1972), затем в Принстоне, где ему преподавали, в числе прочих, Дэвид Льюис, Кларк Глаймур и Сол Крипке. Большое влияние на Брэндома оказал историк идей и культуролог Брюс Куклик, в особенности его лекции по американскому прагматизму<sup>2</sup>. Куклик был человеком, который, по признанию Брэндома, привил ему интерес к истории философии и внушил мысль о том, что «ни один уважающий себя исследователь не осмелится даже заикнуться о Гегеле, не проштудировав от корки до корки все его сочинения, а еще лучше – все, что было прочитано или могло быть прочитано самим Гегелем»<sup>3</sup>. В 1977 г. Брэндом защитил докторскую диссертацию (на тему «Практика и объект») и почти сразу получил кафедру в Питтсбургском университете, где работает по настоящее время.

Философские взгляды автора “*Making It Explicit*” формировались под влиянием двух очень разных мыслителей: Ричарда Рорти, который был его научным руководителем, и Дэвида Льюиса, ценившего Брэндома за остроту ума и впечатляющие успехи в области логики, формальной семантики и лингвистики, однако не одобрявшего его «странного увлечения прагматизмом»<sup>4</sup>. Как и Рорти, Брэндом считал, что профессиональная философия в США, основы которой закладывались в 30–40-е гг. прошлого века «великими эмигрантами» из Австрии и Германии, должна развиваться в направлении, заданном аналитическими прагматистами (У. Куайном, У. Селларсом, М. Уайтом и др.), – к «новому синтезу»<sup>5</sup> логико-лингвистического анализа и

---

<sup>1</sup> *Brandom R.* Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 232.

<sup>2</sup> См.: The Commitment to Inference. A Conversation with R. Brandom conducted by I. Ivashchenko // *Sententiae*. 2019. Vol. 38. № 2. P. 126.

<sup>3</sup> *Brandom R.* Inferential Man (An interview) // *Symplokē*. 2014. Vol. 21. № 1–2. P. 388.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 389.

<sup>5</sup> *Brandom R.* Between Saying and Doing. P. 30.

прагматизма<sup>1</sup>. Такая переориентация философии, по мнению Брэндома, способствовала бы расширению проблемного поля исследований, сближению и взаимному обогащению существующих интеллектуальных традиций и школ.

В центре внимания Брэндома-прагматиста – проблема соотношения практического и теоретического, прагматики и семантики, «знания как» и «знания что». Свой *нормативно-прагматистский* подход к решению этой проблемы американский мыслитель связывает с наследием Канта и Гегеля и противопоставляет картезианскому репрезентационизму – «теории наблюдателя» (*spectator theory*)<sup>2</sup>, согласно которой целью человеческого мышления и научного поиска является «репрезентация» независимой от сознания и предшествующей исследованию объективной реальности<sup>3</sup>. «Для Декарта разумность, – говорит Брэндом, – сводится к наличности представлений – состояний сознания, сущность которых в репрезентации чего-либо. Эта наличность мыслится как свойство определенного рода, которым отмечены данные состояния. В противовес модели Декарта – *дескриптивной* концепции интенциональности – Кант выдвинул свою нормативную, или *прескриптивную*, модель объяснения. Здесь во главу угла ставится не наличие или отсутствие некоего *свойства* (*property*), но *правильность* или *оправданность* (*propriety*) ... подлежащего концептуальной артикуляции действия (акта)»<sup>4</sup>. Такая методологическая установка, поясняет Брэндом, предполагает «рассмотрение теоретического и практического сознания (*consciousness*), когнитивной и конативной активности, в специфически нормативных терминах»<sup>5</sup>. Человеческий разум, по Канту, не «открывает» законы природы, а «производит» их, *вкладывает* в природу; реальность несет на себе отпечаток нашей разумно-

---

<sup>1</sup> «С самого начала я искал способ, который позволил бы, образно говоря, заключить рортианскую мысль в льюисовскую форму» (*Brandom R. Inferential Man. P. 381*).

<sup>2</sup> Выражение Дьюи (см.: *Dewey J. The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action. L.: George Allen, 1929. P. 393*).

<sup>3</sup> Уже в первой из опубликованных работ Брэндома (*Truth and Assertibility // Journal of Philosophy. 1976. Vol. 73. № 6. P. 137–149*) проводится это различие: *репрезентационизм – социально-нормативный прагматизм*.

<sup>4</sup> *Brandom R. Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment. Cambridge: Harvard University Press, 1994. P. 9. Cp.: Williams M. Neo-Cartesians and Neo-Pragmatists // Philosophical Studies. 2004. Vol. 117. № 1-2. P. 107–113.*

<sup>5</sup> *Brandom R. Making It Explicit. P. 10.*

сти и проективности. Позитивистская догма утверждает, что исследование начинается с наблюдений, из которых затем *выводятся* научные истины и теории. Прагматическая стратегия Канта опровергает эту старую догму и дает лучшее, более адекватное и надежное (в сравнении с репрезентационизмом Декарта или британских эмпириков) представление о познании-как-рациональной-деятельности, – подобно тому как «овладение мастерством проектирования и чертежа дает лучшее представление о строительстве, нежели описание кирпичей или бревен»<sup>1</sup>. В действительности, говорит Брэндом, *что* человек видит и постигает (содержание его представлений) зависит от того, *как* он смотрит на мир (нормативной практики, модуса operandi). За каждым «знанием что» стоит определенное «знание как»<sup>2</sup>. По мнению Брэндома, значение Гегеля и его европейских последователей – в предпринятой ими *натурализации* Канта: концептуальные нормы (правила, принципы) стали интерпретироваться как социально-практические установления, институты<sup>3</sup>. Показав, что человеческое сознание (разумное для-себя-бытие) является продуктом исторического развития, Гегель, по выражению Брэндома, «спустил Канта с трансцендентальных небес на землю». Самопознание принимает форму исторического познания, реконструкции прошлого (Erinnerung): какие мы *суть*, зависит лишь от того, какими мы *сделали* и определили себя – иначе, какой «словарь само-описания» мы используем<sup>4</sup>. Одной из задач философии, утверждает Брэндом, является создание, введение в оборот и развитие лингвистических средств – словарей и метафор, ко-

---

<sup>1</sup> *Brandom R.* Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism. Cambridge: Harvard University Press, 2000. P. 32.

<sup>2</sup> См.: *Brandom R.* Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary. Cambridge: Harvard University Press, 2011. P. 47–48.

<sup>3</sup> См.: *Brandom R.* Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality. Cambridge: Harvard University Press, 2002. P. 31; *Idem.* Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms // European Journal of Philosophy. 1999. Vol. 7. № 2. P. 169.

<sup>4</sup> Ср.: «Гегель повествует об истории как о развитии свободы, как о постепенном пробуждении той идеи, что люди предоставлены самим себе, поскольку для Бога не существует ничего, кроме его развития через мир, – кроме истории человеческого приключения» (*Rorty R.* Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America. P. 21). Переосмысление философии истории Гегеля в духе лингвистического идеализма подвело Рорти и Брэндома к *антигегельянскому*, по существу, заключению-тезису об *исторической случайности* культурных эпох и «словарей». См. об этом: *Джохадзе И.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. С. 74–78.

торые позволяли бы индивидам и культурным сообществам лучше себя понимать и описывать. Конечно, это не исключительная прерогатива философов. Люди искусства, поэты, художники заняты ровно тем же. Отличие философии в том только, что «творческой» стороной дела ее миссия не ограничивается. Она существенно шире, полагает Брэндом: исследовать *самый процесс* производства и «потребления» словарей, его имманентную логику, исторические условия и закономерности. Язык философии является инструментом нашего «дискурсивного самосознания»<sup>1</sup>.

Гегелевская натурализация Канта получила свое продолжение в трудах классиков прагматизма. Краеугольная идея Джеймса и Дьюи заключалась в том, что процессы эволюции (рода) и познавательной деятельности (субъекта) структурно идентичны: в обоих случаях речь идет о *приспособлении*, адаптации организмов к среде – селективном отборе одних элементов и «выбраковке» других. Пирс даже распространил эту дарвиновскую эволюционно-натуралистическую модель объяснения на всю *неорганическую* природу. «Те самые регулярности, которые принимались учеными старшего поколения, привыкшими считать парадигмой науки скорее физику Ньютона, нежели биологию Дарвина, за вечные, неизменные, универсальные и неустраняемые законы природы, рассматриваются Пирсом как своего рода “табитусы” Вселенной, которые... представляют собой результат селективно-адаптационного динамического процесса развития природного мира»<sup>2</sup>.

Такому, по определению Брэндома, «онтологическому фаллибилизму» (представлению прагматистов об изначальной случайности/эмерджентности и изменчивости законов-«привычек» природы) соответствует фаллибилизм эпистемологический (представление о принципиальной гипотетичности и погрешимости всякого знания). Отличие радикального *эмпиризма* Джеймса–

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. Reason in Philosophy: Animating Ideas. Cambridge: Harvard University Press, 2009. P. 149–150.*

<sup>2</sup> *Brandom R. Perspectives on Pragmatism. P. 6. Cp.: Fisch M.H. Was There a Metaphysical Club in Cambridge? // Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce / Ed. by E.C. Moore, R.S. Robin. Amherst: University of Massachusetts Press, 1964. P. 11 («...всякая непрерывность, утверждал Пирс, представляет собой следствие привыкания»). О «привычках природы» у Джеймса см.: *James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. P. 265.**



Шиллера–Дьюи от старых материалистических и сенсуалистских доктрин заключается в том, что «опыт» у них не статичен, а динамичен; это поток, а не состояние. Смысл, вкладываемый прагматистами в это понятие, близок скорее к гегелевскому *Erfahrung*, чем к картезианскому *Erlebnis*<sup>1</sup>. «Действительным результатом нашего опыта, говорят американские прагматисты, является не *обладание знанием*, какими-то его фрагментами или частями (items), а практическое *понимание*, усвоение и закрепление жизненных навыков, требуемых для адаптации и взаимодействия со средой. Это скорее знание *как*, а не знание *что*»<sup>2</sup>, – знание как «род деятельности»<sup>3</sup>.

Для развития философии в США прагматизм с его принципом «learning by doing» стал таким же важным событием, как Просвещение с его лозунгом «*scientia est potentia*» – для культуры Европы, полагает Брэндом. Подобно тому как религиозно-идеологические противоречия и социальные распри послужили катализатором «первой» просвещенческой революции, война Севера с Югом подготовила почву для «второго» – американского – Просвещения. Гражданская война в США воочию продемонстрировала всю пагубность и контрпродуктивность идеологии конфронтации, этико-философского ригоризма и догматизма – «манихейской» стратегии, основанной на противопоставлении светлых сил добра и прогресса темным силам зла и реакции. Первое Просвещение совершило «коперниканский переворот» в сфере морали и общественных отношений, сделав решающий шаг в направлении секуляризации этики, научив европейского человека «пользоваться собственным умом без руководства со стороны кого-то другого»<sup>4</sup>. Аналогичный «переворот», только уже в *теоретической*, а не *практической* области, совершило новое,

---

<sup>1</sup> Говоря о «картезианском Erlebnis», Брэндом, по всей видимости, имеет в виду *cogitatio*, опыт как деятельность сознания: «Под *cogitatio* я разумею все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также и чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить» (*Декарт Р.* Избранные произведения / Пер. с франц. и лат. под ред. В. Соколова. М.: Политиздат, 1950. С. 240).

<sup>2</sup> *Brandom R. Perspectives on Pragmatism.* P. 7.

<sup>3</sup> *Brandom R. Why Philosophy Paints its Blue on Grey: Irony and the Pragmatist Enlightenment // Pragmatism, Nation, and Race / Ed. by C. Katzer, E. Mendieta. Bloomington: Indiana University Press, 2009. P. 24.*

<sup>4</sup> *Кант И.* Соч. в 6-ти т. Т. 6 / Пер. с нем. под ред. Т. Ойзермана. М.: Мысль, 1966. С. 27.

прагматистское Просвещение. Наши идеи, убеждения, «истины», так же как моральные принципы и установки, являются нашими изобретениями, говорят прагматисты. Мы в ответе за свои убеждения (или отсутствие их), как мы в ответе за свои действия или бездействие<sup>1</sup>.

Переломным этапом в развитии англо-американской философии XX века Брэндом считает «лингвистический поворот» 50–60-х гг., создавший основу для «прагматизации» логического и семантического анализа – синтеза аналитической философии и прагматизма. Если философы-аналитики «старой закалки» ограничивались исследованием формализованных, искусственных языков наук (математики, логики, физики), то прагматисты-витгенштейнианцы сделали объектом анализа естественные языки, рассматриваемые *антропологически*, с точки зрения культурной и социобиологической эволюции. Их интерес сфокусировался на прагматике (дискурсивных практиках), а не семантике<sup>2</sup>. Что первично, а что производно? – заостряет вопрос Брэндом. Семантика (теория значения) определяет прагматику (теорию употребления), или наоборот – прагматика определяет семантику? Аналитическая традиция начинается с семантики, с вычленения базовых семантических элементов (интерпретантов) и анализа их отношений, *употребление* же языковых выражений отходит на второй план. Лингвистический прагматизм движется в противоположном направлении: от употребления – к значению высказываний, от прояснения «как» – к пониманию «что». С этой версией

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. Perspectives on Pragmatism*. P. 43–46; *Idem. Introduction // Rorty and His Critics*. P. XI–XII. Ср.: *Putnam H. The Three Enlightenments // After Cognitivism: A Reassessment of Cognitive Science and Philosophy* / Ed. by K. Leidlmaier. L.; N.Y.: Springer, 2009. P. 23–35.

<sup>2</sup> См. об этом: *Медведев В. Философия языка: Очерки истории*. СПб.: Издательство РХГА, 2012. С. 187–192. Заслугой лингвистической философии последней трети XX в., пишет Медведев, было «преодоление односторонне-логического подхода к языку»: «Язык перестает сопоставляться с действительностью абстрактно, вне процессов общения, когда язык и действительность ставятся в соответствие друг другу как два изоморфных множества – множество имен и множество предметов. Фокус внимания смещается... от семантики к прагматике», «от языка как системы... к людям, которые им пользуются, к конкретным ситуациям общения» (*Медведев В. Указ. соч. С. 187–188, 225*). Ср.: *Apel K.-O. Intentions, Conventions and Reference to Things: Dimensions of Understanding Meaning in Hermeneutics and Analytic Philosophy of Language // Meaning and Understanding* / Ed. by H. Parret, J. Bouveresse. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 1981. P. 82–83.

прагматизма Брандом связывает будущее англоязычной аналитической философии<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R.* Between Saying and Doing. P. 3–9. О «лингвистическом повороте» см. также: *Brandom R.* Some Hegelian Ideas of Note for Contemporary Analytic Philosophy // *Hegel Bulletin*. 2014. Vol. 35. № 1. P. 2–3. Ср.: *Fodor J.* Hume Variations. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 14–26; *Williams M.* Context, Meaning, and Truth // *Philosophical Studies*. 2004. Vol. 117. № 1–2. P. 107–129; *Wanderer J.* Robert Brandom. Durham: Acumen Publishing, 2008. P. 103.

### 3.2. Игра в обмен доводами

Исследование языка (анализ значения через употребление), согласно рекомендациям Брэндома, должно начинаться с рассмотрения «нормативных социально-лингвистических практик», с поиска ответа на вопрос, какие различные виды содержания (семантического) эти нормативные практики придают состояниям, речевым актам и действиям, выражающим их. Отличительным признаком человека как разумного существа является *дискурсивность* – практическая способность к рационально-логической аргументации и взаимодействию с подобными себе разумными существами на лингвистическом уровне. «Квинтэссенцию» дискурсивной рациональности составляет деятельность, которую Брэндом называет «игрой в обмен доводами» (*the game of giving and asking for reasons*)<sup>1</sup>. Играть в обмен доводами – значит что-то *высказывать*, утверждать или отрицать. Корректность хода (пропозициональная содержательность дискурсивного акта) состоит в том, что высказывание субъекта, которое он как бы «ставит на карту», может рассматриваться как довод, *выдвигаемый в обоснование* какого-то положения, с одной стороны, и *требующий*, с другой стороны, обоснования для себя. Невозможно судить о разумности человека, если он не участвует в этой игре, не «ангажирован» в дискурсивную интеракцию, в социально-языковую коммуникативную практику. «Человеческая деятельность, чтобы называться “языковой”, должна включать в себя действия, имеющие практическое значение утверждений-высказываний о существующих фактах – высказываний, являющихся декларативными предложениями и выражающих пропозициональное содержа-

---

<sup>1</sup> Брэндом приписывает это выражение У. Селларсу, хотя ни в одном из текстов последнего (во всяком случае, опубликованных) оно не встречается. Схожее «*the game of giving reasons*» использует Дж. Макдауэл (см., например: *McDowell J. The Engaged Intellect. Cambridge: Harvard University Press, 2009. P. 280–282*). Выражение «*space of reasons*» – «пространство смыслов» – употребляют как Селларс, так и его питтсбургские последователи (см.: *Sellars W. Science, Perception and Reality. L.: Routledge & Kegan Paul, 1963. P. 168–169; McDowell J. Knowledge and the Internal // Philosophy and Phenomenological Research. 1995. Vol. 55. № 4. P. 877–893; Brandom R. Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons // Philosophy and Phenomenological Research. 1995. Vol. 55. № 4. P. 895–908*). См. также: *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars / Ed. by R. Brandom, K. Scharp. Cambridge: Harvard University Press, 2007.*

ние... Пропозиционально содержательные языковые высказывания отличаются тем, что они могут служить как посылками, так и заключениями в выводах (*inferences*). Практика, которая не отвечает этому требованию, т.е. не включает утверждений-высказываний в указанном смысле, может считаться *голосовой*, но никоим образом не *вербальной практикой*»<sup>1</sup>.

Задачу «прагматико-семантического анализа»<sup>2</sup> Брэндом видит, главным образом, в прояснении зависимости содержания лингвистических выражений и интенциональных состояний от *употребления* первых и *функциональной роли* вторых<sup>3</sup>. Гегель, которого Брэндом числит «семантическим прагматистом»<sup>4</sup>, по-своему раскрывает эту зависимость в «Феноменологии духа» и «Энциклопедии философских наук». Содержание любого понятия, показывает Гегель, не есть нечто раз и навсегда установленное, фиксированное и неизменное. Понятия *приобретают* определенное содержание в процессе их применения, и каждое новое применение доопределяет понятие, нагружая его новым значением<sup>5</sup>. «Выражения означают то, что они означают, поскольку употребляются так, как употребляются; точно так же интенциональные состояния и отношения имеют какое-то содержание лишь постольку, поскольку играют определенную роль в экономике поведения тех, кто полагается их субъектом. Содержание, следовательно, необходимо рассматривать и описывать в терминах инференциальной уместности-обоснованности (*propriety of inference*), которая, в свою очередь, зависит от степени соответствия действий интенциональных субъектов нормам, установленным практикой. Исследование, таким образом, должно начинаться с рассмотрения того, что люди *делают*, и завершаться фиксацией того, что они хотят сказать, *вы-*

---

<sup>1</sup> *Brandom R.* Reply to Charles Taylor's "Language Not Mysterious?" // *Reading Brandom* / Ed. by B. Weiss, J. Wanderer. L.; N.Y.: Routledge, 2010. P. 301–302. Ср.: *Brandom R.* Reasoning and Representing // *Philosophy in Mind* / Ed. by M. Michael, J. O'Leary-Hawthorne. Dordrecht: Kluwer, 1994. P. 159 («То, что может служить основанием для решения или действия разумного существа, и то, что может быть признано истинным, ... имеет пропозициональное содержание. Оно выражается декларативами»).

<sup>2</sup> *Brandom R.* Perspectives on Pragmatism. P. 158.

<sup>3</sup> См.: *Brandom R.* Articulating Reasons. P. 4.

<sup>4</sup> См.: *Brandom R.* Tales of the Mighty Dead. P. 215.

<sup>5</sup> См.: *Brandom R.* Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism // *European Journal of Philosophy*. 1999. Vol. 7. № 2. P. 167–168.

*разить* (mean); *практика* подлежит исследованию в первую очередь, *содержание* выражений и состояний – во вторую»<sup>1</sup>.

Формулируя свое философское кредо, Брэндом в разных контекстах и ситуациях использует разные «измы»: «семантический прагматизм»<sup>2</sup>, «инференциализм»<sup>3</sup>, «нормативный феноменализм»<sup>4</sup> и т.д. Одно из наиболее общих определений – «прагматический рационализм»<sup>5</sup>. *Рациональность*, не устает повторять американский философ, вкупе с навыком лингвистической интеракции, выделяет человеческий род из животного царства: наши ментальные состояния, интенции и поступки имеют, как правило, рациональные основания (reasons), которые могут быть поняты и транслированы, приняты или оспорены, взяты на вооружение или отвергнуты. Содержание их поддается «инференциальной артикуляции»<sup>6</sup> (подробнее об этом ниже). В то время как чувствующим существом (sentient being) движет природный инстинкт, человек как существо думающее (sapient) подчиняется голосу разума. «В отличие от естественного закона, правило, предписывающее нам определенное поведение, *само по себе* ни к чему не обязывает и не принуждает. Наше действие в соответствии с правилом всегда опосредовано нашим *пониманием* правила и *отношением* к установленному им разумному требованию»<sup>7</sup> (незнание или неверное толкование правил оказывается причиной «недолжного» поведения, животные же заблуждаться не могут). Это понимание-отношение может быть и невыраженным, имплицитным. Вслед за Витгенштейном и Селларсом, Брэндом решительно отвергает «регулистскую» догму, согласно которой не существует различия между практической нормой (правилом поведения или рассуждения) и эксплицитным регулятивом. Как показал Витгенштейн, всякое правило-предписание *применяется* (если вообще применяется) только в какой-то определенной жизненной ситуации или

---

<sup>1</sup> *Brandom R. Making It Explicit. P. 134.*

<sup>2</sup> *Brandom R. Perspectives on Pragmatism. P. 24.*

<sup>3</sup> *Brandom R. Reason in Philosophy. P. 8.*

<sup>4</sup> *Brandom R. Making It Explicit. P. 627.*

<sup>5</sup> *Brandom R. Between Saying and Doing. P. 43.*

<sup>6</sup> *Brandom R. Articulating Reasons. P. 5.*

<sup>7</sup> *Brandom R. Making It Explicit. P. 31.*

контексте, следовательно, применение правила – поскольку оно, в зависимости от ситуации, может быть правильным или неправильным – нуждается, согласно регулистской модели, в дополнительном правиле-предписании. Это неизбежно ведет к регрессу интерпретаций («интерпретацией» – *Deutung* – Витгенштейн называет правило применения правила). «...Любая интерпретация, – говорит он, – повисает в воздухе вместе с интерпретируемым; она не в состоянии служить опорой ему. Не интерпретации как таковые определяют значение»<sup>1</sup>. Существует такое «понимание правила», поясняет Витгенштейн, которое, не будучи интерпретацией, «обнаруживается в том, что мы называем “следованием правилу” и “действием вопреки” правилу в реальных случаях его применения»<sup>2</sup>. Без этого «понимания» (*eine Auffassung einer Regel*) трудно было бы говорить о «правильном» или «неправильном» действии – применении правила. Имплицитное «как» здесь предшествует эксплицитному «что»<sup>3</sup> (подобно тому как овладение языком де-факто предшествует усвоению его грамматических норм и синтаксических правил<sup>4</sup>). Аргумент от регресса интерпретаций важен для Брэндома как решающий довод *против* нормативного регулизма *в пользу* «прагматистской концепции нормативности»<sup>5</sup>. Позиция Брэндома совпадает с «антиинтеллектуализмом» Г. Райла, у которого философ заимствует критически важное для нормативного прагматизма, ставшее уже *locus communis* различие двух названных типов знания («как» и «что»). Главное возражение Райла против «интеллектуалистской

---

<sup>1</sup> Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Филос. работы. Ч. 1. С. 162.

<sup>2</sup> Там же. С. 163.

<sup>3</sup> Против такого «удвоения» нормативности возражает Дж. Макдауэлл в своем комментарии к предложенной Брэндомом интерпретации антирегулизма Витгенштейна (*McDowell J. The Engaged Intellect*. P. 96–103). См. также: *Hattiangadi A. Making It Implicit: Brandom on Rule-Following // Philosophy and Phenomenological Research*. 2003. Vol. 66. № 2. P. 419–431.

<sup>4</sup> Об этом см.: *Sellars W. Science, Perception, and Reality*. P. 321–358. Селларс рассуждает так: предположим, владение языком *L* состоит изначально в умении пользоваться его лексико-синтаксическим арсеналом в соответствии с некоторыми заранее установленными и четко «прописанными» – *эксплицитными* – правилами. Тогда правила применения этих последних должны формулироваться в другом языке со своими правилами, т.е. должен существовать какой-то метаязык *ML*, правила применения правил которого, в свою очередь, «прописывались» бы в языке *MML*, и т.д.

<sup>5</sup> *Brandom R. Making It Explicit*. P. 22. См. также: *Brandom R. A Hegelian Model of Legal Concept Determination: The Normative Fine Structure of the Judges' Chain Novel // Pragmatism, Law, and Language / Ed. by G. Hubbs, D. Lind*. N.Y.: Routledge, 2014. P. 21–22. Подробнее об этом: *Maher C. The Pittsburgh School of Philosophy: Sellars, McDowell, Brandom*. N.Y.: Routledge, 2012. P. 42–59; *Redding P. Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 69–73.

легенды»<sup>1</sup> заключается в указании на то обстоятельство, что понимание правила само является «операцией», выполнение которой может *быть* правильным, т.е. ситуативно корректным, или *не быть* таковым. «Если для каждого разумного действия строго необходимо, чтобы прежде была совершена, и притом разумно, некоторая теоретическая операция, то оказывается логически невозможным разорвать этот заколдованный круг»<sup>2</sup>. По мнению Райла, любая успешная практика – в терминологии Брэндома, *knowing how* – «предваряет описывающую ее теорию»<sup>3</sup> – *knowing that*<sup>4</sup>.

С дихотомией прагматики и семантики, *употребления* и *значения*, связан целый клубок философских проблем, одной из которых является проблема интенциональности и репрезентации. Брэндом определяет интенциональность как «прагматически опосредованное семантическое отношение»<sup>5</sup>. Этот момент *опосредования* упускают из виду критики прагматизма – репрезентационисты. Они сводят познание к описанию (дескриптивному опыту) и рефлексии по поводу описания. Иначе думают прагматисты: познавая реальность, мы *не просто описываем* ее, но еще и по-своему *изменяем*, в каком-то смысле заново создаем. Брэндом иллюстрирует это примером из работы Э. Энском «Интенция», уже рассмотренным выше (покупатель в магазине

---

<sup>1</sup> Философы-рационалисты, которым эта «легенда» обязана своим существованием, «склонны приравнивать “знание как” к “знанию что”, настаивая на том, что действие, совершенное разумно, включает в себя соблюдение правил или применение критериев. Из чего следует, что операция, признаваемая разумной, должна предваряться осознанием этих правил или критериев... Предлагается делать сначала теоретический, а затем практический ход» (Ryle G. *The Concept of Mind*. N.Y.: Hutchinson, 1949. P. 29).

<sup>2</sup> Ibid. P. 30.

<sup>3</sup> Ibid. В комментариях к Райлу Брэндом приводит следующий фрагмент из «Философских исследований» Витгенштейна: «Сравни *знание* и *речевое выражение*: какова высота Монблана – как применяется слово “игра” – как звучит кларнет. Удивляясь, что можно знать нечто и быть не в состоянии это выразить, вероятно, думают о первом случае. И уж, конечно, не о таком случае, как третий» (Витгенштейн Л. *Философские исследования*. С. 116). О нормативном прагматизме Витгенштейна в интерпретации Брэндома см.: *Brandom R. Perspectives on Pragmatism*. P. 69–70.

<sup>4</sup> Хотя Кант и внес свою лепту в утверждение регулистской концепции нормативности, он вполне сознавал опасность регресса интерпретаций, отмечает Брэндом. В «Критике чистого разума» *способность суждения* (Urteitskraft) определяется как «умение *подводить* под правила, т.е. различать, подчинено ли нечто данному правилу... или нет» (Кант И. *Соч.* в 6-ти т. Т. 3 / Пер. с нем. под ред. Т. Ойзермана. М.: Мысль, 1964. С. 217). Способность суждения (различения правильных и неправильных применений правила) *предшествует* всякому научению и является, по мысли Канта, «отличительной чертой так называемого природного ума (Mutterwitz)» (там же, с. 218) – тема, получившая развитие в «прагматизме» Гегеля (см.: *Brandom R. Making It Explicit*. P. 657).

<sup>5</sup> *Brandom R. Between Saying and Doing*. P. 196.



отбирает товары, сверяясь со списком, который держит в руках, а другой наблюдает за происходящим и составляет свой параллельный список; в первом случае мы имеем воздействие на реальность с целью приведения ее в соответствие с представлением (списком), во втором – описание самой реальности). Дж. Сёрл использует этот пример в качестве иллюстрации базового разграничения иллокутивных актов «по направлению приспособления между словами и миром»: *репрезентативов*, целью которых является установление соответствия слов миру, и *перформативов*, имеющих целью соответствие мира словам<sup>1</sup>. Брэндом же говорит о необходимости снятия этого различия – дихотомии *практического* (когда реалии отвечают интенциям, «приводятся в соответствие» с намерениями и представлениями) и *теоретического* (когда представления отвечают реальности), дуализма интенций и репрезентаций, намерения и содержания, прагматики и семантики<sup>2</sup>. Познавательный опыт, как мыслят его прагматисты, цикличен: первоначальное наблюдение (изучение ситуации) сменяется размышлением и действием, целью которого является исправление ситуации или устранение какого-либо препятствия, затем следует новое наблюдение (рассмотрение полученного результата) – и новое, обусловленное изменением ситуации, действие: «перцепция – инференция – акция – перцепция»<sup>3</sup>. Таким образом, «все наши убеждения/верования

---

<sup>1</sup> «Смысл, или цель, членов класса репрезентативов – в том чтобы зафиксировать (в различной степени) ответственность говорящего за сообщение о некотором положении дел, за истинность выражаемого суждения. Все элементы этого класса могут оцениваться по шкале, включающей *истину* и *ложь*» (Searle J.R. A Classification of Illocutionary Acts // Language in Society. 1976. Vol. 5. № 1. P. 10). Перформативы фиксируют противоположное направление соответствия – от слова к реальности. «Это случаи, когда положение вещей, представленное в пропозициональном содержании, реализуется или получает существование посредством конкретного показателя иллокутивной силы (illocutionary force-indicating device), ... когда, так сказать, “говорение конституирует факт”» (Ibid. P. 13).

<sup>2</sup> Ср.: «*Теоретическое* сознание рассматривает то, что есть, и оставляет все это так, как есть. *Практическое* же сознание является деятельным, оно не оставляет того, что есть, таким же, а совершает в нем изменения и само создает определения и предметы. – В сознании, таким образом, налицо *Я* и предмет, при этом либо *Я* бывает определено предметом, либо предмет мною. В первом случае ... я оставляю предмет таким, каков он есть, и стараюсь привести свои представления в соответствие с ним. ... Практическая же способность, напротив, начинает с внутреннего определения, которое называется *решением*, намерением, а затем превращает внутреннее во внешне существующее, сообщает ему наличное бытие» (Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика / Пер. с нем. Б. Драгуна // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. М.: Мысль, 1971. С. 16, 19–20).

<sup>3</sup> Brandom R. Making It Explicit. P. 332.

(beliefs) имеют практические последствия, а наши интенции – теоретические ограничения»<sup>1</sup>.

Исходное положение инференциализма Брэндома – тезис о «семантическом приоритете пропозиционального». Фундаментальным речевым актом, без которого невозможно развертывание специфически дискурсивной практики, является, по мнению философа, *ассертив*, т.е. утвердительное высказывание. *Семантически* утверждения суть пропозиции; *синтаксически* элементы языка, с помощью которых мы выражаем пропозициональное содержание, – декларативы. Все речевые акты, служащие трансляции лингвистической информации, рассматриваются Брэндомом как производные от утверждений-ассертивов. Например, акт вопрошания не имеет коммуникативного смысла, если не предполагает ответа, который дается не иначе как в утвердительной форме. Точно так же обстоит с директивами, экспрессивами, обещаниями и другими речевыми актами, «паразитирующими» на утверждениях (предписание или обещание выполнить какое-то действие производны от номинации данного действия, экспрессивы – от описания психологических состояний и т.д.)<sup>2</sup>. Вне состава суждений единичные термины не имеют никакого *пропозиционального* содержания и не могут «участвовать» в дискурсивной игре. Это хорошо понимал уже Кант, определявший рассудок как «способность суждения» и отводивший понятиям роль «предикатов»<sup>3</sup>; на этом настаивали и Витгенштейн с Фреге (первый доказывал, что лингвистические «ходы» совершаются с помощью предложений, а не отдельных лексем, второй же указывал на принципиальную несводимость содержания предложений к значению слов: «необходимо всегда учитывать полное пред-

---

<sup>1</sup> *Brandom R. Perspectives on Pragmatism. P. 47.*

<sup>2</sup> См.: *Brandom R. Making It Explicit. P. 172–173; Idem. Between Saying and Doing. P. 117; Idem. Perspectives on Pragmatism. P. 30; Idem. Interview // Epistemologia. 1999. Vol. 22. P. 145.*

<sup>3</sup> «Возможно лишь одно применение ... понятий рассудком: посредством них он судит. <...> Понятия относятся как предикаты возможных суждений к какому-нибудь представлению ... о предмете» (*Кант И. Соч. в 6-ти т. Т. 3. С. 166–167*). «С точки зрения Канта, – поясняет Брэндом, – рассмотрение содержания любых семантически значимых единиц должно начинаться с анализа предложений (суждений); нечто в составе суждения может иметь содержание лишь постольку, поскольку является его частью и, следовательно, вносит свой вклад в его полное содержание... Эта линия аргументации была продолжена Фреге... и Витгенштейном» (*Brandom R. Reasoning and Representing // Philosophy in Mind. P. 161*).

ложение»<sup>1</sup>, в составе которого слово только и приобретает значение)<sup>2</sup>. Пропозиционально содержательные высказывания – утверждения – подлежат инференциальной артикуляции (*inferential articulation*): они образуют класс речевых актов, функционирующих как заключения или посылки в выводах. То есть «понятие *утверждения* (*asserting*) и понятие *вывода* (*inferring*) существенно связаны»<sup>3</sup>. Согласно теории Брэндома, дискурсивная компетенция пользователя языка заключается, прежде всего, в обладании «навыком инференциальной артикуляции». Разумное употребление слов, в отличие от механического или рефлекторного воспроизводства их (как это бывает, когда попугай повторяет услышанные слова и фразы), требует *понимания смысла*, т.е. места и роли высказываний в сети инференциальных связей. Выражение «это красное» несовместимо с выражением «это зеленое»; «красное» означает «имеет цвет», следовательно, предшествует выводному «покрашено» и т.д.<sup>4</sup> Дискурсивная практика «узаконивает» использование выражения или отдельного слова в каком-то определенном – *правильном* – смысле. «Знаки и звуки *сами по себе* ничего не значат, они семантически бессодержательны.

---

<sup>1</sup> *Frege G. The Foundations of Arithmetic. Oxford: Blackwell, 1953. P. 71 (§ 60). Ср.: «Поскольку значение предложений зависит от их структуры, а значение каждого элемента структуры следует понимать не иначе, как абстракцию, полученную из всей совокупности предложений, в которых этот элемент присутствует, мы можем задать значение любого предложения (или слова), лишь задав значение каждого предложения (или слова) в языке. Фреге утверждал, что только в контексте предложения слово имеет значение; развивая его мысль, мы могли бы сказать, что предложение (и, следовательно, слово) имеет значение только в контексте всего языка» (Davidson D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. P. 22). См. также: Picardi E. Was Frege a Proto-Inferentialist? // *Facets of Concepts / Ed. by J.J. Acero, P. Leonardi. Padova: Il Poligrafo, 2005. P. 35–49.**

<sup>2</sup> См.: *Brandom R. Making It Explicit. P. 79–82; Idem. Reason in Philosophy. P. 33–34; Idem. Articulating Reasons. P. 125–126.* «Семантическому приоритету пропозиционального» (суждения → термины) соответствует «онтологический приоритет фактуального» (факты → объекты): «изначально мир представляет собой скопление *фактов*, а не *объектов*» (*Brandom R. Facts, Norms, and Normative Facts: A Reply to Habermas // European Journal of Philosophy. 2000. Vol. 8. № 3. P. 357*). Помимо Канта, Фреге и Витгенштейна, к «инференциалистам» Брэндом относит также Спинозу, Лейбница, Гегеля, Хайдеггера и Селларса (см.: *Brandom R. Tales of the Mighty Dead. P. 33–89*).

<sup>3</sup> *Brandom R. Between Saying and Doing. P. 111.*

<sup>4</sup> «Этот навык – практическое умение, “знание как” – позволяет носителю языка свободно оперировать дискурсивным инструментарием... Обладать им – значит понимать, что является предпосылкой чего, какие фактические состояния или события предполагаются утверждением, а какие им исключаются, и т.д. Высказываясь о чем-то, *знающий* совершает ход в дискурсивной игре в обмен доводами, причем так, что этот ход всегда каким-то образом связан с другими, предшествующими или последующими, ходами. Неразумное существо, “умеющее” правильно реагировать на стимульные воздействия, или исправно функционирующее механическое устройство лишены понимания фактов, ведь они не владеют инференциальной артикуляцией, благодаря которой раскрываются концептуальные содержания» (*Brandom R. Reasoning and Representing // Philosophy in Mind. P. 162–163*). См. также: *Brandom R. Inference, Expression, and Induction // Philosophical Studies. 1988. Vol. 54. № 2. P. 259–260.*

Звукосочетание “кошка” могло бы использоваться для выражения содержания, передаваемого звукосочетанием “лошадь”, или могло бы никак не использоваться, т.е. не выражать ничего. Только включенность знаков и звуков в дискурсивную практику позволяет нам выражать с их помощью пропозиции, концептуальные или интенциональные содержания, высказывать мысли... Это же позволяет нам говорить о правильном и неправильном употреблении слов»<sup>1</sup>.

Результатом принятия нормативно-практической установки оказывается «семантический холизм»<sup>2</sup>: овладение любыми понятиями и осмысленное использование их, подчеркивает Брэндом, возможно лишь в связи с овладением/пользованием другими понятиями, т.е. пониманием того, употребление каких понятий с необходимостью вытекало бы из употребления первых понятий (либо, напротив, исключалось бы ими), с одной стороны, и какие понятия предполагали бы (исключали бы) это употребление – с другой<sup>3</sup>. Согласно репрезентационизму, имеется некоторое, пусть ограниченное, количество «эпизодов, состояний и выражений», значение которых может быть схвачено напрямую, безотносительно к другим состояниям или выражениям и вне установленного контекста. Брэндом отвергает такой семантический атомизм. «Понимание холистично – следовательно, холистично значение»<sup>4</sup>.

Автор “Making It Explicit” продолжает линию *антирепрезентационистов* Рорти и Селларса, критиков «мифа о данном». Согласно этому мифу, эпистемологическим фундаментом знания, включая научное, являются первичные «данные» ощущений, якобы приобретаемые субъектом без какого-либо предварительного обучения, лишь в процессе непосредственного чув-

---

<sup>1</sup> *Brandom R. Making It Explicit. P. 146.*

<sup>2</sup> См.: *Brandom R. Articulating Reasons. P. 15–16.*

<sup>3</sup> См.: *Brandom R. Making It Explicit. P. 89–91.*

<sup>4</sup> *Brandom R. Perspectives on Pragmatism. P. 204. Cp.: Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind. Cambridge: Harvard University Press, 1997. P. 44–45 (комментарии Брэндома: p. 147, 154). См. также: Brandom R. Global Anti-Representationalism? // Expressivism, Pragmatism and Representationalism / Ed. by H. Price et al. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 96–97; Idem. Inferential Man // *Symplōkē*. 2014. Vol. 21. № 1–2. P. 386–387; Idem. Some Hegelian Ideas of Note for Contemporary Analytic Philosophy // *Hegel Bulletin*. 2014. Vol. 35. № 1. P. 1–4; Maher C. The Pittsburgh School of Philosophy: Sellars, McDowell, Brandom. P. 14–16.*

ственного контакта с внешним миром, “the non-mental world”<sup>1</sup>. Миф о данном, по Селларсу, базируется на допущении знания («внутренних эпизодов»<sup>2</sup>), имеющего невыводной характер. Различного рода сенсуалистские и феноменалистские доктрины принимают тезис о невыводном знании за не требующую доказательств аксиому. В этих теориях, говорит Селларс, утверждается, что чувственная данность, например, красного треугольника является предельным основанием анализа. Однако, возражают холисты, без предварительного формулирования понятий, без освоения языка («включенности в дискурс») невозможно даже установить, что определенный объект есть «красный» и «треугольник»<sup>3</sup>. Следовательно, заключает Селларс, ни в одном измерении непосредственно данное не может быть признано исходным моментом исследования, моментом, имеющим неоспоримую достоверность и обязательность. Позитивистскому мифу о данном питтсбургские холисты противопоставляют учение о том, что ощущения и восприятия становятся «данными», только будучи интерпретированы в некоторой языковой системе, обучение которой является предпосылкой всякого осмысленного наблюдения; все, что человек ощущает или воспринимает, определено дискурсивно-рациональным инструментарием, которым он пользуется<sup>4</sup>.

Ключевым в эпистемологии Брэндома является понятие *вывода* (инференции), а не истины. «С точки зрения *истины*, понимание предложения, т.е. наделение его пропозициональным содержанием, состоит в определении условий истинности соответствующего высказывания: в знании того, какими должны быть реалии, чтобы данное предложение было истинным. Здесь *по-*

---

<sup>1</sup> Brandom R. A Spirit of Trust: A Reading of Hegel’s *Phenomenology*. Cambridge: Harvard University Press, 2019. P. 363.

<sup>2</sup> Sellars W. Science, Perception and Reality. P. 140.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ср.: «Восприятие размера, цвета и тому подобных свойств объектов, обнаруживаемых в эксперименте, ... изменяется под влиянием предшествующего опыта и обучения испытуемого... Предпосылкой самого восприятия является некоторый стереотип, напоминающий парадигму. То, что человек видит, зависит от того, на что он смотрит, и от того, что его научил видеть предварительный визуально-концептуальный опыт. При отсутствии такого навыка может быть, говоря словами Уильяма Джемса, только “форменная мешанина”» (Кун Т. Структура научных революций / Пер. с англ. И. Налетова. М.: Прогресс, 1977. С. 153).

нимание объясняется в терминах определенного вида знания»<sup>1</sup>. Однако, задается вопросом Брэндом, какова природа этого знания? Надо ли полагать, что оно представляет собой вариант обоснованного истинного мнения (*justified true belief*)? Возьмем высказывание «снег бел». Оно будет истинным тогда и только тогда, когда снег бел. Но если именно к *этому* мнению сводится мое знание об условиях истинности высказывания «снег бел», каким образом даётся мне понимание *его* содержания? «Мы попали в ловушку, которая не позволяет нам ничего объяснить: ни действительного содержания высказывания, ни того, в чем состоит его понимание. С точки зрения *инференциализма*, понимание пропозиционального содержания состоит в рассмотрении *инференциальной* функции или роли высказывания в определенном контексте (в понимании того, что вытекает из данного утверждения или суждения и что может служить его подтверждением или опровержением). Конечно, “знание” это совершенно иного рода, нежели знание истинностных условий. Оно является разновидностью знания *как*, а не *что*, – практическим знанием-навыком, заключающимся в умении различать правильные и неправильные *инференции* (в которых фигурирует наше высказывание либо в качестве посылки, либо в качестве заключения), а не знанием *того, что* условия истинности высказывания такие-то и такие-то»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Brandom R.* Reason in Philosophy. P. 168.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 169. Против *инференциализма* Брэндома и его интерпретации Канта выдвигалось множество возражений. Майкл Кремер, в частности, указывает на то обстоятельство, что в историко-философских разделах «*Making It Explicit*» и ряде других работ, посвященных немецкому идеализму, Брэндом «опускает как несущественные» рассуждения Канта о чувственном созерцании (*intuition*) и его роли в познавательной деятельности. Американский философ цитирует Канта: «Возможно лишь одно применение ... понятий рассудком: посредством них он судит». Далее, однако, Кант замечает: «Так как только созерцания направлены на предмет непосредственно, то понятие относится не к предмету непосредственно, а к какому-то другому представлению о нем (все равно, созерцание оно или само уже понятие)» (*Кант И.* Соч. в 6-ти т. Т. 3. С. 166–167). Кант выделяет две «душевных способности»: *восприимчивость к впечатлениям* и *спонтанность понятий* – способность получать представления и способность «познавать через эти представления предмет». Благодаря первой предмет нам «дается», благодаря второй – «мыслится в отношении к представлению». «Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы. Поэтому в одинаковой мере необходимо свои понятия делать чувственными (т.е. присоединять к ним в созерцании предмет), а свои созерцания постигать рассудком (т.е. подводить их под понятия)» (Там же. С. 155). Кант, таким образом, утверждает, что чувственность (*восприимчивость к впечатлениям*) и рассудочность (*спонтанность понятий*) являются независимыми, но связанными между собой «способностями». Только соединение их дает знание, притом ни чувственность, ни рассудочность не сводимы

Итак, ассертивные предложения – и только они – выражают пропозициональное содержание, полагает Брэндом. Все прочие речевые акты (императивы, вокативы, перформативы) интересуют нормативного прагматиста лишь в незначительной степени. Такой редуکتивный подход, по мнению критиков Брэндома<sup>1</sup>, обедняет его лингвистическую теорию и дает искаженное представление о дискурсивном. Особенностью ассертивов (декларативных высказываний) является их «безличность», непривязанность к какому-то определенному субъекту, говорящему, или аудитории, слушающим. Содержание предложения-утверждения, его истинность или ложность, никак не определяется тем, *кто* высказывает данное утверждение или *кому* оно адресовано. Декларативы субъект-объектно нейтральны. Этим они отличаются, в частности, от императивов, которые представляют собой высказывания-обращения кого-то к кому-то. Императивы и просьбы привязаны к адресату и не поддаются корректному переводу из формы второго лица («Займите место в первом ряду», «Позвоните вечером») в форму третьего лица («*N* должен занять место в первом ряду», «*S* просят позвонить вечером»). Такого рода иллюкутивные акты играют важную конститутивную роль в дискурсивных практиках. Однако Брэндом их не рассматривает: они «выпадают» из его объяснительной схемы<sup>2</sup> (так же как перформативы, вокативы и вопросительные высказывания<sup>1</sup>).

---

одна к другой. На современном философском жаргоне кантовскую мысль можно выразить так: *репрезентация* и *инференция*, наименование (введение понятий) и рассуждение (составление предложений) являются независимыми, но связанными моментами дискурсивной практики. Инференциализм Брэндома представляет собой вариант односторонне рационалистического (метаэмпирического) решения дилеммы чувственное/рассудочное: справедливо подчеркивая, что репрезентации без инференций слепы, он забывает, что инференции без репрезентаций пусты (*Kremer M.* Representation or Inference: Must We Choose? Should We? // Reading Brandom. P. 241).

<sup>1</sup> См., например: *Lance M., Kukla R.* Perception, Language, and the First Person // Reading Brandom. P. 115–128; *Belnap N.* Declaratives Are Not Enough // Philosophical Studies. 1990. Vol. 59. № 1. P. 1–30; *Habermas J.* From Kant to Hegel: On Robert Brandom's Pragmatic Philosophy of Language // European Journal of Philosophy. 2000. Vol. 8. № 3. P. 322–355; *Хампе М.* Учения философии. Рассказывать vs утверждать / Пер. с нем. О. Никифорова. М.: Логос, 2016. С. 131.

<sup>2</sup> См.: *Kukla R., Lance M.* 'Yo!' and 'Lo!': The Pragmatic Topography of the Space of Reasons. Cambridge: Harvard University Press, 2009. P. 60–62. Даже предложения наблюдения, отмечают авторы книги, далеки от субъектной нейтральности: эмпирический опыт – всегда и с необходимостью *чей-то* опыт. Наиболее адекватно его содержание (first-person experiential encounters with the world) позволяют выразить «рекогнитивы» (recognitives) – речевые акты *признания* или *узнавания* чего-то (включающие,

Одна из особенностей нормативно-семантического прагматизма Брэндома – антипсихологизм: понятиям «ментальное состояние», «верование» или «сомнение» в его словаре не находится места. Он предпочитает говорить о *нормативных деонтических статусах*. «Социальная практика – это игра, участники которой выступают носителями различных деонтических статусов – *обязательств* (commitments) и *притязаний* (entitlements)... “Игроки”, в соответствии с правилами игры, совершают “ходы”, которые имеют практическое значение. Оно выражается в изменении статусов»<sup>2</sup>. Совершая некоторое действие или высказывая суждение, человек принимает на себя определенное обязательство<sup>3</sup> (ручается в достоверности утверждения или оправданности поступка). Если притязание обоснованно, действие субъекта может считаться социально приемлемым, или *правомочным* (к заведомо неправомочным Брэндом относит, в частности, речевые акты, содержащие перформативное противоречие). Нормативные статусы «обретаются» индивидами двояким способом: *апроприируются* (субъектом действия), принимаются на себя – либо *приписываются* (кому-то другому), налагаются на кого-то. Принятие (undertaking) и приписывание (attributing) обязательств – суть «фундаментальные деонтические установки (deontic attitudes)»<sup>4</sup>, или диспозиции. Вне дискурсивных контекстов и практик, по ту сторону социального, никакой нормативности, разумеется, быть не может: статусы «создаются, а не находятся». «Действие, которое вы производите, расписываясь под договором, само по себе ничего не значит: вы водите пером по бумаге и оставляете на

---

как правило, восклицательные частицы междометного и местоименного происхождения: «Надо же!», «Да!», «Ого!» и т.п.), которые Брэндом обходит вниманием (Op. cit. P. 63–65).

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Belnap N. Declaratives Are Not Enough // Philosophical Studies. 1990. Vol. 59. № 1. P. 1–5.* Как показывает Н. Белнап, в разговорном языке немало слов и их сочетаний, которые приобретают лексическое значение исключительно в интеррогативных контекстах – к примеру, местоимение «что» (англ. *what*) в вопросительных предложениях типа «Что является пропозицией?» или «Чем занимается генная инженерия?». «Слова имеют значение только как составляющие полного предложения (фрегевский принцип контекстуальности). Однако нельзя утверждать, что местоимение “что” и другие подобные словоформы “обретаются” нами в декларативном контексте – только в нем. Чтобы понять их значение, необходимо прежде всего рассмотреть, как они функционируют в составе интеррогативных высказываний» (Op. cit. P. 3).

<sup>2</sup> *Brandom R. Making It Explicit. P. 166.*

<sup>3</sup> *Commitment* – важнейшая категория нормативного прагматизма Брэндома, эквивалент гегелевского *Setzen* («полагание»).

<sup>4</sup> *Ibid. P. 508.*



ней чернильные знаки. Ваша подпись имеет значение постольку, поскольку рассматривается кем-то другим как обязывающее вас к каким-то дальнейшим действиям, – в силу того что вам, как ответственному лицу, *приписывается* определенное обязательство. С притязаниями ситуация такова же, как с обязательствами. Какой-нибудь разрешающий документ, вроде пропуска или входного билета, предоставляет вам право на определенное действие. Вне установленных правил, однако, ваш пропуск или билет – пустая бумажка<sup>1</sup>. Результатом каждого осмысленного высказывания или действия является изменение нормативного статуса субъекта высказывания/действия, причем решающее значение, как особо подчеркивает Брэндом, имеет *приписывание* (наложение) обязательства, а не *принятие* обязательства индивидом. Как следует это понимать? В каком смысле приписывание обязательств важнее принятия их? Разъяснить это Брэндому помогает пример из истории. В XVIII веке в Великобритании широко применялась практика вербовки солдат в королевскую армию из социальных низов – городской черни и пауперов, бродячего люда, посетителей трактиров и пабов. Рекрутеры, используя всевозможные ухищрения, вручали или незаметно подсовывали будущим новобранцам серебряную монету достоинством в шиллинг, после чего сообщалось о якобы заключенном контракте (монета служила авансом первого жалования). Такая процедура считалась вполне законной, и обладатели «королевского шиллинга» не могли уклониться от исполнения «взятых на себя» обязательств<sup>2</sup>. С принятием шиллинга «нормативный деонтический статус» субъекта радикально менялся, происходило же это исключительно в результате *приписывания* ему обязательства, т.е. изменения отношения к человеку со стороны тех, кто его наблюдал или взаимодействовал с ним. «Для понимания нормативной природы чьего-либо действия или высказывания как принятия обязательства (an undertaking of commitment) достаточно, следова-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 161. Ср.: *Brandom R. Modality, Normativity, and Intentionality // Philosophy and Phenomenological Research. 2001. Vol. 63. № 3. P. 607* (нормативные статусы, говорит Брэндом, «есть продукты социальных взаимодействий»).

<sup>2</sup> См.: *Henderson R. Taking the King's Shilling: Recruitment for the British Army. URL: <http://www.warof1812.ca/recruit.htm>*.

тельно, рассмотреть, в чем состоит отношение к данному индивиду как лицу, которому что-то вменяют в обязанность»<sup>1</sup>.

Приписывание кому-либо каких-либо интенциональных состояний (в терминологии Брэндома, обязательств – «*доксастических*», т.е. убеждений, или «*практических*», т.е. намерений<sup>2</sup>) имеет строго нормативный смысл. Если мы видим человека, идущего под дождем, и считаем, что самый простой и надежный способ не вымокнуть для пешехода – воспользоваться зонтом, то мы естественно заключаем, что у этого человека есть рациональное основание именно так поступить: следовательно, он *должен* раскрыть зонт (хотя сказать, что кто-то «*должен* что-то сделать», не значит сказать, что он это «*сделает*»). В отличие от *дескриптивных* высказываний, описывающих факты или предметы, мы имеем дело здесь со специфически *прескриптивным* высказыванием – утверждением долженствования. Если я банковский служащий и иду на работу, мое решение надеть костюм с галстуком вместо джинсов и майки (практическое обязательство, которое я принимаю и которое эксплицировано в высказывании от первого лица «Я надену костюм с галстуком») является не чем иным, как интернализацией внешнего (от третьего лица) предписания: «Он *должен* надеть костюм с галстуком [если он банковский служащий]». Интенция «сделаю» (модальность *shall*) производна от прескрипции «должен» (модальности *should*)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Brandom R. Making It Explicit. P. 162–163. Ср.: «Что значит принять обязательство, по логике Брэндома? Это значит совершить определенное действие, позволяющее кому-то другому приписать данное обязательство действующему лицу – согласно некоторым принятым правилам» (Pippin R. Brandom's Hegel // European Journal of Philosophy. 2005. Vol. 13. № 3. P. 395).*

<sup>2</sup> См.: *Brandom R. Replies // Philosophy and Phenomenological Research. 1997. Vol. 57. № 1. P. 194.*

<sup>3</sup> См.: *Brandom R. Articulating Reasons. P. 94–95. Ср.: Habermas J. From Kant to Hegel: On Robert Brandom's Pragmatic Philosophy of Language. P. 328–329. Хабермас возражает против «редукционизма» Брэндома – сведения рационального (концептуальной нормативности) к социальному. «Разумеется, – пишет он, – дискурсивно-аргументативные практики легко поддаются интерпретации в терминах прав и обязанностей. Участник коммуникации, который что-то утверждает или отрицает, обязан привести рациональные аргументы или свидетельства в подтверждение своих слов, в то время как оппонент вправе не соглашаться. Коммуникативные принципы и регулятивы, общие для всех, накладывают равные ограничения на собеседников... Однако рациональная аргументация иначе воздействует на человеческое сознание и поведение, чем социальные нормы. Если последние *ограничивают* (извне) и существенным образом сковывают волю агентов, то нормы рациональности – концептуальные нормы в широком смысле – *направляют* наше мышление и разумную волю».*

Соответственно различению двух деонтических статусов Брэндом выделяет две разновидности выводных отношений: инференции обязательств («коммитивные» выводы), к которым относятся все дедуктивные аксиомы и умозаключения типа «Филадельфия восточнее Питтсбурга, следовательно, Питтсбург западнее Филадельфии», и инференции дозволений («пермиссивные» выводы), к которым относятся все индукции типа «Спичка сухая и целая, следовательно, она загорится при чирканье о коробок», оставляющие возможность принятия или непринятия заключения (если фосфорное покрытие на коробке стерлось, спичка не загорится, – утверждение, что это произойдет, будет необоснованным). Помимо названных инференций (коммитивных и пермиссивных), между двумя утверждениями могут существовать отношения *несовместимости*. Пропозициональные содержания несовместимы тогда, когда одно дискурсивное обязательство исключает правомочность другого<sup>1</sup>.

*Интраперсональными* инференциями, впрочем, дело не ограничивается. Пропозициональная содержательность во всей семантической полноте раскрывается только на уровне *интерперсональной* коммуникации, считает Брэндом. Признание истинности чьего-либо утверждения «легитимирует» использование его другими – участниками разговора, коммуникантами – в качестве основания для последующих утверждений. Коммуникативно успешны лишь те дискурсивные акты, что допускают *интерперсональную* инференцию. *Обоснованными* (warranted), по мнению Брэндома, должны считаться обязательства-утверждения (assertional commitments), которые подлежат такому воспроизводству (reassertion)<sup>2</sup> и могут использоваться как посылки в выводах<sup>3</sup>.

Дискурсивно-коммуникативная практика сравнивается Брэндомом со спортивной игрой: действия состязающихся, их решения и «ходы» ведут к

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. Making It Explicit*. P. 168–169; *Idem. Articulating Reasons*. P. 43–44; *Idem. Between Saying and Doing*. P. 119–120; *Idem. Responses // Pragmatics and Cognition*. 2005. Vol. 13. № 1. P. 237–238.

<sup>2</sup> *Brandom R. Varieties of Understanding // Reason and Rationality in Natural Science / Ed. by N. Rescher*. Lanham: University Press of America, 1985. P. 35.

<sup>3</sup> См.: *Brandom R. Making It Explicit*. P. 169–170.

изменению счета. Разница в том, что каждый участник «игры в обмен доводами» *считает по-своему* – это такая игра, где нет одного общего счета<sup>1</sup>. Дискурсивные обязательства, приписываемые игроком А игроку В, могут не совпадать с обязательствами, приписываемыми игроку В игроком С, а дискурсивные обязательства, приписываемые игроком В игроку D, могут не совпадать с обязательствами, приписываемыми игроку D игроком Е, и т.д.<sup>2</sup> Целью коммуникации является устранение этого несоответствия. Когда дискурсивные обязательства, принимаемые и приписываемые друг другу субъектами лингвистического взаимодействия, *совпадают* (когда, следовательно, преодолены все разногласия относительно содержания понятий и утверждений, логически прояснены и артикулированы их инференциальные связи и т.д.), достигается некое «*интерпретативное равновесие*», которое Брэндом определяет как состояние полного «социального само-сознания»<sup>3</sup> (лингвистический эквивалент гегелевского «*allgemeine Selbstbewußtsein*»<sup>4</sup> как «утверждающего знания себя самого в другой самости»<sup>5</sup>). Свобода высказываний, интерпретации и оценки, разумеется, ограничена *правилами игры*, едиными для всех участников коммуникации. Принимая на себя дискурсивное обязательство, т.е. совершая свой «ход», участник вместе с тем принимает и все выводимые из него (consequential) обязательства<sup>6</sup>. «Каждый ход ставит его перед необходимостью совершения каких-то последующих ходов»<sup>7</sup>. Например, утверждая: «Скатерть на столе красного цвета», я с необходимостью признаю: «Ткань, из которой изготовлена скатерть, окрашена [в красное]» (кроме того, дискурсивное обязательство, которое я принимаю, должно исключать, как несовместимое с ним, утверждение «Скатерть зеленого [сине-

---

<sup>1</sup> Ср.: Lewis D. Scorekeeping in a Language Game // Journal of Philosophical Logic. 1979. Vol. 8. P. 339–359 (в особенности, с 342 по 346); Lance M. Some Reflections on the Sport of Language // Noûs. 1998. Vol. 32 (Language, Mind and Ontology). P. 219–240.

<sup>2</sup> Brandom R. Making It Explicit. P. 185.

<sup>3</sup> Ibid. P. 643. См. также: Wanderer J. Robert Brandom. P. 79–81.

<sup>4</sup> «Всеобщее самосознание» – нем.

<sup>5</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1977. С. 247.

<sup>6</sup> См.: Brandom R. From Empiricism to Expressivism. Cambridge: Harvard University Press, 2014. P. 169–171.

<sup>7</sup> Brandom R. Articulating Reasons. P. 192.

го, белого, желтого...] цвета»). Правила игры в обмен доводами таковы, что в ней не может быть «холостых», не влекущих инференциальных последствий ходов (*амплиативное* требование<sup>1</sup>). Понимание содержания высказываний и значения терминов, употребляемых коммуникантами, требует *пред-*понимания этих выводных отношений, связывающих одно дискурсивное обязательство с другим<sup>2</sup>. Мы не сможем понять собеседника, если не будем знать ответ на «практический» вопрос, как его аргументы и соображения, высказываемые в разговоре, влияют на соотношение принимаемых нами и приписываемых друг другу обязательств, если мы не следим за *счетом в игре*<sup>3</sup>.

Игроки, таким образом, подчиняются единым для всех и признаваемым всеми правилам, которые не подлежат изменению. Играя в шахматы или в какую-нибудь другую игру, занимаясь научным исследованием или философской работой, мы вольны совершать любые разрешенные правилами ходы любыми фигурами или употреблять любые специальные термины, но мы не вправе самостоятельно, по своему произвольному разумению определять, каким должно быть *значение* этих действий (перемещения фигур на доске или использования терминов в рассуждении), т.е. каковы инференциальные следствия наших самостоятельных решений-ходов. К примеру, я могу утверждать, что монета, которую я держу на ладони, не серебряная, а медная. Коль скоро я на этом настаиваю, я должен признать, что монета расплавится при температуре 1084°C. В противном случае (если выводное предположение о температуре плавления окажется ложным, не соответствующим действительности) истинность моего утверждения о монете, изготовленной из меди,

---

<sup>1</sup> «Амплиативными» (или синтетическими) Ч.С. Пирс называл выводы рассуждений, которые, в отличие от выводов аналитических, *расширяют* наше знание о предмете (англ. «amplify» – усиливать, распространять, расширять). См.: *Brandom R. Reason in Philosophy*. P. 52.

<sup>2</sup> «До изобретения спортивной игры, – комментирует Брэндома Джеффри Стаут, – не могло быть и правил, прописанных для игроков, а значит – и нормативных статусов, обусловленных соблюдением или нарушением этих правил... Однако зависимость статусов (играющего по правилам или их нарушающего) от определенной социальной практики не отменяет того, что *утверждения* о нарушении (соблюдении) правил могут быть истинными или ложными. Для всякого, знакомого со спортивной игрой, утверждения, что кто-то играет “по правилам” или “не по правилам”, имеют истинностную ценность. Вопрос об истинности или ложности таких утверждений он рассматривает как вопрос объективный, который может быть разрешен путем обращения к свидетельским показаниям, к просмотру видеозаписей и т.д.» (*Stout J. Democracy and Tradition*. P. 272).

<sup>3</sup> См.: *Brandom R. Articulating Reasons*. P. 165–166.

а не серебра, может быть поставлена под сомнение моим собеседником, достаточно осведомленным в предмете. Утверждая нечто, высказывая суждение или совершая поступок, я, следовательно, не просто ручаюсь в предполагаемой истинности своих слов и оправданности поступков, но и *запрашиваю признание* со стороны тех, кого сам не могу не считать компетентным в данном вопросе (химики знают, что температура плавления меди 1084°C, а серебра – 960°C). Признанием с их стороны будет определенная (положительная) оценка моих слов и поступков – *приписывание* мне соответствующих (вполне обоснованных и правомочных, с их точки зрения) обязательств<sup>1</sup>. Утверждение, выражающее неправомочное обязательство, т.е. такое обязательство, легитимность которого не признается собеседниками или интерпретаторами (scorekeepers), «инференциально ничтожно»<sup>2</sup> и не имеет практической силы. Высказываясь без оснований, субъект нарушает установленные правила дискурсивной игры, злоупотребляя доверием собеседников. Действия подобного рода аналогичны невыполнению обещания, считаются неприемлемыми и осуждаются. Чаще всего их результатом оказывается частичная или полная утрата доверия к субъекту высказывания (как в притче о мальчике, кричавшем «волки! волки!»)<sup>3</sup> – *не-признание* человека, *Mißachtung*<sup>4</sup>.

Гегелевская тема «борьбы за признание» нашла оригинальное продолжение в философии Брэндома. Признание – *Anerkennung* – мыслится Брэндом как нормативное отношение, связывающее одного члена языкового сообщества с другим. Признавая кого-то, мы рассматриваем (и принимаем) его как субъекта определенного интенционального состояния (state), носителя знания или практического умения, – а кроме того, признаем в нем «интерпретатора», *приписывающего*, в свою очередь, некоторые аналогичные компетенции кому-то другому или другим. Статус члена сообщества создается и

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. Reason in Philosophy*. P. 72–73.

<sup>2</sup> *Brandom R. Making It Explicit*. P. 179.

<sup>3</sup> См.: *Ibid.* P. 180.

<sup>4</sup> «Пренебрежение», «игнорирование», «презрение» – *нем.*

подтверждается этим взаимным (*gegenseitig*) признанием индивидов<sup>1</sup>. Момент взаимности исключительно важен. Ходатайство о признании статуса (членства в сообществе), с точки зрения субъекта *ходатайствующего* – того, кто ищет признания, – оправданно и осмысленно лишь при условии, если данный субъект *сам* признает статус других – адресатов запроса – в качестве тех, чье признание обеспечивает статус члена сообщества. Я могу считать себя хорошим философом или шахматным игроком только в случае, если меня признают в этом качестве те, кого я, со своей стороны, признаю хорошими игроками или философами. То есть признание должно быть обоюдным и равным (таковым не является, по логике Брэндома, «одностороннее и неравное»<sup>2</sup>, только «формальное»<sup>3</sup> признание господина рабом у Гегеля)<sup>4</sup>.

Люди ищут признания и борются за него во всех сферах жизни – в политике так же как в спорте, в науке так же как в бизнесе. По мнению Брэндома, диалектика «двойного признания» лучше всего раскрывается в юридико-правовой и судебной практике (ведь статусы, принимаемые и приписываемые субъектами лингвистического взаимодействия, как подчеркивает американский философ, носят деонтический, *нормативный* характер). Англосаксонская правовая традиция в этом отношении наиболее показательна. Всякое решение, принимаемое профессиональным судьей в США, Великобритании или Австралии, может рассматриваться или не рассматриваться его коллегами-судьями как прецедентное, т.е. приниматься или не приниматься за образец, *opus exemplaris*. Нормативный статус судьи, его право интерпретатора и

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R.* Making It Explicit. P. 67; *Idem.* Tales of the Mighty Dead. P. 54; *Idem.* Some Hegelian Ideas of Note for Contemporary Analytic Philosophy // *Hegel Bulletin*. 2014. Vol. 35. № 1. P. 8–10.

<sup>2</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Шпетта. СПб.: Наука, 2006. С. 104.

<sup>3</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 246.

<sup>4</sup> См.: *Brandom R.* Reason in Philosophy. P. 70–71; *Idem.* Tales of the Mighty Dead. P. 216–218; *Idem.* The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution // *Philosophy and Social Criticism*. 2007. Vol. 33. № 1. P. 136–138; *Idem.* Georg Hegel's "Phenomenology of Spirit" // *Topoi*. 2008. Vol. 27. № 1-2. P. 161–162. Ср.: *Кожев А.* Гегель, Маркс и христианство / Пер. с франц. А. Руткевича // *Вопросы философии*. 2010. № 10. С. 136 («...нельзя быть удовлетворенным, не будучи "признанным" тем, кого мы сами "признаем"»); *Рикёр П.* Путь признания / Пер. с франц. И. Блауберг, И. Вдовиной. М.: РОССПЭН, 2010. С. 24 («...просьба о признании выражает ожидание, которое может быть удовлетворено лишь в форме взаимного признания»). См. также: *Михайлов И.* «Борьба за признание». Идея признания в социально-критической теории А. Хоннета // *Западная философия конца XX – начала XXI в. Идеи. Проблемы. Тенденции* / Отв. ред. И. Блауберг. М.: ИФРАН, 2012. С. 66–106.

оценщика, признается – *имплицитно* – предшествующими судьями (теми, чьи решения подлежат рассмотрению и признанию или непризнанию в качестве прецедентных этим судьей как «преемником»), а также – *эксплицитно* – позднейшими судьями (теми, кто будет в дальнейшем, полагаясь на авторитет судьи как предшественника, рассматривать и оценивать его судейство как прецедентное). Будущее относится к настоящему так же, как настоящее к прошлому. Следовательно, всякий судья выступает одновременно и оценщиком и оцениваемым, и интерпретатором и интерпретируемым, и субъектом признания и объектом такового<sup>1</sup>. Это весьма специфическая форма признания-*Anerkennung* – признания, которое производит и подтверждает принадлежность субъекта высказывания/действия к сообществу особого рода, а именно *историческому* сообществу, *традиции*<sup>2</sup>. «Казалось бы, положение судей асимметрично. Последнее слово всегда остается за действующим судьей: он может проигнорировать или отвергнуть как иррелевантное любое предшествующее решение... Требование согласовывать принимаемые решения с вердиктами судей-предшественников, рассматриваемыми как прецедентные, оказывается тогда чисто *формальным*, ни к чему не обязывающим»<sup>3</sup>. Однако это ложное впечатление, убежден Брэндом. «Верность судей традиции обеспечивается теми, кто должен прийти им на смену. Всякий судебский вердикт считается прецедентным, а стало быть, нормативно значимым, только в том случае и тогда, когда признается преемниками. Если последние, целиком полагаясь на свое видение традиции, сочтут данный вердикт необоснованным, мнение их коллеги-предшественника, вынесшего сомнительное решение, не будет иметь никакой юридической силы. Признанием своей безусловной значимости и легитимности для настоящего прошлое обязано будущему»<sup>4</sup>. В этой трехчастной (гегелевской) модели историческо-

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. Tales of the Mighty Dead*. P. 230–233.

<sup>2</sup> См.: *Brandom R. Reason in Philosophy*. P. 103, а также: *Wanderer J. Robert Brandom*. P. 204–206.

<sup>3</sup> *Brandom R. Tales of the Mighty Dead*. P. 232.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 233. См. также: *Brandom R. Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism // European Journal of Philosophy*. 1999. Vol. 7. № 2. P. 179–182; *Idem. A Hegelian Model of Legal Concept Determination: The Normative Fine Structure of the Judges' Chain Novel // Pragmatism, Law, and Language*. P. 32–33.



го развития и преемства будущему отводится роль *ultimum arbiter*: оно «блюдет место» традиции и нормативной практики, выступает посредником-примирителем прошлого с настоящим<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. A Spirit of Trust*. P. 618–619.

### 3.3. Объективность и репрезентациональное измерение дискурса

*Anerkennung* – ближайшая, но не единственная цель «игрока в обмен доводами» (он же интерпретатор) у Брэндома. Сильнее «воли к признанию» желание *правильно понять вещи*, обрести истину. Брэндом не рортианец, истина для него – не «пустое понятие», а солидарность – плохая замена объективности. «Наше концептуальное знание<sup>1</sup> отличает то, что оно включает в себя *объективное обязательство*»<sup>2</sup>, – говорит Брэндом. «Вера в возможность прогресса мысли – более полного и глубокого понимания объективных реалей, о которых мы размышляем, – вытекает из самой логики игры в обмен доводами-обоснованиями»<sup>3</sup>. По мнению Брэндома, в односторонне предвзятой и эвристически контрпродуктивной критике, которой логические позитивисты подвергли классиков прагматизма, содержится все же верная мысль о несводимости истины к «гарантированной утверждаемости» или оправданности (*justifiability*) наших идей и убеждений. В основе этой критики лежит представление о различии между тем, что мы думаем, во что верим и чего добиваемся, и реальной действительностью, которая сопротивляется нашим попыткам ее «приручить»<sup>4</sup>. Джеймс определял истину как работоспособность или полезность идеи. Но при оценке любой, даже самой успешной теории, отвечающей такому простому («стереотипно прагматическому», по выражению Брэндома) критерию, может быть спрошено: «*истинно* или ложно?»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Букв.: «знание наших понятий» (*our understanding of our concepts*).

<sup>2</sup> *Brandom R. Making It Explicit*. P. 53.

<sup>3</sup> *Brandom R. Replies // Philosophy and Phenomenological Research*. 1997. Vol. 57. № 1. P. 201.

<sup>4</sup> См.: *Brandom R. Truth and Assertibility // Journal of Philosophy*. 1976. Vol. 73. № 6. P. 146.

<sup>5</sup> См.: *Brandom R. Pragmatism, Phenomenalism, and Truth Talk // Midwest Studies in Philosophy*. 1988. Vol. 12. № 1. P. 76. Эти рассуждения Брэндома об «объективности дискурса», истинностной достоверности и «правильности» (*correctness*) убеждений изобличают в авторе «*Making It Explicit*», как выразился Т. Рокмор, «латентного картезианца». По мнению Рокмора, нео-аналитический прагматизм (в лице Брэндома, Дэвидсона, Решера и др.) – движение «более консервативное», менее революционное, чем прагматизм Пирса, Дьюи и их последователей, отвергнувших *метафизико-реалистическую* эпистемологию (с ее поиском достоверности и объективности) в пользу *эмпирического реализма* (см.: *Rockmore T. On Classical and Neo-Analytic Forms of Pragmatism // Metaphilosophy*. 2005. Vol. 36. № 3. P. 269–270). О «метафизическом реализме» Брэндома см. подробнее: *Rockmore T. Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 2005. P. 130–132; о «контрреволюционных» попытках Брэндома-метафизика «возродить репрезентационализм на новом, прагматистском, фундаменте» см.: *Price H. Naturalism without Mirrors*. N.Y.: Oxford University Press, 2011. P. 308–309; *Idem. Will*

«Мы не вправе приписывать кому-либо каких-либо убеждений, т.е. рассматривать его как субъекта пропозиционально содержательного интенционального состояния (говорить “он убежден, что  $p$ ”), если этот кто-то не принимает в расчет *объективного репрезентационального измерения* содержания данного состояния, если он не сознает, что *просто* иметь убеждение – не то же самое, что иметь *правильное* (correct) убеждение»<sup>1</sup>.

В современной англоязычной философии, отмечает Брэндом, все еще распространено картезианское представление о мышлении как внутреннем ментальном процессе, а убеждениях/верованиях – как некоторых эпизодах или состояниях внутри сознания. *Выражение* (expression) убеждения отождествляется с *сообщением* (report) о соответствующем ментальном состоянии. *Имплицитно* мое убеждение в том, что Кант жил в Кенигсберге, может быть выражено с помощью утвердительного высказывания «Кант жил в Кенигсберге», а *эксплицитно* – с помощью описательного «Я убежден, что Кант жил в Кенигсберге». «Если бы такое описательное высказывание о том, что я думаю, *действительно* являлось сообщением о моем внутреннем состоянии, я бы мог описать свое состояние так же, как описал бы его мой приятель Джон, а именно как состояние *моей* убежденности в чем-то – безотносительно того, истинно данное убеждение или ложно (т.е. я высказался бы о себе и своем внутреннем ментальном состоянии, а не о Канте и его месте проживания). Однако такая возможность закрыта для меня. Сообщая о своей убежденности в том, что Кант жил в Кенигсберге, я *именно* говорю, что Кант жил в Кенигсберге. Я не могу утверждать, что в чем-либо убежден, не ручаясь в достоверности того, о чем я говорю как о содержании своего убеждения, и это будет касаться происходящего в независимой от меня реальности, а не

---

There Be Blood? Brandom, Hume, and the Genealogy of Modals // *Philosophical Topics*. 2008. Vol. 36. № 2. P. 87–97.

<sup>1</sup> *Brandom R. Making It Explicit*. P. 152. Ср.: *Davidson D. Inquiries into Truth and Interpretation*. P. 170 («нельзя иметь убеждения, не допуская возможности заблуждения, а это требует понимания различия между истиной и ошибкой – убеждением истинным и убеждением ложным»). Дэвидсон далее отмечает, что «понятия объективной истины и ошибки с необходимостью раскрываются лишь в контексте интерпретации» (*Ibid.* P. 169), т.е. *лингвистической социальной практики*, уточняет Брэндом (*Making It Explicit*. P. 231–232).

внутри моего сознания»<sup>1</sup>. Иными словами, когда мы говорим, что имеем какое-то убеждение, мы даем понять, что считаем истинным то, в чем мы убеждены. Мы описываем реальность, а не свое ментальное состояние<sup>2</sup>.

Брэндом-инференциалист различает два уровня нормативности. «Можно выделить, с одной стороны, нормативные отношения, связывающие интенциональные состояния между собой. Так, приверженность какой-то идее, которую мы считаем истинной, обязывает нас принять и идею, производную от нее... С другой стороны, интенциональные состояния могут быть связаны нормативными отношениями с состояниями неинтенциональными (*states of affairs that are not intentional*). Существует определенное нормативное *соответствие* (*normative accord*) между убеждением (верованием) и положением дел, которое должно иметь место, чтобы убеждение было истинным, между желанием и положением дел, его удовлетворяющим, между ожиданием и положением дел, оправдывающим ожидание, между приказанием и действиями, ведущими к его исполнению. Нормативные отношения первого типа можно назвать (в широком смысле) *инференциальными*, отношения второго типа – *референциальными*... Моя стратегия заключается в рассмотрении, в первую очередь, нормативности инференциальной, а во вторую – нормативности референциальной: второй в терминах первой»<sup>3</sup>.

Критики Брэндома полагают, что эта попытка соединить референцию с инференцией (фактически, *заменить* референциальные отношения инференциальными<sup>4</sup>) обречена на провал. По мнению Дж. Макдауэла, радикальный инференциализм Селларса – Брэндома «отрывает» субъекта от реальности («опыта») <sup>5</sup>. «Как ни старайтесь, вывести понятие истины из понятия инфе-

---

<sup>1</sup> *Brandom R. Expressing and Attributing Beliefs // Philosophy and Phenomenological Research. 1994. Vol. 54. № 4. P. 906.*

<sup>2</sup> См.: *Ibid.* P. 911 («...я не просто информирую, что *убежден* в чем-то, но сообщаю, что *убежден в чем-то*»).

<sup>3</sup> *Brandom R. Making It Explicit. P. 656.*

<sup>4</sup> «Перевернуть семантику с ног на голову», как выразился один автор (*Crowell S. Phenomenological Immanence, Normativity, and Semantic Externalism // Synthese. 2008. Vol. 160. № 3. P. 338.*)

<sup>5</sup> См.: *McDowell J. Knowledge and the Internal Revisited // Philosophy and Phenomenological Research. 2002. Vol. 64. № 1. P. 99–100; Idem. Motivating Inferentialism: Comments on “Making It Explicit” (Ch. 2) // Pragmatics and Cognition. 2005. Vol. 13. № 1. P. 121–140.* Инференциалистский словарь, возражает

ренции вам не удастся», – убеждены Дж. Фодор и Э. Лепор: «истинно» прецизирует отношение между словом и миром (a word–world relation), а не отношение между словом и словом<sup>1</sup>. «Лингвистический идеализм», по оценке Ю. Хабермаса<sup>2</sup>, Д. Хильдебранда<sup>3</sup> и других авторов<sup>4</sup>, – самое точное из возможных определений философской позиции Брэндома.

Но Брэндом не считает себя идеалистом. «Мои рассуждения о “словах” и лингвистических практиках как будто подводят к мысли о том, что все, что у нас есть, – это слова и различные использования слов. Если *реальность* не принимается нами в расчет, то, спрашивается, на каком основании мы говорим о *значении*?»<sup>5</sup>. Семантический прагматист ответил бы так: «Участие в лингвистической практике – реализация наших дискурсивных возможностей – состоит в употреблении слов и выражений, которые *что-то* обозначают, т.е. говорят о вещах, существующих в мире. Самим этим действием... устанавливается отношение (семантическое) между словом и миром»<sup>6</sup>. Американский философ, однако, дает чрезвычайно широкое толкова-

---

Брэндом, – словарь, с помощью которого мы описываем репрезентационные отношения, – позволяет «лучше понять, что мы *делаем*, когда думаем или говорим о том, что *является предметом* нашего размышления или сообщения (what we are *doing* when we think and talk about what we are thinking and talking about)» (Brandom R. Responses // Pragmatics and Cognition. 2005. Vol. 13. № 1. P. 236). «Даже если один словарь *несводим* к другому, *объяснение* – выражение содержания одного словаря посредством другого – возможно и допустимо» (Ibid.). См. также: Kremer M. Representation or Inference: Must We Choose? Should We? // Reading Brandom. P. 227–246.

<sup>1</sup> Fodor J., Lepore E. Brandom’s Burdens: Compositionality and Inferentialism // Philosophy and Phenomenological Research. 2001. Vol. 63. № 2. С. 480.

<sup>2</sup> Habermas J. From Kant to Hegel: On Robert Brandom’s Pragmatic Philosophy of Language. P. 342.

<sup>3</sup> Hildebrand D. Experience or Language? Choosing Pragmatism’s Central Motive. URL: <http://www.nordprag.org/papers/epc1/Hildebrand.pdf>.

<sup>4</sup> См. об этом: Clausen A. How Can Conceptual Content Be Social and Normative, and at the Same Time, Be Objective? Frankfurt a/Main: Ontos Verlag, 2004. P. 217–223.

<sup>5</sup> Brandom R. Between Saying and Doing. P. 177.

<sup>6</sup> Ibid. Лингвистическим идеалистом, вопреки распространенному мнению, не был и Рорти, полагает Брэндом. Его так называемый «антирепрезентационизм», в сущности, сводится к тривиальному различению экстра- и интра-лингвистических элементов опыта – *каузальных* и *нормативных* зависимостей. «Основанием верования, – говорит Рорти, – может служить лишь другое верование». Этим он хочет сказать, что всякое знание (обоснованное) является выводным, а инференциальные отношения возможны внутри и *только внутри* языка, между различными элементами словаря, точнее, различными его приложениями (different applications of a vocabulary). Внелингвистическая реальность накладывает на пользователей языка исключительно *каузальные*, а не нормативные ограничения. Репрезентационизм же стирает это принципиальное для Рорти различие между каузальными и нормативными отношениями, смешивая «внешнее» (каузацию) с «внутренним» (обоснованием). Однако, поскольку Рорти не отрицал внеязыковой каузальности в принципе, его нельзя считать дискурсивным идеалистом (см.: Brandom R. Perspectives on Pragmatism. P. 122–124, 132).

ние дискурсивности (близкое к толкованию опыта Джеймсом и Дьюи<sup>1</sup>). Дискурсивные практики, как они мыслятся Брэндомом, включают в себя и владение речью, и коммуникативную интеракцию, и многое из того, что составляет актуальное содержание человеческой жизни: привычки и нормы, традиции и регламенты, образцы поведения, даже орудия и предметы материального мира. Практики сами, в определенном смысле, «материальны» (corporeal)<sup>2</sup>. «Нельзя противопоставлять дискурсивную практику *внешней* реальности, как противопоставляют слова вещам, – пишет Брэндом. – Объекты, факты влияют на наши слова и поступки – принимаемые или приписываемые инференциальные, доксистические и практические обязательства – не *извне* дискурсивных практик, а *изнутри* них»<sup>3</sup>; «ничего “вне” дискурсивно-практического не существует»<sup>4</sup>. Такое понимание дискурсивности отнюдь не ведет к лингвистическому идеализму и «потере мира», считает Брэндом<sup>5</sup>. Отвергается лишь представление о вещах как до- или вне-концептуальной реальности – мифология «данного». Аналитический прагматист и гегельянец Брэндом, по замечанию Хабермаса, рисует нам мир логически упорядоченным, «в-себе концептуально структурированным»<sup>6</sup>. «В самом деле, по ту сторону концептуального, в определенном смысле, нет никакой реальности, – соглашается с интерпретацией Хабермаса Брэндом. – Изначально мир представляет собой скопление *фактов*, а не *объектов*<sup>7</sup>... Под “фактом” и “факту-

---

<sup>1</sup> См., например: *Dewey J. Experience and Nature*. L.: George Allen and Unwin Ltd., 1929. P. 8–9.

<sup>2</sup> *Brandom R. Making It Explicit*. P. 332.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 686.

<sup>5</sup> В *широком* смысле, дискурсивная практика далеко не исчерпывается внутрilingвистическими «ходами», она включает в себя также: 1) чувственные восприятия (language-entry moves, в терминологии Селларса); 2) невербальные действия (language-exit moves). Высказывания-ассертивы – суть лингвистические реакции на внелингвистические события (восприятия); невербальные действия – внелингвистические реакции на лингвистические события (высказывания, языковые ходы). Содержание всякого утверждения зависит, во-первых, от содержания других утверждений (внутрilingвистическая зависимость), а во-вторых, от связанных с ним чувственных восприятий и действий (внелингвистическая зависимость). См.: *Brandom R. Responses // Pragmatics and Cognition*. 2005. Vol. 13. № 1. P. 230; *Maher C. The Pittsburgh School of Philosophy: Sellars, McDowell, Brandom*. P. 29.

<sup>6</sup> *Habermas J. From Kant to Hegel: On Robert Brandom's Pragmatic Philosophy of Language*. P. 340.

<sup>7</sup> Ср.: «Мир – целокупность фактов, а не предметов. <...> Происходящее, факт, – существование со-бытий. Со-бытие – связь объектов (предметов, вещей). <...> Знак-предложение составляется так, что его элементы, слова, соотносятся друг с другом определенным образом. Знак-предложение – факт. <...> Выражать смысл способны лишь факты, класс имен этого не может. <...> Только предложение имеет

альным” я понимаю содержание истинных утверждений<sup>1</sup> – не то, что утверждается, а то, что утверждаемо (могло бы, иными словами, утверждаться). Факты связаны между собой инференциальными отношениями (один факт с материальной необходимостью предполагает другой, исключает третий и т.д.), поэтому содержание утверждений (*claimable contents*) *концептуально* артикулируется... Когда-то, до возникновения дискурсивных практик, никто не пользовался словарем понятий (*concepts*), но факты (включая тот факт, что в до-дискурсивное время не было тех, кто пользовался понятиями) существовали всегда. Каузально факты, равно как и понятия, не зависят от человека и его умственной активности... Однако дискурсивная компетенция – умение рассуждать, т.е. формулировать и выражать мысли, а также выводить одно содержание из другого – является строго необходимым условием *понимания* фактов и значения слов»<sup>2</sup>. Инференциальной артикуляции, как разъясняет Брэндом, подлежат *сами факты*, «отношения между вещами», в терминологии Джеймса<sup>3</sup>, а не ментальные состояния или представления о реальности. Если известно, что монета изготовлена из меди, а не какого-то другого металла, она расплавится при температуре 1084°C (это – объективный факт). Если Черри кошка или собака, она не амеба (тоже факт). «Инференциализм... подтверждает истину концептуального реализма, его вывод о том, что объективная реальность сама по себе концептуально артикулирована»<sup>4</sup>.

---

смысл; имя обретает значение лишь в контексте предложения» (*Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Филос. работы. Ч. 1. С. 5, 11, 13). По мнению Д. Нешера, Брэндом, опираясь на идеи «двух Витгенштейнов» – как раннего, так и позднего, – пытается соединить метафизический реализм «Трактата» с феноменализмом «Философских исследований» (см.: *Nesher D.* On Truth and the Representation of Reality: A Collection of Inquiries from a Pragmatist Point of View. Lanham: University Press of America, 2002. P. 343–351).

<sup>1</sup> Ср. с «минимальным эмпиризмом» Макдауэла (*the minimal empiricist conception of the world*): «мир – это вся сумма фактов, где понятие факта глубинным образом связано с понятием пропозиции, отвечающей критерию истинности» (*McGinn M.* McDowell // 12 Modern Philosophers / Ed. by C. Belshaw, G. Kemp. Chichester: Wiley–Blackwell, 2009. P. 222). Подробнее см.: *McDowell J.* Mind and World. P. XI–XIII.

<sup>2</sup> *Brandom R.* Facts, Norms, and Normative Facts: A Reply to Habermas. P. 357.

<sup>3</sup> *James W.* The Meaning of Truth. N.Y.: Longmans, Green, and Co., 1909. P. XIII.

<sup>4</sup> *Brandom R.* Hegelian Pragmatism and Social Emancipation (An interview) // *Constellations*. 2003. Vol. 10. № 4. P. 558. Ср.: «Существует столько же фактов, сколько истинных утверждений... Факты относятся к утверждениям так же, как объекты – к понятиям: имеет место зависимость тех и других от определенного языка или набора языков, которыми мы располагаем» (*Brandom R.* Metaphilosophical Reflections on the Idea of Metaphysics // *Harvard Review of Philosophy*. 2009. Vol. 16. P. 51). О «концепту-

Несовпадение двух «содержаний знания» – того, что *утверждается*, и того, что *утверждаемо*<sup>1</sup>, – обусловлено различием эпистемологических установок: *принятия* и *приписывания* обязательств и выводов. В первом случае мы говорим о пропозициональном содержании мыслей/интенций/высказываний (*что* думается и *что* говорится?), во втором имеем в виду репрезентациональное содержание (*о чем* думается или говорится?): *what is said or thought and what is said or thought about?*<sup>2</sup> Второй вопрос более сложный. Он требует рассмотрения и оценки пропозиционального содержания чьих-то высказываний и мыслей с двух или нескольких перспектив: с перспективы субъекта высказывания (носителя убеждения) и с перспективы тех, кто взаимодействует с ним, приписывая соответствующие убеждения, интенции и высказывания. Ответ на вопрос «о чем?», следовательно, ищется и находится лишь в процессе коммуникации и дискурсивной игры (когда одно утверждение «сталкивается» с другими, интерпретируется различными способами, подтверждается или опровергается)<sup>3</sup>. «Репрезентациональное измерение дискурса отражает тот факт, что концептуальное содержание подлежит не только инференциальной, но и *социальной* артикуляции. Игра в обмен доводами является по своему существу социальной практикой»<sup>4</sup>.

---

альном реализме» Брэндома см.: *Clausen A. How Can Conceptual Content Be Social and Normative, and at the Same Time, Be Objective?* P. 228–230.

<sup>1</sup> Ср. с *ing/ed*-дистинкцией Селларса («*experiencing/experienced*»): *Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind*. P. 53–54, 149. Подробно об этом: *Brandom R. Perspectives on Pragmatism*. P. 125–128; *Idem. A Spirit of Trust*. P. 51–52.

<sup>2</sup> См.: *Brandom R. Reasoning and Representing // Philosophy in Mind*. P. 160.

<sup>3</sup> См.: *Brandom R. Articulating Reasons*. P. 158–159; *Idem. Inferentialism and Some of Its Challenges // Reading Brandom*. P. 168–169; *Idem. Replies // Philosophy and Phenomenological Research*. 1997. Vol. 57. № 1. P. 198–199; *Idem. Reason in Philosophy*. P. 42.

<sup>4</sup> *Brandom R. Articulating Reasons*. P. 163. Ср.: *Brandom R. Reasoning and Representing // Philosophy in Mind*. P. 160 («Социальная артикуляция... показывает, как значение утверждений, терминов и лексем меняется при переходе от одной перспективы к другой: от перспективы носителя убеждения, лица говорящего или пишущего, к перспективе интерпретатора – второго субъекта, *приписывающего* данное убеждение, интенцию или высказывание первому субъекту, интерпретируемому»). Брэндом развивает идеи Дж. Сёрла, который, как известно, различал *пропозициональное содержание* (*what is said*) и *предметную референцию* или «объективность» высказываний (*what is said about*). Вы можете утверждать или верить, что король Франции мудр или глуп, даже если человека, о котором вы говорите, в реальности не существует (Франция уже не монархия). Высказывание «король Франции мудр» (или «глуп») будет тогда иметь пропозициональное содержание, не имея объекта. В терминологии Сёрла, такие высказывания *высказываются о* чем-то или репрезентируют что-то в специфически «интенциональном»,



Как справедливо подметили немецкие комментаторы Брэндома, способ рассуждения, при помощи которого семантический прагматист пытается объяснить, каким образом референция «извлекается» из инференции, представляет собой, фактически, разновидность трансцендентальной аргументации: чтобы мы могли *говорить* о предметах, их свойствах и отношениях (так, как мы это делаем), *должен* существовать объективный мир (каким мы его знаем)<sup>1</sup>. *Необходимо*, чтобы словам соответствовали объекты, а истинным утверждениям – факты; этого требует дискурсивная практика. «Рассуждая о чем-то, делая выводы, выделяя и устраняя противоречия, мы естественным образом представляем себе, что наши слова и то, *о чем* они суть (объекты реальности), связаны репрезентационально»<sup>2</sup>. Но трансцендентальная аргументация, возражают Брэндому его оппоненты-реалисты, не позволяет эпистемологическому субъекту «прорваться» к реальности; она отражает лишь то, как устроено человеческое сознание. Без ответа остается главный вопрос: как мышление и язык, по выражению Х. Патнэма, «пристегиваются» к миру?<sup>3</sup> Не проясняет вопроса и «социальная артикуляция». «Ответственность друг перед другом в дискурсе не является самостоятельным основанием, на котором можно было бы построить производное описание того, как речь и мысль

---

а не в «экстенциональном» смысле (*Searle J. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 16–17*). Брэндом же говорит о двух типах репрезентации: *действительной*, или «успешной», репрезентации (когда единичные термины соответствуют реальным объектам, а истинные высказывания – фактическим «положениям дел») и репрезентации *подразумеваемой* (*purporting*), когда высказывания и термины лишь «претендуют» на соответствие. «Нельзя подразумевать как претензию или намек на репрезентацию подменять успешной репрезентацией, полагая вторую необходимым условием содержательности. Однако, избегая смешения двух смыслов “репрезентирования”, не следует и слишком их разводить. В конце концов, претензия на репрезентацию осмысленна лишь как претензия на *успешную* или *правильную* репрезентацию» (*Brandom R. Making It Explicit. P. 71–72*). Введение понятия «подразумевания» (претензии на репрезентацию) является, как поясняет Брэндом, «одним из способов передачи того, что может быть понято как содержание интенционального состояния, отношения или действия» (*Ibid. P. 73*). Репрезентационизм картезианского типа принимает в расчет лишь успешность репрезентации, в этом его ограниченность, считает Брэндом. Подробнее см.: *Brandom R. Kantian Lessons about Mind, Meaning, and Rationality // Modern Schoolman. 2007. Vol. 84. P. 109–117*.

<sup>1</sup> Об инференциализме Брэндома как «трансцендентальной» разновидности прагматизма см.: *Pihlström S. Brandom on Pragmatism // Cognitio. 2007. Vol. 8. № 2. P. 279–280*. См. также: *Pihlström S. Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View. N.Y.: Humanity Books, 2003*.

<sup>2</sup> *Brandom R. Between Saying and Doing. P. 187*.

<sup>3</sup> См.: *Pohl M., Rosenhagen R., Weber A.M. Realist and Idealist Interpretations of Brandom’s Account of Objectivity // Robert Brandom: Analytic Pragmatist / Ed. by B. Prien, D.P. Schweikard. Frankfurt a/Main: Ontos Verlag, 2008. P. 92–95*.

направлены на реальность. Это не значит... что мы должны просто изменить порядок на обратный. Ответственность перед миром и ответственность друг перед другом должны рассматриваться во взаимосвязи»<sup>1</sup>.

Надо сказать, что понятие «объективности» у Брэндома лишено какого-либо содержательного наполнения, оно *формально* и выполняет в его теоретических построениях служебную роль. Сам философ признает это. «Различие, которое мы проводим между тем, что *считается* правильным, и тем, что действительно – *объективно* – правильно, является общим для всех дискурсивных перспектив, – пишет Брэндом. – Общим не является понимание того, в чем состоит это различие. Оно, следовательно, носит не содержательный, а структурный характер»<sup>2</sup>. Мы знаем, что наши идеи, суждения и оценки часто расходятся с фактами; знание этого («*is-seems distinction*», в терминологии Рорти) составляет часть нашей лингвистической компетенции, как бы «встроено» в наш словарь<sup>3</sup>. «Указанная дистинкция, – комментирует Рорти, – приложима к любому без исключения дискурсу или теории – к физике элементарных частиц точно так же, как к учению Птолемея о кристаллических сферах. Убеждение в том, что количество птолемеевых сфер равняется пятидесяти трем, так же может быть предметом коллективного заблуждения, как и убеждение в том, что нейтроны не имеют электрического заряда. С Брэндомом не по пути философам, озабоченным проблемой “объективной реальности” – объективной в том смысле, в каком можно было бы утверждать, что нейтроны [объективно] реальны, а кристаллические сферы – нет»<sup>4</sup>. По Рорти, всякая языковая игра, или социально-дискурсивная практика, как выразился бы Брэндом, включает «*is-seems дистинкцию*», но «мы не можем выйти за

---

<sup>1</sup> McDowell J. Responses // Reading McDowell: On Mind and World / Ed. by N. Smith. L.: Routledge, 2002. P. 275.

<sup>2</sup> Brandom R. Making It Explicit. P. 600.

<sup>3</sup> См.: Ibid. P. 594–595.

<sup>4</sup> Rorty R. What Do You Do When They Call You a ‘Relativist’? // Philosophy and Phenomenological Research. 1997. Vol. 57. № 1. P. 174.

рамки практик, чтобы “объективно” сравнить их между собой и оценить, насколько они соответствуют реальности *как она есть*»<sup>1</sup>.

Согласно теории Брэндома, существуют три способа подтверждения правомочности утверждений: 1) *выводное* (inferential) обоснование, когда в подтверждение правомочности дискурсивного обязательства приводятся некоторые рациональные аргументы; 2) *переводное* (deferential) обоснование, когда говорящий ссылается на свидетельство или мнение другого лица, предположительно знающего; 3) *непосредственное*, «по умолчанию» (by default) подтверждение, когда правомочность дискурсивного обязательства обеспечивается данными наблюдения, надежность которых достаточно высока и которые облакаются в форму неинференциальных утверждений. В первых двух случаях мы сталкиваемся с проблемой регресса обоснований: утверждения, которые мы делаем в расчете обосновать правомочность своей позиции, сами нуждаются в обосновании, то есть в других утверждениях, и т.д.; что же касается апелляции к чьим-то свидетельствам, то обоснованность этих последних (компетенция субъекта предположительно знающего) может быть, в свою очередь, поставлена под вопрос. Проблема регресса обоснований вроде бы снимается подтверждениями «по умолчанию»<sup>2</sup>. Однако Брэндом показывает, что непосредственные данные наблюдения не могут быть *поняты* неинференциально, вне рассмотрения их связи с другими содержаниями знания (сопутствующими убеждениями, предположениями и верованиями). Все дескриптивные утверждения «приобретают *концептуальную* содержательность – а следовательно, и когнитивную значимость – только благодаря отношениям вывода»<sup>3</sup>. Чтобы *видеть* предмет, различать его форму и цвет (квадратное или круглое? зеленое или красное?), мы должны уже *знать*,

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 175. Гегель, которого Брэндом рассматривает как одного из предшественников прагматизма (и делает это законно, по мнению Рорти) полагал, что «философия если и в состоянии трансцендировать социальные практики эпохи, которой сама принадлежит, чтобы определить, насколько эти практики хороши и разумны, то не иначе как апеллируя к каким-то другим – реальным или воображаемым, будущим или прошлым – практикам» (Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 23). Не существует, по Брэндому, таких норм, которые не были бы *социальными* нормами, т.е. «не имели бы отношения к определенной социальной практике» (ibid.).

<sup>2</sup> См.: McDowell J. *Mind and World*. P. 67.

<sup>3</sup> Brandom R. *Between Saying and Doing*. P. 95.

какими бывают цвета и формы предметов, – располагать соответствующими понятиями («круглого» и «квадратного», «красного» и «зеленого»)¹. Поэтому «все, что оказывается в поле нашего зрения, инференциально (и концептуально) артикулировано»². Физики в ходе экспериментальных исследований наблюдают, в прямом и буквальном смысле, поведение мю-мезонов в особом устройстве – пузырьковой камере; результаты их наблюдений носят неинференциальный характер: они «видят» частицы так же, как мы видим красное или зеленое. Однако неинференциальные данные «прямых» наблюдений имеют инференциальное объяснение и опосредованы известным рядом условий: физики *научаются* видеть мезоны, наблюдая де-факто инверсию пара (и пользуясь специальной аппаратурой)³. *Эмпирическая* содержательность акта высказывания обеспечивается неинференциальной привязкой высказывания к наблюдаемым и описываемым реалиям, а *концептуальная* содержательность – инференциальной артикуляцией⁴ («conceptual contents are inferential roles»⁵). Убеждения (beliefs), не артикулированные инференциально, никакой дискурсивной ценности не представляют: «языковых игр, которые состояли бы исключительно из неинференциальных высказываний-сообщений, просто не существует»⁶.

На целом ряде примеров, взятых из повседневной лингвистической практики, Брэндом доказывает, что референция (репрезентациональное «of», «семантическая направленность на объекты») множеством нитей связана с инференцией. Приведем одно из таких рассуждений. «Высказывания “А –

---

¹ См.: *Brandom R. A Study Guide // Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind. P. 167–168.*

² *Brandom R. Reply to Mark Lance and Rebecca Kukla's "Perception, Language, and the First Person" // Reading Brandom. P. 319.*

³ См.: *Brandom R. Making It Explicit. P. 222–224.* Ср.: *Brandom R. A Study Guide. P. 165–166; Idem. Non-inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Secondary Qualities // Reading McDowell: On Mind and World. P. 96–97.*

⁴ См.: *Brandom R. Making It Explicit. P. 235.*

⁵ *Brandom R. Hegelian Pragmatism and Social Emancipation (An interview) // Constellations. 2003. Vol. 10. № 4. P. 557.*

⁶ *Brandom R. A Study Guide. P. 153.* См. также: *Brandom R. Varieties of Understanding // Reason and Rationality in Natural Science / Ed. by N. Rescher. Lanham: University Press of America, 1985. P. 33–34; Idem. Inference, Expression, and Induction // Philosophical Studies. 1988. Vol. 54. № 2. P. 260–261; Idem. Reason, Expression, and the Philosophical Enterprise // What Is Philosophy? / Ed. by C.P. Ragland, S. Heidt. New Haven: Yale University Press, 2001. P. 83–84.*

собака” и “В – лисица” *не* являются высказываниями несовместимыми, в отличие от высказываний “А – собака” и “А – лисица”. Стало быть, рассматривать высказывание о собаке и высказывание о лисице как [материально] несовместимые<sup>1</sup> – значит рассматривать их как соответствующие (имеющие референцию к) некоторому объекту – *одному и тому же* объекту. То же касается инференциальных следствий (отношений вывода). Из утверждения “А – собака” не выводится “В – млекопитающее”, в то время как “А – млекопитающее” *является* инференциальным следствием первого утверждения. Таким образом, рассматривать два утверждения как высказывания, связанные отношением вывода – значит рассматривать их как соответствующие (имеющие референцию к) *одному и тому же* объекту<sup>2</sup>. Любое высказывание или суждение, нарушающее хотя бы одно из указанных дискурсивных ограничений, будет необоснованным – следовательно, неправомочным. Выражением же знания может считаться лишь правомочное, т.е. обоснованное (justified) утверждение.

Как известно, в современной аналитической философии *знание* чаще всего определяется как *обоснованное истинное убеждение* (justified true belief). Согласно этому определению, *X* знает что *A*, если и только если в совокупности выполняются следующие три условия: (1) *X* считает, что *A*; (2) *A* является истинным; (3) убеждение *X* в том, что имеет место *A*, обосновано. Условие (3) исключает из сферы знания все убеждения, которые оказываются истинными случайно, в силу так называемого «эпистемического везения» (догадки, фантазии, откровения и т.д.). Знание должно быть не просто истинным, но обоснованным, подкрепленным аргументацией. Возможны, с другой стороны, ситуации, когда мы имеем в достаточной степени обоснованные, но ложные убеждения (это случается, например, с научными объяс-

---

<sup>1</sup> Брэндом отличает *материальные* выводы-отношения от *формально-логических*. Простые выводы типа *a*→*b* (например: «лакмусовая бумага краснеет → жидкость является кислотой») обычно рассматриваются как энтимемы, в которых опущена посылка-кондиционал (a1): «если жидкость окрашивает бумагу в красное, она является кислотой». Такой подход, требующий артикуляции всех посылок, отвергается Брэндом как «формалистский» (см.: *Brandom R. Making It Explicit*. P. 97–105).

<sup>2</sup> *Brandom R. Reason in Philosophy*. P. 43–44. См. также: *Brandom R. Kantian Lessons about Mind, Meaning, and Rationality // Modern Schoolman*. 2007. Vol. 84. P. 122–123.

нениями и гипотезами). Не отвечающее условию (2) «оправданное полагание», как иногда переводят термин *justified belief*, не является, с точки зрения аналитического эпистемолога, знанием.

У Брэндома-прагматиста своя, весьма необычная, интерпретация ЛТВ-схемы. В основе ее – понятие дискурсивного обязательства, *принимаемого* (кем-то) и *приписываемого* (кому-то). Признавая субъекта высказывания знающим, мы, во-первых, числим его носителем *убеждения* (приписываем ему обязательство), во-вторых, соглашаемся с *обоснованностью* данного убеждения (правомочностью обязательства), и в-третьих, признаем убеждение *истинным* (принимаем это обязательство сами)<sup>1</sup>. Таким образом, условием истинности чьего-либо мнения или суждения для каждого из участников разговора (игры в обмен доводами) оказывается, по Брэндому, совпадение мнения субъекта высказывания с мнением собеседника – партнера по разговору, интерпретатора и оценщика. «Статусом знания обладают для меня лишь те убеждения [других людей], которые я сам разделяю»<sup>2</sup>. «Вполне обоснованным, но не *истинным*, будет для нас убеждение человека, правомочного утверждать то, что он утверждает в соответствии с правилами дискурсивной игры (когда содержание его утверждения согласуется с другими, предшествующими и в равной степени обоснованными, утверждениями), – обоснованным, но не истинным в силу нашего нежелания разделить данное убеждение и принять его инференциальные следствия. Различие между обоснованностью и истинностью является различием перспективы – между чьи-то дискурсивными обязательствами, правомочность которых мы признаем, но сами не разделяем, и нашими собственными обязательствами. К примеру, я должен считать обоснованным, но не истинным ваше высказывание о том, что перед вами находится какая-то вещь, если я знаю, что вы смотрите в

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. Making It Explicit*. P. 202; *Idem. Articulating Reasons*. P. 118–119, 168; *Idem. Perspectives on Pragmatism*. P. 129; *Idem. Insights and Blindspots of Reliabilism // Monist*. 1998. Vol. 81. № 3. P. 388–389.

<sup>2</sup> *Brandom R. Reason in Philosophy*. P. 158.

зеркало и принимаете за реальную вещь ее отражение»<sup>1</sup>. Различие между истинностью и обоснованностью схватывается лишь в контексте интерпретации и оценки, когда чье-то дискурсивное обязательство ставится под вопрос – интерпретируется и оценивается со стороны. «Социальная перспектива»<sup>2</sup> интерпретатора (scorekeeper) играет определяющую роль в прояснении истины – в решении, является ли чье-то мнение истинным или нет<sup>3</sup>. С субъекта высказывания снимается, фактически, всякая эпистемическая ответственность за содержание утверждения/отрицания: истинность обоснованного убеждения (правомочного дискурсивного обязательства) всегда устанавливается сторонним интерпретатором, собеседником или реципиентом<sup>4</sup>. Брэндом, таким образом, принимает, по определению Макдауэла, «экстерналистскую» установку<sup>5</sup>. Даже сообщения о наблюдаемых фактах (observational reports), как и само наблюдение, «низводятся Брэндомом до слепой реакции на воз-

---

<sup>1</sup> *Brandom R. Asserting // Noûs. 1983. Vol. 17. № 4. P. 645–646. Ср.: McDowell J. Knowledge and the Internal Revisited // Philosophy and Phenomenological Research. 2002. Vol. 64. № 1. P. 99–100.* (Пример с зеркалом некорректен, считает Макдауэл: в подавляющем большинстве случаев наблюдателю не требуется никаких *внешних* (со стороны другого лица, *external*) подтверждений, что он видит именно то, что видит. «...Само представление, которое мы имеем, говорит о присутствии вещи, обнаруживающей себя в представлении» (Op. cit. P. 99). Семантический «экстернализм» Брэндома неприемлем для Макдауэла.)

<sup>2</sup> *Brandom R. Reasoning and Representing // Philosophy in Mind. P. 167.*

<sup>3</sup> См.: *Brandom R. Reply to Bob Hale and Crispin Wright's "Assertibilist Truth and Objective Content: Still Inexplicit?" // Reading Brandom. P. 360–361.* «Итак, статус пропозиции “р”, факт правомочности или неправомочности чье-то высказывания, [согласно Брэндому] всецело зависит от интерпретатора – его оценки содержания высказывания, признания или непризнания его истины... ответа “да” или “нет”, – резюмирует Хабермас. – Решающее значение имеет то, каким речевой акт *представляется* интерпретатору» (*Habermas J. From Kant to Hegel: On Robert Brandom's Pragmatic Philosophy of Language. P. 325*). Этот *феноменалистский* подход Брэндома, по мнению Хабермаса, расходится с его же антиреалистскими аргументами, с постулированием «объективного репрезентационального измерения» дискурса. Американский философ словно балансирует между двумя альтернативными прагматическими стратегиями: реализмом Патнэма и антиреализмом Рорти (*Ibid. P. 331–332*).

<sup>4</sup> Точно так же в политической философии Канта эпистемологическая позиция наблюдателя («зрителя») имеет преимущество в сравнении с позицией действующего лица («актера»). «Идея о превосходстве созерцательного образа жизни происходит из ранней догадки о том, что смысл (или истина) открывается лишь тем, кто отстраняется от действия. ... Лишь зритель занимает позицию, позволяющую видеть целое; актер, будучи частью пьесы, должен играть свою роль, – он участник по определению. Зритель же по своей сути безучастен, поскольку никакая роль ему не назначена. ... Эта позиция [вне игры] – позиция Судьи» (*Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. С. 98–99*). Разница лишь в том, что зритель у Брэндома является, как правило, вместе с тем и актером (если он полноценный участник игры в обмен доводами).

<sup>5</sup> *McDowell J. Reply to Gibson, Byrne, and Brandom // Philosophical Issues. 1996. Vol. 7 (Perception). P. 293.* Теория Брэндома, уточняет Макдауэл в другом месте, предполагает «интериоризацию» обоснования и «экстериоризацию» истины (см.: *McDowell J. The Engaged Intellect. P. 284–285*).

действия, природа которых наблюдателю не известна»<sup>1</sup>. Однако сообщение, возражает Макдауэл, не может рассматриваться как сообщение *о чем-то* (как эмпирически содержательное), если то, о чем сообщается – истинное содержание сообщения – остается за рамками понимания говорящего, недоступно ему. Кроме того, всякий интерпретатор, как участник игры в обмен доводами, де-факто является и *субъектом высказывания* (Брэндом признает это<sup>2</sup>): дискурсивные обязательства, которые он принимает, убеждения, на основании которых интерпретатор выносит суждения относительно истинности чьих-то высказываний, т.е. *приписывает* обязательства кому-то другому, сами, в свою очередь, подлежат чьей-то интерпретации и оценке. Стало быть, мы и здесь имеем дело с регрессом интерпретаций (вернее, атрибуций). Приходится констатировать, что «феноменализм» Брэндома не снимает этой проблемы<sup>3</sup>. Действительно, согласно JTB-схеме, *убеждение X, что A*, должно быть, во-первых, *обоснованным*, и во-вторых, *истинным*. Брэндом, однако, подменяет условие 2 (*A* является истинным) условием 2' (*Y* считает, что *A* является истинным) – отсюда регресс интерпретаций: кто подтвердит, что обоснованное убеждение *Y* (интерпретатора) в том, что обоснованное убеждение *X* истинно, само является истинным? Интерпретатор *Z*?<sup>4</sup>

Как бы то ни было, Брэндом настаивает на нередуцируемости дискурсивной рациональности к *индивидуальному*, лингвистическому и когнитивному, опыту. The game of giving and asking for reasons – игра коллективная:

---

<sup>1</sup> McDowell J. Reply to Gibson, Byrne, and Brandom. P. 294.

<sup>2</sup> См.: Brandom R. Global Anti-Representationalism? // Expressivism, Pragmatism and Representationalism. P. 104.

<sup>3</sup> См.: Laurier D. Pragmatics, Pittsburgh Style // Pragmatics and Cognition. 2005. Vol. 13. № 1. P. 155; Loeffler R. Normative Phenomenalism // European Journal of Philosophy. 2005. Vol. 13. № 1. P. 59; Lauer D. Genuine Normativity, Expressive Bootstrapping, and Normative Phenomenalism // Ethics and Politics. 2009. Vol. 11. № 1. P. 341–342.

<sup>4</sup> См.: Lafont C. Is Objectivity Perspectival? // Habermas and Pragmatism. P. 196–201. Ср. с комментарием М. Барбера: Barber M. The Intentional Spectrum and Intersubjectivity: Phenomenology and the Pittsburgh Neo-Hegelians. Athens: Ohio University Press, 2011. P. 106–107. (Семантический прагматист, рассуждает Барбер, не станет отрицать, что интерпретация, как специфически нормативная и рациональная деятельность, сама открыта для критики – ответной интерпретации. Брэндом как раз и подчеркивает, что предпосылкой *всякой* интерпретации является различие объективного факта (истинного положения дел) и субъективного представления или мнения (принимаемого за истину). Памятуя об этом, интерпретатор должен быть готов к тому, что его *собственное* суждение – в терминологии Брэндома, дискурсивное обязательство, которое он принимает, – кем-то в определенный момент и при определенных условиях может быть признано ложным.)



доводы, reasons, *запрашиваются* (у кого-то кем-то) и *предъявляются* (кем-то кому-то). Это игра, в которую практически невозможно играть в одиночку. Ошибкой Макдауэла и критиков нормативного прагматизма Брэндом считает непризнание данного факта, нежелание «разводить» перспективы субъекта высказывания и интерпретатора. «Для Макдауэла представляет интерес лишь сознание отдельно взятого индивида, которое как-то взаимодействует с реальностью, а не отношение одного индивидуального сознания к другому сознанию, *их* взаимодействие и содружество»<sup>1</sup>. Такой «индивидуализм», нивелирующий различие перспектив дискурсивных агентов, упускает *essentiale* лингвистической практики, которая носит *интер-субъективный, социальный* характер<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Brandom R.* Perception and Rational Constraint: McDowell's "Mind and World" // *Philosophical Issues*. 1996. Vol. 7 (Perception). P. 256.

<sup>2</sup> См.: *Brandom R.* Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1995. Vol. 55. № 4. P. 902–904. Возражения Макдауэла см.: *McDowell J.* Knowledge and the Internal Revisited // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2002. Vol. 64. № 1. P. 105.

### 3.4. Модусы интерпретации

Коренной порок философской традиции, восходящей к Декарту, Брэндом усматривает в абсолютизации индивидуального сознания и недооценке коллективного (социально-дискурсивного) фактора. Развивая идеи критика картезианского «индивидуализма» Ч.С. Пирса (CP 5.264–265), Брэндом показывает, как монологический дискурс во всем, что касается интеллектуальной деятельности субъекта, будь то лицо интерпретирующее или интерпретируемое, паразитирует на диалогическом. Репрезентациональная содержательность («объективная истинность») утверждений субъекта, претендующего на адекватное понимание описываемых реалий и ищущего признания со стороны тех, к кому он обращается, оказывается продуктом интересубъективного взаимодействия, рассмотрения и оценки высказываний с различных позиций: истина выкристаллизовывается в процессе коммуникации<sup>1</sup>. При этом связующей единицей высказываний участников разговора (или рядоположенных текстов) выступает *анафора*<sup>2</sup>, фиксирующая те устойчивые аспекты содержания, которые не изменяются при переходе от одного высказывания или текста к другому. Выражение «Это истинно» рассматривается Брэндом как *местопредложение* (prosentence), которое относится к определяющему его содержание анафорическому antecedенту – например, высказыванию «Снег бел» – так же, как *местоимение* (pronoun) «он» относится к определяющему его содержание анафорическому antecedенту – например, имени «Тарский». Выражение «истинно» (true) служит оператором местопредложений, выра-

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. Making It Explicit*. P. 497.

<sup>2</sup> Под «анафорой» (греч. *anapherein* – «приводить назад, возвращать») в лингвистике и логике понимается замена повторного упоминания какого-либо элемента высказывания другим выражением, как правило, указательным или возвратным местоимением («он», «этот», «такой» и т.п.). Основным признаком анафоры считается отсылочная номинация – анафорическое выражение осуществляет референцию не прямым образом, а через отсылку к референту другого выражения, называемого его antecedентом.

жения «относится» (*refers*) или «указывает» (*denotes*) – операторами местоимений<sup>1</sup>.

Подобно тому как высказывание любого рода, вне выводных отношений с другими высказываниями, не представляет собой семантически значимой лингвистической единицы, *дейксис* (непосредственное указание на предмет) не является значимой единицей вне анафорической связи с другими терминами, употребляемыми в речи. То есть существует «имплицитная зависимость» дейктических механизмов от анафорических<sup>2</sup>. Благодаря анафорической связи такие единичные термины и высказывания, как демонстративы, включаются в инференциальные отношения и приобретают концептуальное содержание, выполняя роль анафорических антецедентов. Без анафоры дейксис «стирался» бы в речи, не оставляя следа<sup>3</sup>. В качестве примера американский философ приводит следующее высказывание (вернее, ряд высказываний, связанных анафорически): «Там что-то мелькнуло. Наверное, *это* животное. Может быть, заяц, а может, *это* какой-то другой зверек». Содержание, которое говорящий пытается выразить, используя демонстративы и индексикалы («там», «это»), не может быть передано «в чистом виде» собеседнику, так как привязано к событию (что-то где-то мелькнуло) и сопряженному с ним мгновенному впечатлению. Само событие уже не повторится, однако оно становится предметом обсуждения; такую возможность обеспечивает

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R.* Making It Explicit. P. 283; *Idem.* From Truth to Semantics: A Path through “Making It Explicit” // *Philosophical Issues.* 1997. Vol. 8. P. 143–146; *Idem.* Reference Explained Away // *Journal of Philosophy.* 1984. Vol. 81. № 9. P. 469–492; *Idem.* Reason in Philosophy. P. 162–165; *Idem.* Expressive vs. Explanatory Deflationism about Truth // *What Is Truth?* / Ed. by R. Schantz. Berlin; N.Y.: De Gruyter, 2002. P. 103–110. Брэндом берет за основу *просентенциальную теорию истины* Д. Гровер, Дж. Кампа и Н. Белнапа, представляющую собой разновидность семантического дефляционизма. Согласно этой теории, предложения, содержащие предикат «истинно», функционируют в языке подобно местоимениям (*pronouns*), заменяющим имена. Например, кто-то говорит: «Брэндом – яркий мыслитель». Другой человек замечает: «Да, это так». Второе высказывание является простым выражением согласия с тем, что было сказано ранее, и эквивалентно утверждению: «То, что он говорит, истинно». Следовательно, было бы ошибкой, полагают разработчики просентенциальной теории, рассматривать подобные утверждения с точки зрения субъектно-предикатной структуры и принимать «истинно» за предикат, выражающий какое-то реальное свойство. «Истинно» – семантически пустое понятие, само по себе ничего не обозначающее (в отличие от таких понятий как «снег», «травя» или «человек»); оно приобретает значение благодаря присоединению к какому-то другому понятию или выражению. См.: *Grover D., Camp J., Belnap N.* A Prosentential Theory of Truth // *Philosophical Studies.* 1975. Vol. 27. P. 73–125.

<sup>2</sup> См.: *Brandom R.* A Spirit of Trust. P. 132; *Idem.* Making It Explicit. P. 465–466.

<sup>3</sup> См.: *Brandom R.* Replies to Commentators // *Philosophical Issues.* 1997. Vol. 8 (Truth). P. 212.

анафора. «Дейктические высказывания повисали бы в воздухе, не играя никакой лингвистической роли и не имея концептуального веса, не будь они связаны анафорическими цепочками с другими выражениями... Сходным образом индексикалы, такие как “здесь” и “сейчас”, употребляются и сохраняют свою дискурсивную функцию единственно в силу того, что содержание, которое с помощью них выражается, воспроизводится всякий раз в повествовании или беседе при помощи лексем, анафорически связанных с ними, – “тогда”, “в том месте”, “в то время” и т.п.»<sup>1</sup>.

Анафора, кроме всего прочего, играет немаловажную роль в коммуникации. Рассмотрим ситуацию, когда к разговору двух собеседников (*A*, *B*) присоединяется третье лицо (*C*), которое подхватывает нить разговора, не имея, однако, ясного представления о его предмете. *A* говорит: «...резко вывернул руль, выехал на встречную полосу и устроил аварию». «Невероятно! – комментирует *B*. – О чем этот парень думал?». *A*: «Понятия не имею. К счастью, никто не пострадал». *B*: «Что ему за это будет?». «Ничего страшного, – вступает в разговор третий собеседник. – Его оштрафуют или лишат прав на несколько месяцев». *C* не знает, о ком идет речь, был ли рассказчик свидетелем происшествия, знаком ли с водителем, совершившим аварию, и т.д. Это и не важно. Анафора позволяет ему участвовать в разговоре так, как если бы он располагал всеми необходимыми сведениями. Говоря «он», *C* имеет в виду того же самого человека, что и рассказчик *A* и его собеседник *B*. «Эта наша способность думать и говорить при отсутствии знания того, о чем мы фактически говорим и думаем (*without knowing what we are talking and thinking about*), является существенно важным аспектом межличностной дискурсивной коммуникации»<sup>2</sup>. Как единица речи, дейксис, утверждает Брэндом, не может существовать без анафоры, в то время как анафора может существовать без дейксиса: автономный *неэмпирический* язык со словарно-лексической структурой, не имеющей дейктической референции, возможен, а

---

<sup>1</sup> *Brandom R.* Expressive vs. Explanatory Deflationism about Truth // What Is Truth? P. 111.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 112.

вот язык без анафоры был бы языком, на котором нельзя было бы разговаривать, то есть вовсе не языком<sup>1</sup>.

Не возражая против того, чтобы его называли, с легкой руки М. Даммита<sup>2</sup>, «семантическим дефляционистом», Брэндом, однако, подчеркивает: «Мой дефляционизм особого рода. Он касается лишь *объяснительной* (explanatory) функции терминов “истинно” и “относится”, но не затрагивает *выразительной* (expressive) функции последних. При правильном их применении, термины “истинно” и “относится” помогают нам *высказать* то, что было бы затруднительно или попросту невозможно высказать как-то иначе; я бы уподобил эти термины классу местоимений, анафорически зависимых от квантификационных антецедентов (quantificational antecedents). В высказываниях типа “Все, что говорил Фреге, истинно” они играют такую же важную роль, как в следующем контрфактическом утверждении: “Если вы склоняетесь к мысли, что некоторые идеи Фреге ложны, вам стоит еще раз продумать свои аргументы”. Метаязык формальной семантики должен располагать лексическими ресурсами с выразительными возможностями (expressive capacities) терминов “истинно” и “относится”. Однако использование этих понятий в *философской*, а не формальной семантике – в *объяснительных*, а не выразительных целях, – проблематично»<sup>3</sup>.

Согласно Брэндому, пропозициональное содержание обязательств, приписываемых субъекту высказывания интерпретатором, может специфици-

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 129.*

<sup>2</sup> См.: *Dummett M. Should Semantics be Deflated? // Reading Brandom. P. 217–220.*

<sup>3</sup> *Brandom R. Reply to Michael Dummett’s “Should Semantics be Deflated?” // Reading Brandom. P. 343.* См. также: *Brandom R. Expressive vs. Explanatory Deflationism about Truth // What Is Truth? P. 110–119; Idem. Global Anti-Representationalism? // Expressivism, Pragmatism and Representationalism. P. 106–107.* Под «выражением» некоторого содержания *рационалистический экспрессивизм* Брэндома, в отличие от художественного экспрессивизма романтиков, акцентировавшего отношение между внутренним чувством, эмоцией или ментальным состоянием и выражающими их внешними жестами, понимает *концептуальное оформление* содержания мыслей и чувств. Брэндом не устает повторять: знанием является только то, что может быть выражено в понятиях и суждениях, – то, что поддается инференциальной артикуляции (см.: *Brandom R. Articulating Reasons. P. 16*). Термины «референция», «истина», «условия истинности» он предлагает рассматривать и использовать как «теоретически вспомогательные» понятия (*Brandom R. Truth and Assertibility // Journal of Philosophy. 1976. Vol. 73. № 6. P. 148*). См. также: *Smith N. Expressivism in Brandom and Taylor // Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides / Ed. by J. Reynolds, J. Chase, J. Williams, E. Mares. L.; N.Y.: Continuum, 2010. P. 145–156.*

цироваться двумя различными способами – в модусе *de dicto* и в модусе *de re*<sup>1</sup>. В первом случае пропозиция (то, что утверждается) понимается и воспроизводится в терминах автора, говорящего или пишущего, второй же способ интерпретации предполагает раскрытие объективного содержания утверждения в терминах уже не субъекта высказывания, а коммуниканта-интерпретатора, соотносящего данное содержание с известными ему фактами (с тем, о чем говорится). «Сама возможность понимания собеседника, рассмотрения и использования его утверждений в качестве инференциальных посылок в рассуждениях, обеспечивается нашей способностью интерпретировать их содержание в *de re*, а не исключительно лишь в *de dicto* модальности»<sup>2</sup>. Возьмем для примера цитату из «Одиссеи» Гомера: «Встала из мрака младая с перстами пурпурными Эос». Только читатель, знакомый с греческой мифологией, сможет понять и верно интерпретировать это поэтическое высказывание. *De dicto* спецификации: «Гомер говорит, что Эос “встала из мрака”», будет соответствовать *de re* спецификация: «...сообщает о наступлении утра» (Эос – богиня зари). Перевод пропозиции в модальность *de re* позволяет преодолеть дискурсивный разрыв между субъектом высказывания и интерпретатором. Благодаря этому переводу мы получаем возможность не только правильно понимать собеседника, но и оценивать его высказывания на истинность или ложность, одновременно решая, принимать или не принимать соответствующие – *замещающие* (substitutional) – дискурсивные обяза-

---

<sup>1</sup> *De re* («о вещах» – *lat.*), *de dicto* («о речи» – *lat.*) – два типа модальности в логике и лингвистике, различие которых восходит к средневековой схоластике. «В классическом понимании различие *de dicto/de re* ... есть различие между приписыванием свойства модальности *пропозиции* (*dictum* – тому, что говорится), например “Возможно, что Сократ бежит”, и приписыванием такого свойства *определенному объекту* (*res*, о котором идет речь), соответственно “Сократ, возможно, бежит”. При понимании *de re* модальности как несводимой к *de dicto* это различие рассматривается как способствующее возрождению аристотелевской доктрины *эссенциализма*, согласно которой некоторые свойства присущи объекту эссенциально, необходимо» (Павилёнис Р. Проблема смысла: Современный логико-философский анализ языка. М.: Мысль, 1983. С. 125–126). Различение модальностей «о вещах» и «о речи» (под тем или иным названием) используется многими современными логиками и лингвистами для решения фундаментальных проблем философии языка. См., например: *Sosa E. Propositional Attitudes De Dicto and De Re // Journal of Philosophy. 1970. Vol. 67. № 21. P. 883–896; Chisholm R. Knowledge and Belief: ‘De Dicto’ and ‘De Re’ // Philosophical Studies. 1976. Vol. 29. P. 1–20; Burge T. Belief De Re // Journal of Philosophy. 1977. Vol. 74. № 6. P. 338–362; Lewis D. Attitudes De Dicto and De Se // Philosophical Review. 1979. Vol. 88. № 4. P. 513–543.*

<sup>2</sup> *Brandom R. Making It Explicit. P. 513.*

тельства<sup>1</sup>. «Взаимное понимание и коммуникация зависят от способности собеседников учитывать две системы отсчета, перемещаться с точки зрения говорящего на точку зрения слушающего и обратно, сохраняя ясное понимание того, какие обязательства принимаются для себя, а какие приписываются партнеру каждым из участников разговора»<sup>2</sup>.

*De dicto* формулировки в составе интерпретаций *de re* выделяются Брэндом особыми знаками – суперскриптными “s” («scare-quotes»<sup>3</sup>). Рассмотрим следующие два высказывания:

*A*: Политические экстремисты устроили массовые беспорядки в городе.

*B*: <sup>s</sup>Политические экстремисты<sup>s</sup> выступили в защиту гражданских прав и свобод.

Второе высказывание можно переформулировать так: «*A* говорит о людях, выступивших в защиту гражданских прав и свобод, что они-де устроили массовые беспорядки в городе, и называет их политическими экстремистами». Scare-quotes здесь указывают на некорректность *de dicto* формулировки, которая, однако, используется интерпретатором (*B*) в *de re* спецификации пропозиционального содержания дискурсивного обязательства собеседника (*A*)<sup>4</sup>.

Субъект высказывания/действия, полностью отдавая себе отчет в том, *что* он говорит или делает, может не понимать (или понимать «ложно», как в примере с королевским шиллингом) то, *о чем* он говорит (*на что* направлено его действие). Прояснение этого является целью *de re* интерпретации<sup>5</sup>. Интерпретатор (наблюдатель и критик, выносящий вердикт «истинно» или «ложно») оказывается всегда в преимущественной позиции: он видит и знает существенно больше, нежели те, чьи высказывания, интенции и поступки ин-

---

<sup>1</sup> См.: Ibid. P. 514–517. В другом месте Брэндом подчеркивает, что выбор модальности описания – *de dicto* или *de re* – зависит от *прагматических* («в самом вульгарном смысле этого слова») факторов: «целей, потребностей и намерений интерпретатора» (*Brandom R. Tales of the Mighty Dead*. P. 106).

<sup>2</sup> *Brandom R. Making It Explicit*. P. 590.

<sup>3</sup> Англ. «*to scare*» – пугать, внушать страх.

<sup>4</sup> См.: *Brandom R. Making It Explicit*. P. 545–546.

<sup>5</sup> См.: *Brandom R. Inferentialism and Some of Its Challenges // Reading Brandom*. P. 172–173. Перевод предложения из *de dicto* модальности в модальность *de re* можно записать так: (1) *S* убежден, что *a* есть *f*; (2) *a* = *b*; (3) *S* убежден относительно *b*, что оно есть *f*.

терпретируются и оцениваются. Отличительный признак *de re* описаний – «репрезентациональные» обороты и словоформы: «about» (англ. «о»), «represents» (англ. «представляет», «репрезентирует»), «of» (выражение предложного падежа в словосочетаниях типа «*thinking of ...*», «*talking of ...*», «*dreaming of ...*»). Предлоги «of» и «about» Брандом называет «интенциональными тропами»<sup>1</sup>; они «выражают интенциональную направленность наших мыслей и слов»<sup>2</sup> и помогают отделить обязательства *приписываемые* от *принимаемых*<sup>3</sup>.

Любая интерпретация (или высказывание, которое содержит отсылку к другому высказыванию) состоит, следовательно, из двух частей: дискурсивного обязательства, приписываемого интерпретируемому субъекту (атрибутивной части), и дискурсивного обязательства, принимаемого интерпретирующим субъектом (ассертативной части). Первая часть включает пропозициональное «что» утверждения, специфицируемое в модальности *de dicto*<sup>4</sup>, т.е. высказывание, которое интерпретируемый, по мнению интерпретатора, должен был бы признать в качестве адекватного выражения своего дискурсивного обязательства. Вторая часть включает репрезентациональное «о чем» утверждения, специфицируемое в модальности *de re*, т.е. высказывание, отражающее мнение самого интерпретатора, его представление о предмете, которое может не совпадать с представлением субъекта интерпретируемого (того, кому дискурсивное обязательство приписывается)<sup>5</sup>. «Когда я говорю: “Кант думал о старике Лампе, верой и правдой служившем ему многие годы, что он шпионит за ним”, – я даю понять, что утверждение “верой и правдой служивший” является частью высказывания, которое принадлежит *мне* и за которое, следовательно, несу ответственность я сам, а не частью высказывания или убеждения, которое я *приписываю* кому-то (в данном случае Кан-

---

<sup>1</sup> *Brandom R.* Articulating Reasons. P. 20.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 169.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 183.

<sup>4</sup> Интерпретация в *de dicto* модальности позволяет «взглянуть на мир глазами другого» (*Brandom R.* Facts, Norms, and Normative Facts: A Reply to Habermas // *European Journal of Philosophy*. 2000. Vol. 8. № 3. P. 362). См.: *Brandom R.* A Spirit of Trust. P. 308–309.

<sup>5</sup> Ср. с различием *атрибутивного* и *референциального* употребления дескрипций К. Доннеланом: *Donnellan K.* Reference and Definite Descriptions // *Philosophical Review*. 1966. Vol. 75. № 3. P. 281–304.



ту)»<sup>1</sup>. Маркирующие указанное различие перспектив репрезентациональные обороты («about», «of», «represents») обеспечивают возможность коммуникации и развития дискурса.

Как и положено семантическому дефляционисту, ничего определенного о референции и референциальных отношениях Брэндом не говорит. «Вместо этого он рассуждает о *словаре* (референциальном) и возможностях его использования, – не об *отношении* референции, а о том, как мы употребляем *понятия* определенного рода: “соответствует”, “отражает”, “относится”»<sup>2</sup>. В действительности его «интересует лишь то, что касается языка и мышления, а вовсе не какие-то внелингвистические реалии»<sup>3</sup>. *Истина и референция* для него – «философские фикции»<sup>4</sup>. Никаких определенных метафизических претензий, по мнению Рорти, у Брэндома-дефляциониста нет. «Он вводит понятие объективности не для того, чтобы дать описание отношения между словами, нами употребляемыми, и предметами; под объективностью Брэндом понимает нечто совершенно другое, а именно то, что он называет “структурной характеристикой дискурсивной интерсубъективности”. Отвергая, вслед за Куайном и Дэвидсоном, дихотомию языка и реальности, а также схемы–содержания, Брэндом отказывается признавать, что лучшее понимание отношения между словом и миром поможет нам в прояснении наших концептов, или же в определении того, какие представления более, а какие менее осмысленны, или же в совершенствовании наших социальных практик в том или ином направлении. Во времена Фреге и Рассела философы языка еще верили, что это возможно... Но Брэндом не питает на этот счет иллюзий»<sup>5</sup>. Не касаясь проблемы “a word–world relation”, оставляя ее «метафизикам», Брэндом предлагает задуматься о том, что отличает человека – разумное животное, владеющее языком – от других существ, лишенных этой способности.

---

<sup>1</sup> *Brandom R. Global Anti-Representationalism? // Expressivism, Pragmatism and Representationalism. P. 104.*

<sup>2</sup> *Price H. One Cheer for Representationalism? // The Philosophy of Richard Rorty. P. 277.*

<sup>3</sup> *Ibid. P. 281.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 282.*

<sup>5</sup> *Rorty R. Reply to Huw Price // The Philosophy of Richard Rorty. P. 290–291.*

«Почему вместо рассуждения о том, как наш язык соотносится с реальностью, мы должны, как советует Брэндом, говорить о доксистических обязательствах или статусах? Брэндом мог бы ответить просто: “Если вы откажетесь от метафизических спекуляций по поводу “соответствия” (reference) слов предметам в пользу прагматистского рассмотрения преимуществ употребления терминов вроде “соответствует” (refers), вы столкнетесь с гораздо меньшими философскими трудностями и неразрешимыми противоречиями”»<sup>1</sup>. Ответ на вопрос, *почему* мы рассуждаем об атомах, звездах и Боге (какая от этого польза нам, разумным социальным животным), важнее ответа на вопрос, *существуют ли* боги, физические частицы или галактики<sup>2</sup>.

De re и de dicto интерпретации, как показывает Брэндом, могут применяться в самых разных дискурсивных контекстах, в том числе в исторических и историко-философских повествованиях. Двум интерпретативным стратегиям соответствуют два метода (или «жанра», в терминологии Рорти) историографии – методы *рациональной* и *исторической* реконструкции. В англоязычной традиции преобладает установка de re – рационально-реконструктивной интерпретации и оценки философских концепций прошлого в терминах более поздней (современной исследователю) философии. Такие исторические исследования позволяют ответить на главный, с точки зрения рационального реконструктора-интерпретатора, вопрос: являются ли рассматриваемые суждения истинными или ложными, и в чем состоит действительное содержание обязательств, приписываемых историком мыслителю прошлого. В отличие от de re реконструкций, de dicto интерпретации предполагают более углубленное и беспристрастное изучение материала, «вчитывание» в текст. Исследователи, работающие в этом жанре, стараются «описывать предшественников в их собственных терминах», представляя их

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 291.

<sup>2</sup> См.: Rorty R. Philosophy as Cultural Politics. P. 14–16.

заблуждения и ошибки (в контексте эпохи и с учетом всех исторических обстоятельств) менее случайными и абсурдными<sup>1</sup>.

Как историк философии, Брэндом отдает предпочтение жанру рационально-реконструктивной интерпретации. Он сравнивает *de re* реконструкцию с джазовым стилем *бибоп*. Этот стиль исполнения характеризуется сложными темповыми импровизациями и основывается на обыгрывании аккордов (в отличие от последовательной разработки какой-то одной, заданной композитором музыкальной темы). «Простому воспроизводству знакомой мелодии, словно ускользающей в бибоповских вариациях, соответствует *de dicto* спецификация концептуального содержания текста. Но лучше узнать и прочувствовать мелодию чаще всего помогают нам именно эти интерпретативные вариации, иногда достаточно радикальные и смелые, – *de re* описания, состоящие в реконтекстуализации концептуального содержания исследуемого материала»<sup>2</sup>.

Даже на уровне терминологии, используемой Брэндомом в теоретических разделах его историко-философских очерков, посвященных Канту, Гегелю и прагматистам, легко прослеживается влияние «номиналиста» Рорти. Задачу историка Брэндом, как и Рорти, видит не в постижении изначального – аутентичного – смысла литературных, философских или исторических памятников, а в «реконтекстуализации» и «переописании» текстов, «разыгрывании одних конечных словарей против других»<sup>3</sup>. Это разыгрывание, как утверждал Рорти, является смыслом деятельности, называемой *критикой*, а именно «перемещением книг из одного контекста в другой, – одних книг в контекст других книг... Критика того или иного конечного словаря может осуществляться лишь изнутри другого конечного словаря; ответом на переписание может быть только пере-переписание»<sup>4</sup>. Рорти, к примеру, «перео-

---

<sup>1</sup> См.: *Rorty R.* Историография философии: четыре жанра. С. 49–64.

<sup>2</sup> *Brandom R.* Tales of the Mighty Dead. P. 117. См.: *Wretzel J.* Brandom and Gadamer on the Hermeneutical (II)legitimacy of Rational Reconstruction // *International Journal of Philosophical Studies*. 2013. Vol. 21. № 5. P. 735–754.

<sup>3</sup> *Rorty R.* Contingency, Irony, and Solidarity. P. 78.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 80.

писывает» Гегеля, Ницше и Дарвина так, что они оказываются предтечами прагматистов. Брэндом схожим образом поступает с немецкой классикой. Он деонтологизирует Гегеля, «подгоняя» его под проблематику и канон логико-лингвистической философии второй половины XX века<sup>1</sup>. Чтобы доказать актуальность Гегеля для современной мысли, Брэндом прибегает к самым разным «реконтекстуалистским» приемам. Так, в 2008 г. в одном из американских журналов была опубликована его полушуточная рецензия на «Феноменологию духа» – «новую книгу малоизвестного в англоязычной университетской среде философа из Йены». Автор книги, пишет Брэндом, «глубоко проанализировал и оригинально переосмыслил» идеи ряда широко обсуждаемых, но почему-то не названных им европейских и американских мыслителей («рецензент» уточняет: это Витгенштейн, Куайн, Кун, Фуко, Хабермас). Проявив незаурядную интеллектуальную смелость и теоретическую изобретательность, «мистер Гегель» развил на этом материале собственную концепцию, придав ей форму «систематического метанарратива». В заключение очерка Брэндом выражает надежду, что книга, несмотря на ее тяжелый язык, «пугающую архаичность и громоздкость», будет встречена благосклонно читающей публикой по обе стороны океана<sup>2</sup>.

Итак, по мнению Брэндома, единственным способом, позволяющим раскрыть объективное «репрезентациональное» содержание чьих-либо утверждений, включая суждения мыслителей прошлого, является рациональная (*de re*) реконструкция. Почему так? Аналитический прагматист на этот вопрос может дать только один и, разумеется, неприемлемый с точки зрения его оппонентов ответ: со стороны виднее. «Сам по себе аргумент Брэндома, который зиждется на анализе перспектив субъекта высказывания и интерпретатора и прояснении того, в чем состоит различие указанных перспектив, едва ли приближает нас к удовлетворительному решению проблемы объектив-

---

<sup>1</sup> См.: Robert Brandom: *Analytic Pragmatist* / Ed. by B. Prien, D.P. Schweikard. Frankfurt a/Main: Ontos Verlag, 2008. P. 111; *Redding P.* *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. P. 15; *Weiss B., Wanderer J.* Introduction // *Reading Brandom*. P. 2.

<sup>2</sup> См.: *Brandom R.* Georg Hegel's "Phenomenology of Spirit" // *Topoi*. 2008. Vol. 27. № 1-2. P. 161–164.

ности, – пишет Хабермас<sup>1</sup>. – Оценка интерпретатора (“более знающего”) может, в свою очередь, оказаться ложной; *никто*, как известно, не застрахован от ошибок. Ни одна дискурсивная перспектива, даже если она отражает мнение всего лингвистического сообщества, не дает привилегированного доступа к истине»<sup>2</sup>. С последним утверждением Брэндом спорить не стал бы: *consensus hominum* для него, как для всякого фаллибилиста и критика предрассудков, – слишком шаткое и ненадежное основание знания. Поэтому релятивистской дихотомии «я–мы» – различению индивидуального и коллективного мнений – он противопоставляет дихотомию «я–ты» – различение перспективы субъекта высказывания и перспективы интерпретатора<sup>3</sup>. Социоэтноцентризм рортианского толка сводит дискурсивную объективность к соглашению членов коммьюнити, а все, что расходится с ним, квалифицирует как интеллектуальный эксцесс. Брэндом же допускает возможность и *коллективного* заблуждения<sup>4</sup>. Искомая объективная правильность (*objective correctness*) на лингвистическом уровне обнаруживает себя в тех спецификациях пропозиций, которые указывают на предметы и факты (предъявляя ответ на вопрос «о чем?»), т.е. в *de re* интерпретациях<sup>5</sup>. Несовпадение между тем, как

---

<sup>1</sup> Ср.: Grönert P. Brandom's Solution of the Objectivity Problem // *Pragmatics and Cognition*. 2005. Vol. 13. № 1. P. 161–175.

<sup>2</sup> Habermas J. From Kant to Hegel: On Robert Brandom's Pragmatic Philosophy of Language. P. 334. Теоретически, любая интерпретация может быть «снята» последующей, предположительно более «объективной» интерпретацией: тогда первоначальный интерпретатор (*attributor* – тот, кто *приписывает* дискурсивное обязательство) станет интерпретируемым (*addressee*), и этой череде сменяющих друг друга оценок-интерпретаций (*attributions*) не будет конца (см.: Baynes K. “Gadamerian Platitudes” and Rational Interpretations // *Philosophy and Social Criticism*. 2007. Vol. 33. № 1. P. 79). In ultimo инференциализм Брэндома сводится к констатации того тривиального факта, что «представляемое (репрезентируемое) одним участником разговора слишком часто расходится с представляемым (репрезентируемым) другим участником разговора» (Rosenkranz S. Robert Brandom's “Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism” // *Philosophical Quarterly*. 2002. Vol. 52. № 206. P. 125).

<sup>3</sup> Фактически, коллективное мнение представляет собой разновидность мнения индивидуального – это мнение *коллективного индивида*, подчеркивает Брэндом. От индивидуального коллективное отличается лишь уровнем «интериоризации» знания (см.: Brandom R. Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1995. Vol. 55. № 4. P. 906).

<sup>4</sup> «Интерпретативные практики (*practices of scorekeeping*), как показано у Брэндома, не ограничены ни временными, ни концептуальными рамками. Любое положение, считающееся истинным, может быть поставлено под вопрос и оспорено (при достаточных основаниях) любым из участников коммуникации. Это касается и убеждений, разделяемых всеми членами сообщества» (Esfeld M. Robert Brandom's “Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment” // *Erkenntnis*. 1999. Vol. 51. № 2-3. P. 343). См. также: Esfeld M. How a Social Theory of Meaning Can Be Connected with Realism // *Facta Philosophica*. 2001. Vol. 4. P. 117–118; Stout J. Democracy and Tradition. P. 277.

<sup>5</sup> См.: Brandom R. Making It Explicit. P. 593–595.

вещи представляются или вос-*принимаются* кем-то из участников разговора, и тем, каковы они есть в действительности (how things *are* and how they are *taken to be*), «встроено», по выражению Брэндома, в социально-инференциальную артикуляцию понятий и доводов, которые мы задействуем в разговоре. Имея дело с дискурсивными обязательствами, *приписываемыми* другим, оценивая или интерпретируя чьи-то высказывания, мы всякий раз наталкиваемся на это несовпадение<sup>1</sup>. Из двух или нескольких перспектив нам приходится выбирать одну, «единственно верную» – ту, что положит конец конфликту интерпретаций (как нам хотелось бы думать). «...Понятия объективной истины и ошибки, – цитирует Брэндом Дэвидсона, – с необходимостью раскрываются в контексте интерпретации. Различие между предложением, считающимся истинным, и предложением, являющимся фактически истинным, чрезвычайно важно для существования межличностной системы общения... Нельзя иметь убеждения, не допуская возможности заблуждения, а это требует понимания различия между истиной и ошибкой – убеждением истинным и убеждением ложным. Но это различие... обнаруживается единственно в контексте интерпретации, которая приводит к идее объективной, публичной истины»<sup>2</sup>. То, что Дэвидсон называет *интерпретацией*, а Брэндом

---

<sup>1</sup> См.: Ibid. P. 597. Хотя Брэндом и подчеркивает, что феноменалистическая установка «esse est percipi», которую он принимает (см.: *Brandom R. Pragmatism, Phenomenalism, and Truth Talk // Midwest Studies in Philosophy. 1988. Vol. 12. P. 80*), ведет к смещению исследовательского интереса с *репрезентированного* (represented), т.е. объектов и фактов, на *репрезентирование* (representings), т.е. субъективные восприятия и представления, он все же проводит эпистемологическое различие между тем, что мы *принимаем* за истину, и *действительной* истиной (*Brandom R. Making It Explicit. P. 627*). «Согласно Брэндому, правильность интерпретации и соответствующей нормативной установки определяется тем, что *является* истиной, а не тем, что лишь *принимается* за таковую. Можно ли, однако, считать такую позицию феноменализмом? Едва ли» (*Esfeld M. Robert Brandom's "Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment" // Erkenntnis. 1999. Vol. 51. № 2-3. P. 343*). См. также: *Clausen A. How Can Conceptual Content Be Social and Normative, and at the Same Time, Be Objective? P. 192–193; Grönert P. Brandom's Solution of the Objectivity Problem // Pragmatics and Cognition. 2005. Vol. 13. № 1. P. 162; Бэксхёрст Д. Формирование разума / Пер. с англ. Е. Труфановой; ред. и предисл. В. Лекторского. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014. С. 234–235.*

<sup>2</sup> *Davidson D. Inquiries into Truth and Interpretation. P. 169–170.* Хабермас хотя и заявляет о том, что ни одна дискурсивная перспектива не дает «привилегированного доступа» к объективной реальности (см. цитату выше), фактически сводит истину к соглашению, достигнутому в эпистемически идеальных условиях неискаженной коммуникации. Он допускает, что различие между тем, что *считается* правильным, и тем, что *является* таковым, может быть, в конце концов (в идеальных условиях), снято. Семантический «экстерналист» Брэндом отвергает такую возможность (см.: *Schapp K. Communication and Content: Circumstances and Consequences of the Habermas-Brandom Debate // International Journal of Philosophical Studies. 2003. Vol. 11. № 1. P. 56–57*).

– *discursive scorekeeping*, представляет собой «практическую деятельность, в ходе которой утверждения одного собеседника (“предложения, считающиеся истинными”) сверяются и сопоставляются с утверждениями (“считающимися истинными”) другого собеседника, а именно интерпретатора, приписывающего дискурсивные обязательства субъекту высказывания»<sup>1</sup>, – с целью нахождения, точного выражения и закрепления объективной истины. Объективность, таким образом, «выводится» из межличностных отношений, контекста «я–ты».

Однако, по мнению Хабермаса, социально-дискурсивная практика, которую Брэндом рассматривает как «игру в обмен доводами», в действительности не имеет ничего общего с интересубъективностью, так как не предполагает *взаимодействия* субъекта высказывания с интерпретатором, их непосредственной коммуникации. Брэндом, скорее, описывает отношение «я–он/она» (между первым и третьим действующими лицами), а не отношение «я–ты», которое связывало бы двух собеседников-коммуникантов (первое и второе лицо). Интерпретатору здесь отводится роль стороннего слушателя и наблюдателя, не находящегося в интерактивном контакте с субъектом высказывания или действия, никак напрямую не реагирующего – в режиме коммуникации, а не заочного комментария или оценки – на чьи-то слова и поступки, никогда не имеющего (и не ищущего) возможности «“встретиться” с собеседником в интересубъективном признании притязаний на значимость»<sup>2</sup> (хотя, что существенно для Брэндома, последнее слово остается всегда за интерпретатором). «Но ведь смысл лингвистической коммуникации (*Verständigung*) вовсе не в том, чтобы участники попросту *информировали* друг друга о своих представлениях и намерениях... Они не только хотят, чтобы их правильно *понимали* (приписывали определенные убеждения), но ищут *взаимного* понимания и соглашения (*sich verständigen*)»<sup>3</sup>. Для каждого *Я*, участвующего

---

<sup>1</sup> *Brandom R.* Making It Explicit. P. 599.

<sup>2</sup> *Habermas J.* Between Naturalism and Religion. Cambridge: Polity Press, 2008. P. 74.

<sup>3</sup> *Habermas J.* From Kant to Hegel: On Robert Brandom's Pragmatic Philosophy of Language. P. 346. Ср.: *Kukla R., Lance M.* 'Yo!' and 'Lo!': The Pragmatic Topography of the Space of Reasons. P. 166–167;

щего в «обмене доводами», *взаимным* может быть только понимание между «мною» и «тобой» (или «вами»), т.е. первым и вторым лицом, но не между первым лицом – «мною» – и третьим лицом – «им» (или «ими»). Игра в обмен доводами – дискурсивная интеракция – немыслима вне отношения «я–ты». Гипостазируя (без оснований, по мнению Хабермаса) перспективу интерпретатора, Брэндом «выводит из игры» того самого персонажа, которого числит *главным* игроком<sup>1</sup>.

В ответ на критику, развернутую Хабермасом, Макдауэлом и некоторыми другими авторами, Брэндом приводит следующие аргументы и пояснения. Во-первых, общие цели, ценности, коллективные убеждения и проекты – «мы-интенции» социальных агентов, в терминологии Селларса – могут интерпретироваться (специфицироваться) разными членами лингвистического сообщества совершенно по-разному, оставаясь, тем не менее, *общими* в полном смысле этого слова. «Взаимного понимания», о котором говорит Хабермас, вовсе не требуется для сохранения и подтверждения мы-интенций. Необходимым условием продуктивной коммуникации является *разномыслие* (а не единомыслие); ничто не обязывает коммуникантов совершать одни и те же ходы, вкладывать одни и те же значения или смыслы в высказывания. «Коммуникативное взаимодействие напоминает скорее движение балетных танцоров, исполняющих номер, чем солдат на плацу, марширующих строем. Танцоры синхронно меняют позиции и перемещаются по паркету, однако не повторяют движений друг друга (один из партнеров должен вести, другой соглашается быть ведомым, один ступает вперед или смещается вправо – дру-

---

*McDowell J.* Knowledge and the Internal Revisited // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2002. Vol. 64. № 1. P. 105 (как отмечает Макдауэл, дискурсивные субъекты у Брэндома, фактически, «только следят друг за другом», не вступая в коммуникацию). См. также: *Habermas J.* Truth and Justification. P. 127–130; *Prien B.* Robert Brandom on Communication, Reference, and Objectivity // *International Journal of Philosophical Studies*. 2011. Vol. 18. № 3. P. 435–449.

<sup>1</sup> См.: *Hendley S.* From the Second to the Third Person and Back Again: Habermas and Brandom on Discursive Practice // *Journal of Philosophical Research*. 2005. Vol. 30. P. 180–183. Ср. с аргументацией Макдауэла: *McDowell J.* The Engaged Intellect. P. 148–149 (всякое понимание, не говоря о взаимном, между *мною* и *тобой* возможно лишь при условии, что *мы* говорим на одном языке; то, что объединяет меня и тебя – *наш* общий язык; другие – все, кто нас понимает и может быть понят нами – говорят на этом же языке; следовательно, отношению «я–ты», связывающему меня как субъекта высказывания и тебя как моего собеседника и интерпретатора, необходимо предположено отношение «я–мы», связывающее всех членов лингвистического сообщества).



гой отступает или движется влево и т.д.). Именно это “несовпадение” и позволяет им танцевать, оно *образует* танец»<sup>1</sup>. Как бы то ни было, «третье лицо» – интерпретатор, свидетель, *tertius interveniens*<sup>2</sup> – всегда присутствует в дискурсивной игре, объединяющей двух или нескольких собеседников. К нему, как к посреднику и гипотетическому арбитру, апеллируют субъекты коммуникации, его перспективу – *внешнюю, объективную, «идеальную»* – примеряют они всякий раз, когда высказываются *от своего* имени. Фигура интерпретатора, будь то реальное или воображаемое лицо, индивид или группа (аудитория), выступает связующим элементом, своего рода средним термином, в структуре «я–ты» отношения<sup>3</sup>.

С мнением же Хабермаса, что целью лингвистической коммуникации является достижение взаимного понимания<sup>4</sup>, Брэндом не соглашается категорически. «Не то чтобы я полагал, что язык служит чему-то другому; правильнее будет сказать, что у лингвистической практики нет какой-то одной определяющей цели, *raison d'être*»<sup>5</sup>. Язык не является ни средством выражения и трансляции мыслей, обретаемых в некоем *до-* или *нелингвистическом* качестве (как считал Дж. Локк), ни специфическим инструментом приспособления к среде обитания, инструментом социобиологической репродукции или кооперации, – хотя он и может служить указанным целям. Даже если теория эволюции и объясняет *возникновение* языка, дает верное представление о развитии человека как рода – трансформации гоминида в дискурсивное существо, – само по себе это решающее событие человеческой (пред)истории отмечает как irrelevantные любые объяснительные модели, будь то научные или философские, утверждающие нечто положительное о *целях*, для ко-

---

<sup>1</sup> *Brandom R.* Facts, Norms, and Normative Facts: A Reply to Habermas. P. 363.

<sup>2</sup> «Третейский судья» (*лат.*).

<sup>3</sup> См.: *Strydom P.* Intersubjectivity – Interactionist or Discursive? Reflections on Habermas' Critique of Brandom // *Philosophy and Social Criticism*. 2006. Vol. 32. № 2. P. 164.

<sup>4</sup> См.: *Habermas J.* The Theory of Communicative Action. Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society. Boston: Beacon Press, 1984. P. 287–288.

<sup>5</sup> *Brandom R.* Facts, Norms, and Normative Facts: A Reply to Habermas. P. 363. Стоит заметить, что Хабермас говорит о *коммуникации* (как способе или средстве достижения взаимного понимания), а не *языке*. Понятия «коммуникация», «лингвистическая практика», «дискурсивность», «язык», как легко убедиться, синонимичны для Брэндома, – но не для Хабермаса.

торых язык, якобы, служит *средством*. «Взаимное понимание *возможно* благодаря языку, однако считать его целью лингвистической практики мы не вправе. Язык делает нас такими, какие мы есть; дискурсивность – часть нашей природы, фундаментальное свойство нас как разумных существ. Стало быть, спрашивать, для чего язык существует, так же бессмысленно, как задаваться вопросом, почему мы такие, а не другие»<sup>1</sup>. Саму лингвистическую коммуникацию Брэндом понимает иначе, чем Хабермас. Как отмечает Дж. Вандерер, «я–ты» отношение в интерпретации Брэндома не только не сводится к прямой интеракции субъекта высказывания и интерпретатора (реципиента), но в ряде случаев даже исключает последнюю. Интерпретация акта высказывания *как таковая* (положительная или отрицательная, т.е. признание или непризнание истины утверждения) служит «ответом» второго (а по сути, третьего) лица, интерпретатора, вступающего в *одностороннее* отношение с первым лицом, говорящим, – ответом на реплики и высказывания, часто не ему адресованные. Субъект высказывания, кроме того, не имеет возможности *отреагировать на реакцию собеседника, ответить на ответ*:

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 364. К «инструментальному прагматизму», по мнению Брэндома, склоняется (независимо от Хабермаса) и Рорти. В книге «Случайность, ирония и солидарность» он говорит о словарях как *орудиях*, которые подходят для решения одних и не подходят для решения других задач; ценность словаря определяется тем, насколько он соответствует цели или задаче, которую мы преследуем. Забивать гвозди удобнее молотком, а не каким-то другим инструментом, но это не значит, что молоток *просто как инструмент* лучше или нужнее гаечного ключа, отвертки или стамески. Точно так же словарь, которым мы пользуемся, не может быть лучше или ценнее других словарей просто как инструмент, *как словарь* (см.: *Brandom R. Perspectives on Pragmatism*. P. 135). Такой инструментально-прагматистский подход, при всей его привлекательности (особенно в версии Рорти), имеет, как представляется Брэндо-му, существенные недостатки. Если в *нелингвистической* практике применению инструмента предшествует постановка задачи (определение цели, для которой инструмент производится или осваивается, которая *обуславливает необходимость* его применения), то с практикой лингвистической дело обстоит совершенно иначе. Задачи и цели, которым вроде бы «служит» словарь, никогда не даны нам заранее, принятие их не предвещает использования языка. Вне дискурсивной практики наши экзистенциальные цели-задачи не могут быть даже помыслены (Ibid. P. 77–80; см. также: *Brandom R. Responses to Pippin, Macbeth and Haugeland // European Journal of Philosophy*. 2005. Vol. 13. № 3. P. 439–440). Характерно, что Рорти отдает себе в этом отчет, когда говорит, что новые словари открывают и новые цели. «Всякий новоизобретенный словарь, – пишет он, – делает нечто такое, что не могло появиться до тех пор, пока не развился определенный набор описаний, производству которых он служит» (*Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity*. P. 13). Однако, в любом случае, словари описания должны *оцениваться* как инструменты, полагал Рорти (насколько словарь полезен? удобен ли «в обращении»? помогает ли «справляться» с реальностью?). Настаивая на этом, Рорти, по замечанию Патнэма, рассуждал во вполне прагматистском духе – в отличие от антиинструменталиста Брэндома (см.: *Hilary Putnam Interviewed by N.Saito and P.Standish // Journal of Philosophy of Education*. 2014. Vol. 48. № 1. P. 9). См. также: *Ramberg B. For the Sake of His Own Generation: Rorty on Destruction and Edification // Richard Rorty: From Pragmatist Philosophy to Cultural Politics*. P. 67–68.

как в случае с обладателем королевского шиллинга, ему остается только смиренно принять оценку интерпретатора, согласиться с приписываемым ему обязательством<sup>1</sup>. Хабермас мыслит плюралистичнее: в его понимании коммуникация должна быть свободной и двусторонней, а участники обсуждения – игроки «в обмен доводами» – пользоваться равными делиберативными правами<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Wanderer J.* Brandom's Challenges // *Reading Brandom*. P. 100–105.

<sup>2</sup> Подробнее о полемике Брэндома с Хабермасом см.: *Scharp K.* Communication and Content: Circumstances and Consequences of the Habermas–Brandom Debate // *International Journal of Philosophical Studies*. 2003. Vol. 11. № 1. P. 43–61; *Hendley S.* From the Second to the Third Person and Back Again: Habermas and Brandom on Discursive Practice // *Journal of Philosophical Research*. 2005. Vol. 30. P. 169–188; *Strydom P.* Intersubjectivity – Interactionist or Discursive? Reflections on Habermas' Critique of Brandom // *Philosophy and Social Criticism*. 2006. Vol. 32. № 2. P. 155–172; *Fulmer B.* Inferentialism and Communicative Action: Robust Conceptions of Intersubjectivity // *Philosophical Studies*. 2002. Vol. 108. № 1-2. P. 121–131; *Swindal J.* Can a Discursive Pragmatism Guarantee Objectivity? Habermas and Brandom on the Correctness of Norms // *Philosophy and Social Criticism*. 2007. Vol. 33. № 1. P. 113–126.

### 3.5. Лингвистический экспрессивизм

Не только философскими оппонентами Брэндома, коих предостаточно, но и симпатизирующими ему как прагматисту и толкователю Гегеля авторами высказывались обоснованные сомнения в релевантности лингвистического анализа, им практикуемого. В числе последних – канадский философ и историк идей Ч. Тейлор. По его мнению, Брэндом, как большинство философов-аналитиков, неоправданно сужает поле исследования, ограничиваясь «эмпирией верхнего уровня дискурсивности» – уровня повседневной языковой практики, откуда черпаются «азбучные» лингвистические примеры (во-первых, декларативы, а во-вторых, контрфактуальные утверждения и негации: «если сверкнула молния, должен прогреметь гром», «S носит деловые костюмы, потому что работает в офисе», «спичка не загорится при чирканье о сырой коробок» и т.п.). Брэндом настаивает, что в нормативности лингвистических практик «нет ничего сверхъестественного или загадочного»<sup>1</sup>. Но если данное утверждение справедливо, то лишь применительно к той разновидности дискурса («игре в обмен доводами»), которая единственно и занимает Брэндома. Тэйлор же полагает, что язык *вообще*, как символическая система и как форма жизни, много сложнее, объемнее и богаче, чем представляется нормативному прагматисту; природа языка, его возникновение и развитие – более чем «загадочны»<sup>2</sup>.

Дискурсивность в широком смысле, соглашается Брэндом, включает, конечно, и ритуал, и пластику жеста, и символику образов (изобразительных, музыкальных и пр.). Всякая символическая система, однако, имеет логическую структуру. «Игра в обмен доводами» составляет функционально-смысловое ядро любой автономной лингвистической практики<sup>3</sup>. Язык – вер-

---

<sup>1</sup> *Brandom R. Making It Explicit. P. 626.*

<sup>2</sup> См.: *Taylor Ch. Language Not Mysterious? // Reading Brandom. P. 36–43. Ср.: Pippin R. Brandom's Hegel // European Journal of Philosophy. 2005. Vol. 13. № 3. P. 391–392.*

<sup>3</sup> См.: *Brandom R. Reply to Charles Taylor's "Language Not Mysterious?" // Reading Brandom. P. 303.*

бальный и невербальный – *логоцентричен*<sup>1</sup>. Функция же логики (и философии, которая, по убеждению Брэндома, «начинается с логики»<sup>2</sup>) заключается в прояснении и анализе имплицитного содержания нормативно-лингвистических практик. Благодаря логическому инструментарию, который всегда под рукой, философ-эпистемолог имеет возможность выразить (*make explicit*) и концептуально осмыслить различные аспекты дискурсивной рациональности<sup>3</sup>. «Философская значимость логики, – пишет Брэндом, – состоит не в том, что она позволяет каждому, кто искусно овладел использованием логических выражений, *доказывать* особого класса утверждения, а в том, что ее словарь... наделяет людей выразительной силой прояснять в виде содержания утверждений те имплицитные особенности (*implicit features*) лингвистической практики, которые придают семантическое содержание высказываниям. Логика является органом семантического самосознания. Она высвечивает практические установки, определяющие концептуальное содержание, которое способны выразить члены языкового сообщества, заключая это концептуальное содержание в форму эксплицитных утверждений»<sup>4</sup>.

В арсенал логических средств, обеспечивающих инференциальную артикуляцию-экспликацию содержания мыслей, интенций или высказываний пользователей языка, входят *кондиционалы* (условные предложения) и *негации* (предложения отрицания). Условные предложения («если *p*, то *q*») указывают на инференциальное отношение, существующее между утверждением «*p*» и утверждением «*q*». Дискурсивная компетенция состоит в понимании правильности одних инференций и неправильности других, в различении предпосылок и следствий высказываний, в определении условий, при кото-

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. Between Saying and Doing*. P. 43.

<sup>2</sup> *Brandom R. Reason in Philosophy*. P. 12.

<sup>3</sup> См.: *Brandom R. Reason, Expression, and the Philosophical Enterprise // What Is Philosophy?* P. 92–94.

<sup>4</sup> *Brandom R. From Truth to Semantics: A Path through “Making It Explicit” // Philosophical Issues*. 1997. Vol. 8. P. 152–153. Ср.: «Лингвистическая практика есть то, что позволяет нам выразить (эксплицитировать) нечто, практика же *логическая* есть то, что дает выражение самой лингвистической практике» (*Brandom R. Making It Explicit*. P. 586). См. также: *Brandom R. Articulating Reasons*. P. 21; *Idem. Varieties of Understanding // Reason and Rationality in Natural Science*. P. 37–38; *Idem. Making It Explicit*. P. 117, 642–643; *Idem. Inferential Man // Symplokē*. 2014. Vol. 21. № 1–2. P. 386; *Idem. Hegelian Pragmatism and Social Emancipation (An interview) // Constellations*. 2003. Vol. 10. № 4. P. 562.

рых чье-либо утверждение или суждение может быть истинным – или ложным. Мы обладаем этим *знанием-как* и применяем его на практике, но как бы вслепую, автоматически; только задействуя кондиционалы и другие выразительные ресурсы логического языка, мы получаем возможность *высказываться* о том, что мы *делаем*<sup>1</sup>. «Предположим, я употребляю понятие “лев” применительно к некоторому живому существу – зверю по имени Лео. Говоря “лев”, я имплицитно подтверждаю возможность употребления (применительно к Лео) понятия “млекопитающий”. В случае если язык, которым я пользуюсь, развит настолько, что допускает использование *кондиционалов*, я сформулирую мысль так: “если Лео – лев, то Лео – млекопитающий”. (А если язык развит настолько, что допускает использование операторов квантификации, я скажу: “если *нечто* (некое существо) является львом, то оно является млекопитающим”) ... Представим, наконец, что язык, которым я пользуюсь, настолько хорош, что включает и *отрицания*. Тогда я сказал бы: “если некое существо по имени Клео является цефалоподом, то Клео *не* является млекопитающим (и следовательно, не является львом)”. Таким образом, пользуясь логическим словарем, я имею возможность выразить и инференциально артикулировать... содержание понятий, употребляемых мной в обычной речи»<sup>2</sup>.

Как мы помним, неинференциальные предложения наблюдения, согласно «модальному тезису» Брэндома, не образуют самостоятельной дискурсивной практики. Владение эмпирическим словарем предполагает усвоение содержания, проясняемого при помощи логического (модального) словаря. Мы не могли бы использовать неинференциально даже такие простые понятия и дескрипции, как, например, «кошка» и «кошка на коврик», не владей мы *abante* и словарями модальной и контрфактуальной логики («кошка

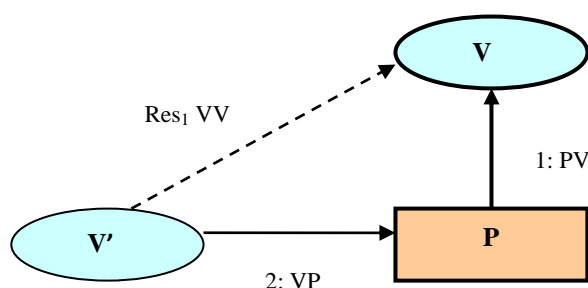
---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. Between Saying and Doing*. P. 44–46.

<sup>2</sup> *Brandom R. Articulating Reasons*. P. 19–20. Ср.: «Чтобы иметь возможность идентифицировать и повторно идентифицировать что-то как лошадь, будет полезно, если вы сможете сделать умозаключения некоторого вида (‘Если это лошадь, то...’), и если вы имеете возможность сказать, какого рода вещи не являются лошадью (‘Это не может быть лошадью, потому что лает, как собака’)» (*Бэксхёрст Д. Формирование разума*. С. 40). См. также: *Macbeth D. Brandom on Inference and the Expressive Role of Logic // Philosophical Issues*. 1997. Vol. 8. P. 177–179.

может лежать на коврике, а может бегать по комнате», «если кошка заметит мышь, она бросится следом» и т.д.). Понимание контрфактуалов является необходимым условием освоения и применения всякого дескриптивного словаря<sup>1</sup>.

Теоретические возможности такого подхода к анализу языковых практик («концептуального» или «лингвистического экспрессивизма»<sup>2</sup>) Брандом иллюстрирует на примерах (некоторые уже приводились), а также графически – с помощью особых диаграмм, meaning-use diagrams (MUD)<sup>3</sup>. Простейшая MUD выглядит так:



Базовым является MU-отношение (выделено жирным на рисунке), связывающее некоторую имплицитно-нормативную практику «Р» со словарем «V». Правила Р определяют значение терминов и лексических оборотов, входящих в этот словарь, – лингвистических средств, используемых для выражения концептуального содержания и коммуникации членов языкового сообщества. Должен, однако, существовать и некоторый словарь V', позволяющий эксплицитировать MU-отношение между Р и V – описать то, что мы *делаем*, когда *говорим* (взаимодействуем с кем-либо на дискурсивном уровне, пользуясь лингвистическими ресурсами V по правилам Р). Результирующее MU-отношение между двумя словарями (Res<sub>1</sub> VV) «прагматически опосредова-

<sup>1</sup> См. об этом: *Penco C.* Review of Robert Brandom's "Between Saying and Doing" // *Theoria*. 2009. Vol. 75. P. 367–368. О «модальном тезисе Канта–Селларса» («all empirical descriptive properties are modally involved») см. подробнее: *Brandom R.* From Empiricism to Expressivism. P. 66–74, 148–154.

<sup>2</sup> См.: *Brandom R.* Articulating Reasons. P. 9; *Idem.* Reason in Philosophy. P. 18.

<sup>3</sup> Они отражают зависимость значения – meaning – от употребления – use.

но» практикой Р. Словарь V' (будь то логический, либо нормативный, либо модальный язык) является «*прагматическим метасловарем*» по отношению к V<sup>1</sup>.

Каждый словарь имеет свою «область приложения» и соответствует определенной практике; не существует, по мнению Брэндома, универсального словаря, который охватывал бы все области и отвечал бы всем практикам. Многие философы – метафизические реалисты, представители эмпиризма и натурализма – отказываются это признавать. Они пытаются выделить какой-то один философский словарь, будь то словарь наблюдений, физический или феноменалистский словарь, как *эпистемологически* (в случае эмпиризма) или *онтологически* (в случае натурализма) привилегированный. «С их точки зрения, все, что дается нам в опыте и познании, может быть выражено средствами этого фундаментального, то есть *универсального*, словаря, и лишь непостижимое, совершенно бессмысленное или нереальное *не* поддается схватыванию и объяснению в его исключительных терминах»<sup>2</sup>. Метафизическими Брэндом называет теории, допускающие такое гипостазирование выделенного словаря или дискурса. Подлинное отличие философии или логики от других дисциплин (или «жанров культуры», как выразился бы Рорти) заключается, по Брэндому, только в том, что логико-философский инструментарий позволяет артикулировать MU-отношения, выявлять и описывать связи, существующие между словарями и нормативными практиками, а также между различными словарями. В решении этой инструментальной задачи состоит назначение философии<sup>3</sup>.

Говоря о важности «прояснения» нормативного в связи с рассмотрением социолингвистических и культурных практик, Брэндом развивает идеи Рорти, с той лишь существенной разницей, что в постфилософской утопии

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. Between Saying and Doing*. P. 9–11. Выражение «прагматический метасловарь» встречается у Селларса в его ранних текстах, на которые нередко ссылается Брэндом (см.: *Brandom R. From Empiricism to Expressivism*. P. 48–49; здесь же подробнее о MU-анализе с диаграммами и примерами: p. 154–160).

<sup>2</sup> *Brandom R. Metaphilosophical Reflections on the Idea of Metaphysics // Harvard Review of Philosophy*. 2009. Vol. 16. № 1. P. 49.

<sup>3</sup> См.: *Brandom R. Reason in Philosophy*. P. 126–128.



Рорти роль медиатора-дешифровщика, «посредника между дискурсами» и словарями отводится не философу или логика, а литературному критику. Логоцентризм Брэндома неприемлем для Рорти. Как философ систематического склада, претендующий на создание «всеохватной» теории, Брэндом пытается (по мнению Рорти, безуспешно) скрестить прагматизм с репрезентационизмом, «усидеть на двух стульях»<sup>1</sup>. Он говорит: «объекты и факты... таковы, каковы они суть, независимо от того, какими они кому-либо представляются»<sup>2</sup>. Однако это убеждение Брэндома, замечает Рорти, кардинально расходится с интуицией американского прагматизма, согласно которой не существует – для человека как мыслящего и действующего субъекта – никакого «Способа бытия Мира-как-такового» (“a Way the World Is”), а существуют только различные способы рассмотрения, взгляды на мир (*perspectives all the way down*)<sup>3</sup>. В определенном смысле, Брэндом остается заложником гносеологии репрезентационизма, считает Рорти. Реальность (которой должны *соответствовать* наши идеи и представления) играет в его прагматистской концепции ту же «конструктивную» роль, что и опыт в концепции Дж. Макдауэла. «Макдауэл искренне полагает, что можно быть психологическим номиналистом и находить, тем не менее, кое-что важное и философски полезное в эмпиризме; Брэндом убежден, что можно быть прагматистом... и находить нечто важное и полезное в корреспондентной теории истины... Макдауэл поднимает на щит “чувственный опыт”; Брэндом восстанавливает в правах “репрезентацию”»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Rorty R. Truth and Progress. P. 134. Рорти, впрочем, высоко ценит мастерство Брэндома-полемиста и систематизатора: «его аргументы яснее и глубже, лучше артикулированы и основательнее моих, а кроме того, он разбирается во многих вопросах, в которых я некомпетентен, – например, в философии Фреге» (Rorty R. Pragmatism is a Philosophical Therapy (An interview) // Believer. June 2003. URL: [http://www.believermag.com/issues/200306/?read=interview\\_rorty](http://www.believermag.com/issues/200306/?read=interview_rorty)).

<sup>2</sup> Bandom R. Making It Explicit. P. 594.

<sup>3</sup> См.: Rorty R. Truth and Progress. P. 131.

<sup>4</sup> Ibid. P. 130. Столь же «гуманны и бесполезны», по мнению Рорти, рассуждения Брэндома об «утверждаемом содержании», подлежащем концептуальной артикуляции (см. § 3.3). Это понятие («claimable content») мало что проясняет и, как представляется Рорти, служит одной только цели: «усилить риторику тех, кто полагает, что целью человеческого познания является установление “соответствия” наших идей чему-то реальному» (Rorty R. Truth and Progress. P. 136). Введенное Брэндом различие дискурсивных обязательств – *принимаемых* (кем-то) и *приписываемых* (кому-то) – Рорти готов

Так же как Рорти и его последователи, Брэндом считает контрпродуктивной идею о «привилегированных репрезентациях», наличие которых, согласно репрезентационистской догме, является необходимым и достаточным основанием знания («эпистемологический фундаментализм»<sup>1</sup>). Такими репрезентациями, по Рорти, могут быть *данные* чувственного опыта и когнитивно транспарентные *значения*. Однако «глобальный антирепрезентационист» Рорти, по мнению Брэндома, заходит слишком далеко, когда отвергает само понятие репрезентации (исходя из ложного допущения, что метафизическое понимание «соответствия» – единственно возможное)<sup>2</sup>. Его социальный релятивизм и эпистемологический анархизм исключают постановку вопроса об *объективном* («репрезентациональном, референциальном, денотационном»<sup>3</sup>) измерении дискурса. «Подобно тому как наши моральные категории и суждения не нуждаются в божественных санкциях, которые служили бы их оправданием, не требуют, утверждает Рорти, какого-то специального, внешнего, обоснования и наши эмпирические суждения – высказывания о мире. Единственное, что в данном случае ограничивает наш произвол – это общие правила и условия кооперации, заставляющие нас считаться друг с другом и искать согласия»<sup>4</sup>. Брэндом, хоть и называет себя учеником Рорти, подчеркнуто дистанцируется от столь радикального антирепрезентационизма. «Я убежден, что существование философской теории (даже такой, как прагматистская) оправдывает нечто большее, чем вклад в социальный прогресс»<sup>5</sup>.

Брэндом возлагает на Рорти долю вины за распространение мифа о прагматизме как вульгарно-релятивистской философии, для которой не су-

---

принять как «различие между лучшими и худшими инструментами» оперирования (coping) с реальностью, но не как различие между «правильными» и «неправильными» репрезентациями (Ibid. P. 134).

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. From Empiricism to Expressivism*. P. 6–8.

<sup>2</sup> См.: *Brandom R. Global Anti-Representationalism? // Expressivism, Pragmatism and Representationalism*. P. 92–93.

<sup>3</sup> *Brandom R. An Arc of Thought: From Rorty's Eliminative Materialism to His Pragmatism // Richard Rorty: From Pragmatist Philosophy to Cultural Politics*. P. 30.

<sup>4</sup> *Brandom R. Interview // Epistemologia*. 1999. Vol. 22. P. 144.

<sup>5</sup> *Brandom R. Hegelian Pragmatism and Social Emancipation (An interview) // Constellations*. 2003. Vol. 10. № 4. P. 564. Подробнее об этом см.: *The Commitment to Inference. A Conversation with R. Brandom conducted by I. Ivashchenko // Sententiae*. 2019. Vol. 38. № 2. P. 125, 135–136.

ществует другого критерия истины, кроме удовлетворения интереса или практической пользы. Эта интерпретация, убежден американский философ, в корне неверна<sup>1</sup>. Джеймс прямо настаивал на несводимости истины к практической пользе и удовольствию, объективно *желательного* – к субъективно *желаемому*, удобному или ценимому. «Шиллер говорит: истинно то, что “работает”, – и его обвиняют в низведении истины до самых низких материальных выгод, – приводит слова Джеймса Брэндом. – Дьюи говорит: истинно то, что доставляет “удовлетворение”, – и о нем судят так, будто он заменяет истинное приятным»<sup>2</sup>. Обоснованным, по мнению Дьюи, является только то убеждение, которое открывает путь к урегулированию проблематической ситуации, отвечает ее объективным условиям. «Наше первоначальное состояние сомнения или неудовлетворенности проясняется в ходе опытного исследования; установление истинного положения дел и определение, в чем состоит наша действительная потребность, – две стороны одного процесса»<sup>3</sup>. Даже рационально оправданные, т.е. *теоретически* правильные решения, отмечает Брэндом, могут оказаться ситуативно ошибочными, т.е. *практически* ложными, а следовательно, и бесполезными. «Верная мысль о том, что искать легче при свете, чем в темноте, и правильное решение зажечь спичку, чтобы осветить помещение, скорее всего, не помогут вам найти выход из дома, если комнаты, в которых вы заблудились, наполнены горючими газами, а вам об этом ничего не известно»<sup>4</sup>.

По отношению к Рорти и его либерально-иронической установке Брэндом занимает позицию, близкую к прагматическому реализму Патнэма. Отвергая «фундаментализм» в философии, Брэндом и Патнэм не готовы, однако, жертвовать объективностью в пользу солидарности. Для них познание

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. Inferential Man (An interview)* // *Symplokē*. 2014. Vol. 21. № 1–2. P. 379.

<sup>2</sup> *Brandom R. Perspectives on Pragmatism*. P. 18.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 20. Примечательно, что даже такой убежденный противник «инструментализации» знания и бескомпромиссно-последовательный *антипрагматист*, как Макс Хоркхаймер, обвинявший Джеймса и Дьюи в том, что они «превратили удовлетворение субъекта в критерий истины» (*Horkheimer M. Eclipse of Reason*. P. 35), вынужден был признать, что прагматизм (в лице Дьюи) «все-таки проводит различие между субъективным желанием и объективной желательностью» (*ibid.*, p. 37).

<sup>4</sup> *Brandom R. Pragmatics and Pragmatism* // *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*. P. 54.

действительности, ожидающей «прикосновения человеческих рук»<sup>1</sup>, не равнозначно достижению intersубъективного согласия или консенсуса в среде исследователей. Даже если наши коллективные представления в большинстве случаев и верны, мы не застрахованы от случайных ошибок и заблуждений относительно частностей. Прагматизм, какую его разновидность ни возьми, антропоцентричен («человеческое, субъективное, оставляет на всем свой след»<sup>2</sup>), однако здоровый антропоцентризм прагматистов и экзистенциальных мыслителей, как отмечает Дж. Стаут, вырождается в «порочный нарциссизм», когда исследователь обнаруживает безразличие ко всему, что не касается его собственного интереса или индивидуальной практики, и когда вследствие этого утрачивается «объективное измерение познавательного процесса»<sup>3</sup>. В отличие от Рорти и его постмодернистских единомышленников, Брэндома не назовешь нарциссистом<sup>4</sup>. Он против «релятивизации» знания, разведения прагматизма и аналитической философии по разные стороны теоретических баррикад. Классики американского прагматизма не были «разумоборцами», какими изображает их Рорти. Определенно не разделяет Брэндом и мнение тех, кто полагает, что философия (как «нестрогая» дисциплина) могла бы легко обойтись «без метода и канона». Такой взгляд американский философ расценивает как выражение «теоретического квиетизма, отвергающего, под предлогом борьбы с метафизикой и сциентизмом, любые попытки философского упорядочения наших размышлений о человеческой жизни, о нормативных и лингвистических практиках»<sup>5</sup>. Брэндом призывает философов-прагматистов воспользоваться инструментарием аналитической философии для решения тех задач, которые ставит перед мыслящими людьми сама жизнь. И его не смущает ни критика Рорти, усмотревшего в этом

---

<sup>1</sup> James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. P. 257.

<sup>2</sup> Ibid. P. 64.

<sup>3</sup> Stout J. On Our Interest in Getting Things Right: Pragmatism without Narcissism // New Pragmatists. P. 9.

<sup>4</sup> См.: Ibid. P. 18.

<sup>5</sup> Brandom R. Review of Hilary Putnam's "Renewing Philosophy" // Journal of Philosophy. 1994. Vol. 91. № 3. P. 143. См. также: The Commitment to Inference. A Conversation with R. Brandom conducted by I. Ivashchenko // Sententiae. 2019. Vol. 38. № 2. P. 147–148.

«желание растянуть еще на несколько лет или десятилетий агонию аналитизма»<sup>1</sup>, ни ирония Макдауэла, выразившего сомнение в том, что «отчаянные попытки Брэндома трансплантировать здоровые органы прагматизма в разлагающееся тело аналитической философии»<sup>2</sup> могут иметь успех<sup>3</sup>. Сегодняшний интерес профессиональной философской аудитории к питтсбургскому интерпретатору Канта и Гегеля, к его инференциализму и нормативному прагматизму свидетельствует, как минимум, о востребованности проекта Брэндома – как отдельных его идей, так и общего замысла, реализуемого философом последовательно и методично.

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Brandom R.* Between Saying and Doing. P. 202.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Подробнее о полемике Брэндома с Рорти см.: *Voparil C.J.* Rorty and Brandom: Pragmatism and the Ontological Priority of the Social // *Pragmatism Today*. 2011. Vol. 2. № 1. P. 133–143; *Baghrarian M.* Three Pragmatisms: Putnam, Rorty, and Brandom // *Following Putnam's Trail: On Realism and Other Issues*. P. 83–101; *Levine S.* Rehabilitating Objectivity: Rorty, Brandom, and the New Pragmatism // *Canadian Journal of Philosophy*. 2010. Vol. 40. № 4. P. 567–589; *Stout J.* Radical Interpretation and Pragmatism: Davidson, Rorty, and Brandom on Truth // *Radical Interpretation in Religion* / Ed. by N. Frankenberry. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 25–52.

### 3.6. Назад к Гегелю

Результатом многолетних усилий Брэндома по освоению и реактуализации наследия Гегеля стала книга комментариев к «Феноменологии духа», увидевшая свет в 2019 г.<sup>1</sup> Уже на первых страницах этой масштабной работы (одно лишь ее Заключение могло бы составить отдельную книгу) Брэндом предупреждает, что его «критическое»<sup>2</sup> (и «строго избирательное»<sup>3</sup>) прочтение Гегеля является анахронистским по духу и в ряде аспектов кардинально расходится с традиционной интерпретацией немецкого классика. Пользуясь «концептуальными ресурсами» гегелевской феноменологии как *инструментом*, автор исследования, по его собственному признанию, пытается сделать «нечто отличное от того, что было проделано самим Гегелем»<sup>4</sup>.

Свой историко-философский экскурс Брэндом начинает с реконструкции гегелевской гносеологии – критики различных субъективистских и антиреалистических теорий знания, допускающих неустранимый «разрыв» между ментальными состояниями (бытием-для-сознания) и реальностью (в-себе-бытием вещей), между *репрезентациями*, присутствующими в сознании, и *репрезентируемым* сущим. Любые подобного рода доктрины, по мнению Гегеля, ведут к скептицизму. Предполагая, «будто абсолютное находится *по одну сторону*, а *познавание* – *по другую* для себя и отдельно от абсолютного»<sup>5</sup>, приверженцы этих теорий обнаруживают скорее «страх перед истиной», нежели страх перед заблуждением. Субъективистский предрассудок, согласно которому репрезентации интеллигибельны (постижимы), а реальность нет, с самого начала отвергается Гегелем: интеллигибельно все, что поддается концептуальной артикуляции. *Сама реальность* (вещи в себе), а не только субъективные представления (существующее для сознания), концептуально

---

<sup>1</sup> *Brandom R. A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology. Cambridge: Harvard University Press, 2019. 836 p.*

<sup>2</sup> *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 8.*

<sup>3</sup> *Ibid. P. 1.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 8.*

<sup>5</sup> *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 42.*

артикулируема, – следовательно, мир познаваем<sup>1</sup>. Действительное разумно, то есть рационально, независимо от разума человека.

В этом гипостазировании концептуального Брэндом усматривает специфику гегелевского подхода к анализу опыта человеческого сознания. Все существующее, будь то объекты или ментальные состояния, – все, что связано с другими объектами и ментальными состояниями отношением опосредования (*Vermittlung*) и определенного отрицания (*bestimmte Negation*), – оказывается, согласно предложенной интерпретации, «концептуально содержательным». Под «определенным отрицанием» Гегель понимает материальную несовместимость чего-то с чем-то, аристотелевское «противоречие» (например, вещь не может быть одновременно круглой и треугольной или медной и алюминиевой), а под «опосредованием» – отношение необходимого следствия, связывающее, например, такие определения, как «треугольное» и «многоугольное» или «медное» и «проводящее электричество»<sup>2</sup>. Опосредование и непосредственность (мысленная либо чувственная) представляют собой два различных аспекта опыта. Непосредственность обнаруживает себя в разладе (*disparity*) между объективной и субъективной формами концептуального содержания, который как раз и снимается опосредованием как «моментом для-себя-сущего “я”»<sup>3</sup>, или рефлексией<sup>4</sup>. Непосредственный контакт субъекта с реальностью, его столкновение с ней нарушает спокойное течение жизни сознания, заставляет искать объяснение факту, не укладывающемуся в прежние представления о предмете, вносить изменения в «конstellации обязательств», принимаемых им как субъектом познания и агентом. Опосредование открывает возможность концептуализации непосредственно данного в опыте содержания – придания случайному формы необходимого<sup>5</sup>.

Гегель Брэндом – *идеалист* в метафизике, но *реалист* в эпистемологии. Человеческий разум не «конструирует» реальность, не создает мир *ex*

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. A Spirit of Trust*. P. 44–45.

<sup>2</sup> См.: *Brandom R. Making It Explicit*. P. 92.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 10.

<sup>4</sup> См.: *Brandom R. A Spirit of Trust*. P. 715–716.

<sup>5</sup> См.: *Ibid.* P. 718–719.

*nihilo*. Явленное сознанию в представлении (appearing) должно, по Гегелю, пониматься как явление *чего-то* (appearance of something); репрезентации суть «семантические презентации репрезентируемого» (semantic presentations of representeds)<sup>1</sup>. Репрезентируется реальность, «вещи мира»<sup>2</sup>. Всякое состояние (свойство, процесс) в физическом универсуме с материальной необходимостью исключает какое-то другое, несовместимое с ним состояние, естественным образом обусловлено чем-то и что-то, в свою очередь, обуславливает. Эта зависимость одного от другого выражается в способах, какими предметы «сосуществуют» в реальности. «Модальный реализм (тезис о том, что одно положение дел исключает другое, предполагает третье и т.д.) ... ведет к концептуальному реализму, к признанию концептуальной артикулированности самой объективной реальности, в-себе-бытия вещей»<sup>3</sup>. Брандом подчеркивает, что такое «реалистическое» понимание концептуального не имеет ничего общего с психологизмом или субъективным идеализмом берклианского толка, ведь для того, чтобы вещи или свойства вещей имели концептуальное содержание в указанном смысле, то есть с материальной необходимостью исключали или предполагали друг друга, «вовсе не обязательно, чтобы кто-то думал о чем-то или во что-то верил»<sup>4</sup>. Психологизация концептуального чревата идеализмом *a la* Беркли, утверждающим невозможность существования объективных фактов без мыслящего сознания, разума. «Это определено *не* точка зрения Гегеля (и не точка зрения Фреге, Витгенштейна или Макдауэла), хотя использование им термина “Weltgeist”, трижды встречающегося в “Феноменологии духа”, кое-кого из философов, включая некоторых его обожателей, вроде Ройса и Брэдли, ввело в заблуждение на сей счет»<sup>5</sup>. В действительности существование «объективного концептуально структурированного мира», гласит credo модального реализма, «никак не за-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 46.

<sup>2</sup> Brandom R. Responses to Pippin, Macbeth and Haugeland // European Journal of Philosophy. 2005. Vol. 13. № 3. P. 434.

<sup>3</sup> Brandom R. A Spirit of Trust. P. 54.

<sup>4</sup> Ibid. P. 55.

<sup>5</sup> Ibid.



висит от существования человека, оперирующего понятиями»<sup>1</sup>: без нас мир был бы таким же.

Во второй главе первого раздела «Феноменологии духа» («Восприятие или вещь и иллюзия») Гегель показывает, что *определенность* «фрагментов» объективного мира предполагает нечто большее, чем простое отличие одного воспринимаемого свойства вещи от другого (соль, например, белого цвета, а также острого вкуса, а также кубической формы, а также определенного веса etc.). Определенность дает не такое простое («равнодушное» (*gleichgültig*), в терминологии Гегеля), а «исключающее» (*ausschließend*) различие, которое «подвергает иное негации»<sup>2</sup>. Так, *круглое* исключает *квадратное* (треугольное, эллипсоидное), в отличие от *квадратного* и *зеленого* (желтого, красного): вещь не может быть одновременно квадратной и круглой, но может быть квадратной и зеленой. По Гегелю, *определенность* (вещи) должна пониматься и описываться в терминах исключаящего различия. «Простого отличия недостаточно. Определенность ... означает невозможность для вещи быть “этим” и “не этим” одновременно»<sup>3</sup>. Вот почему реализм, приписываемый Брэндомом Гегелю, называется *модальным* реализмом: все дело в «режиме существования» *Dingheit* (вещности), в характеристиках и свойствах вещей, которые *могут* и *не могут* сочетаться друг с другом, в *возможном* и *невозможном* положении дел<sup>4</sup>.

Концептуальное содержание, следовательно, обретается в двух «параллельных» формах, а именно в форме объективного в-себе-бытия и в форме мышления – бытия-для-сознания. «Субъективные практики и процессы, специфицируемые в терминах деонтически-нормативного словаря, и объективные факты и отношения, специфицируемые в терминах алетически-модального словаря, – суть различные измерения или дополняющие друг

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 364.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 62.

<sup>3</sup> Brandom R. A Spirit of Trust. P. 138. Ср. с теорией информации К. Шеннона: сообщение тем более информативно, чем большее количество возможностей оно исключает (*Brandom R. Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. P. 180).

<sup>4</sup> См.: Brandom R. A Spirit of Trust. P. 141.

друга аспекты всякой определенной (следовательно, постижимой) реальности»<sup>1</sup>. Однако концептуальная содержательность репрезентаций и репрезентируемого сущего, наших высказываний о фактах и самих объективных фактов различна. Когда мы говорим о том, что пластина из меди, не содержащая посторонних примесей, не может служить электрическим изолятором, мы даем понять, что одно материальное свойство исключает другое в физическом, а не логическом смысле. Отсюда не вытекает, однако, что субъект S не может придерживаться противоположного убеждения. Правильнее будет сказать, что S *не должен* так думать. Если одно дискурсивное обязательство (убеждение в том, что пластина состоит из меди) исключает другое (убеждение в том, что пластина является изолятором), субъект, по какой-то причине связавший себя с обоими дискурсивными обязательствами и оказавшийся, вследствие этого, в неприемлемой (нормативно) ситуации, *обязан* внести изменения в свои представления о рассматриваемом предмете, т.е. отказаться от одного из двух убеждений. Точно так же если субъект убежден, что металл, из которого состоит пластина, является медью, но отказывается признавать, что пластину можно использовать в качестве электропроводника, он *обязан* внести коррективы в свои дискурсивные обязательства (поскольку отвергаемое им второе предположение *вытекает* из первого)<sup>2</sup>. Существует определенный изоморфизм между деонтическими нормативными отношениями, связывающими дискурсивные обязательства (высказывания о фактах), и алетическими модальными отношениями, связывающими данные объективные факты, – между «структурой мысли» и «структурой мира»<sup>3</sup>. (Рассуждая в этом ключе, Брандом приходит к следующему определению его «общей» с Гегелем философской позиции: «бимодальный гилеморфический концептуальный реализм»<sup>4</sup>.)

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 84–85.

<sup>2</sup> См.: Ibid. P. 667–668.

<sup>3</sup> *Brandom R.* Reply to “Comparing Brandom’s Critical Reading and Hegel’s Systematic Enterprise” // Robert Brandom: Analytic Pragmatist. P.180.

<sup>4</sup> *Brandom R.* A Spirit of Trust. P. 229.

Истина, в понимании Гегеля, не является «результатом» исследования, очищенным от «тенденции» (опыта мысли)<sup>1</sup>; истина есть *процесс* (“the truth-process”<sup>2</sup>), моментом которого является заблуждение, с неизбежностью возникающее на пути от незнания к знанию и преодолеваемое ищущим разумом. Как осуществляется это на практике? «...Именно в том, что сознание вообще знает о предмете, – говорит Гегель, – уже имеется налицо различие, состоящее в том, что *для него* (ihm) нечто есть *в-себе*[-бытие], а некоторый другой момент есть знание или бытие предмета *для* (für) сознания»<sup>3</sup>. Обычно, комментирует Брэндом, за дистинкцией «*в-себе*-бытие – бытие-*для-сознания*» читатели «Феноменологии духа» упускают из виду другое акцентированное Гегелем различие: между существующим «*для сознания*» (нем. «für das Bewußtsein», англ. «for consciousness») и тем, что *дано сознанию*, известно *ему* (нем. «ihm», англ. «to consciousness»). Сознанию дано различие между бытием *для* сознания и бытием *в себе*. В терминологии Брэндома, то, чем сознание располагает как представлением о предмете, существующем *для* сознания, есть пропозициональное содержание, выражаемое декларативно (эксплицитное «что» соответствующего высказывания). *Дано* же сознанию имплицитное знание о способе, каким оно постигает мир, различая (и «сравнивая») вещи, существующие *для* него и существующие *в себе*, представление и реальность. Сознание *раздваивается* между репрезентацией и метаре-презентацией: «есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя: сознание того, что *для* него есть истинное, и сознание своего знания об этом»<sup>4</sup>.

Первое и основное требование, предъявляемое эпистемологическому субъекту нормативной прагматикой Брэндома, заключается в том, что принимаемые каждым участником «игры в обмен доводами» дискурсивные обязательства не должны противоречить друг другу. Несоблюдение этого требо-

---

<sup>1</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 2.

<sup>2</sup> Brandom R. A Spirit of Trust. P. 694.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 48.

<sup>4</sup> Там же.

вания (несогласованность убеждений, чаще всего диахронная: несоответствие ранее принятых и сохраняемых обязательств вновь образуемым) ведет к когнитивному «сбою» – нарушению синтетического единства апперцепции, по Канту<sup>1</sup>. В философии Гегеля понятие «опыт» (Erfahrung) – ключевая категория «Феноменологии духа» – служит обозначением этого согласования старого с новым. Опыт сознания есть опыт человеческих заблуждений *par excellence*. Однако признание данного обстоятельства (фаллибилизм) не влечет за собой скептицизма или агностицизма. Гегель показывает, что первое *в-себе*[-бытие], данное сознанию как предмет усмотрения (когнитивное обязательство, в терминологии Брэндома), связано с новым предметом усмотрения (обязательством) негативно: второй «заключает в себе ничтожность (Nichtigkeit) первого». Но это *не голое отрицание*, в нем «содержится то, что истинно в предшествующем знании»<sup>2</sup>. Первое представление, пусть и вводящее в заблуждение, есть тем не менее представление *о реальности* (the *appearance of a reality*). «В нем реальность определенным образом являет себя сознанию. Да, оно ложно, но не абсолютно ложно. Оно – часть извилистого пути, ведущего к истине»<sup>3</sup>.

Согласно Брэндому, описываемое Гегелем движение мысли может интерпретироваться как изменение статуса пропозиции и, соответственно, способ спецификации пропозиционального содержания обязательства, приписываемого субъекту высказывания (*de dicto / de re*). Первоначальное представление о предмете (первом *в-себе*[-бытии]) можно специфицировать как в *de dicto* модальности: «S полагает, что А», так и в модальности *de re*: «S думает о В, что это А». Изменение статуса дискурсивного обязательства означает не просто отказ от первоначального представления, но его исправление: пропозициональное «что» высказывания (то, что утверждается) обогащается репрезентациональной спецификацией «о чем». Содержание высказывания, специфицированное в *de dicto* модальности, не отвергается как ложное и,

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. A Spirit of Trust*. P. 67–68.

<sup>2</sup> *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа*. С. 49.

<sup>3</sup> *Brandom R. A Spirit of Trust*. P. 98 (см. также p. 681).

следовательно, бесполезное знание (по причине его несоответствия действительности), а сохраняется в снятом виде. Отсюда – критика Гегелем эпистемологического скептицизма, который не замечает положительной роли «определенной негации» в опыте заблуждения (и преодоления последнего). Наши ложные представления и гипотезы, «искажающие репрезентации»<sup>1</sup> – суть моменты движения мысли. Истинное – не «мертвое положительное», покоящееся по другую сторону заблуждения; оно «заключает в себе ... в такой же мере и негативное»<sup>2</sup>; «возникновение и исчезновение ... составляют действительность и движение жизни истины»<sup>3</sup>.

Отталкиваясь от гегелевских рассуждений о развитии сознания как самопознания духа, Брэндом выделяет три последовательных стадии опыта заблуждения (error): 1) выявление когнитивного затруднения, «концептуальной аномалии»<sup>4</sup>, 2) исправление ошибки (устранение инконгруэнтности обязательств), 3) восстановление в памяти (Erinnerung) прошлого опыта, т.е. рациональная реконструкция движения мысли, приведшего к определенному и устойчивому (на данный момент) сочетанию обязательств. Эта ретроспективная рациональная реконструкция («редескрипция»<sup>5</sup>) всякий раз с неизбежностью принимает форму «виговского» повествования о прогрессе мысли. Осуществляя «историзацию прошлого»<sup>6</sup>, разум «придает случайности форму необходимости»<sup>7</sup>. Исходя из предположения, что в-себе-бытие вещей совпадает с актуальными представлениями о них (бытием вещей для созна-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 100.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 24.

<sup>3</sup> Там же. С. 24–25. Брэндом следующим образом комментирует сказанное Гегелем: «Истина мыслится здесь не как особое (искомое) свойство суждения, но как своего рода *процесс* непрерывного развития, трансформации понятий (следовательно, и суждений). ... Исчезающее (*das Verschwindende*, проходящее) – то, что оказывается когнитивно негодным (ошибочные суждения, ложные концепты), – является существенной составляющей... процесса истины. Вопрос об истине – это вопрос не о том, как понять вещи *правильно* (раз и навсегда), но о том, как понимать *правильнее* (на каждом этапе процесса). Семантический пессимизм Гегеля, его концептуальный динамизм, означает, что истина ... принадлежит к тому, что вы делаете, и только во вторую очередь – к тому, что вы сделали» (Brandom R. Sketch of a Program for a Critical Reading of Hegel. Comparing Empirical and Logical Concepts // Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus 3 / Ed. by K. Ameriks, J. Stolzenberg. Berlin: De Gruyter, 2005. P. 150).

<sup>4</sup> Brandom R. A Spirit of Trust. P. 449.

<sup>5</sup> Ibid. P. 370.

<sup>6</sup> Ibid. P. 681.

<sup>7</sup> Ibid. P. 102.

ния), человеческий разум обращается к прошлому, чтобы найти ответ на вопрос, *каким образом* он пришел к пониманию этого, – *как обнаружилось*, что вещи именно таковы, какими он знает их<sup>1</sup>.

В своем исследовании Гегеля Брэндом стремится, прежде всего, «осовременить» классика, адаптировать его к лингвистической философии XX в. В частности, в гегелевской аргументации против наивного эмпиризма и сенсуализма (гл. «Чувственная достоверность...» раздела «Сознание») он обнаруживает истоки селларовской критики мифа о данном. «Оба философа [Гегель и Селларс – *И.Д.*] придерживаются семантического холизма. Различные концептуальные содержания, доказывают они, связаны между собой, “опосредованы”, и понимание одного невозможно без понимания многих других содержаний»<sup>2</sup>. Оба мыслителя – антифундаменталисты и историцисты, разрабатывающие «лингвистическую, социальную теорию знания»<sup>3</sup> (подробнее об этом ниже).

В «Феноменологии духа» показано, что самосознание человека как социального существа является с необходимостью *развивающимся* сознанием. То, каким он себя полагает (его *для-себя-бытие*), предопределяет действительное существование человека (его *в-себе-бытие*): изменение представления о себе (an alteration in self-conception) ведет к изменению самого человека. Люди, поскольку они творят себя сами, «не имеют природы, но имеют историю»<sup>4</sup>. *Мысля или представляя себя другими, мы становимся другими*<sup>5</sup>.

Проблема идентичности, одна из центральных тем современной социальной психологии и философии, постепенно выходит у Брэндома на первый план: она рассматривается в связи с обсуждением диалектики господина и раба. Для самосознающего социального существа быть собой – значить *идентифицировать* себя с кем-то или чем-то. Брэндом говорит о «метоними-

---

<sup>1</sup> См.: Ibid. P. 606–607.

<sup>2</sup> Ibid. P. 22.

<sup>3</sup> Brandom R. A Study Gide // Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind. P. 150.

<sup>4</sup> См.: Brandom R. Reason in Philosophy. P. 145–146.

<sup>5</sup> См.: Brandom R. The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution // Philosophy and Social Criticism. 2007. Vol. 33. № 1. P. 128.

ческой» корреляции: субъект связывает свой самообраз с определенными «элементами» опыта, или, в терминологии нормативной прагматики, обязательствами (которые приобретают символическое значение). Подлинность «экзистенциальной идентификации»<sup>1</sup> предполагает решимость субъекта отстаивать свое право на свободное самоопределение, вплоть до готовности рисковать жизнью в борьбе за признание его самости (Selbst) другими субъектами. «Только риском жизнью, – замечает Гегель, – подтверждается свобода, подтверждается, что для самосознания не *бытие*, не то, как оно *непосредственно* выступает, не его погруженность в простор жизни есть сущность, а ... [его] чистое *для-себя-бытие*»<sup>2</sup>.

Одна из целей феноменологии Гегеля, согласно Брэндому, состоит в демонстрации социальной укорененности человеческого сознания: люди «находят себя друг в друге»<sup>3</sup>. Непосредственной чувственной достоверности наивного реализма («захваченный» миром человек поглощен окружающими его предметами, созерцая которые, он *забывает себя*) немецкий философ-идеалист противопоставляет субъективирующее желание (Begierde), с которого начинается *само*-сознание как таковое (в отличие от бесстрастного созерцателя, желающий субъект не может не сознавать себя: желание человека всегда раскрывается для него как *его собственное*). Казалось бы, это движение – от сознания к самосознанию – ведет к разобщению индивидов: каждый занят собой и своими желаниями, и каждый живет за себя. Однако Гегель показывает, что специфически *человеческое* желание социально: нам недостаточно обладать вещами и потреблять их, мы стремимся к легитимации этого положения – к признанию нашего *права* на вещи, к закреплению нормативного статуса, на который мы претендуем<sup>4</sup>. Именно желание такого *признания* (Anerkennung) и активность, им порождаемая, обнаруживают человеческое в

---

<sup>1</sup> Brandom R. A Spirit of Trust. P. 328.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 102.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 3: Философия духа / Пер. с нем. Б. Фохта // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1956. С. 221.

<sup>4</sup> См.: Brandom R. A Spirit of Trust. P. 240–243.

человеке: «Самосознание есть *в себе* и *для себя* потому и благодаря тому, что оно есть в себе и для себя для некоторого другого [самосознания], т.е. оно есть только как нечто признанное. ... Анализ понятия этого духовного единства в его удвоении представляет собой для нас движение *признавания*»<sup>1</sup>. Бытие субъекта *в себе*, переводит Брэндом с гегелевского спекулятивного языка на язык аналитического прагматизма, – это его нормативные статусы, а бытие *для себя* – нормативные диспозиции (*attitudes*). «Быть субъектом определенных нормативных статусов и диспозиций означает быть признанным в качестве такового другими субъектами»<sup>2</sup>. В intersубъективном признании samость перестает существовать как отдельный (*Einzelne*) всего лишь биологический организм и возвышается до *индивидуального* существования (понимаемого как синтез единичного и всеобщего<sup>3</sup>).

Итак, экзистенциальная идентичность субъекта, обретаемая в борьбе за признание, действительна в той мере, в какой она опосредована последним. Положительный самообраз субъекта нуждается в общественном подтверждении и закреплении. Не-признание (*Mißachtung*) ведет к нарушению идентичности<sup>4</sup>. «Самосознание есть для самосознания. ... [Д]ух, эта абсолютная субстанция, ... в совершенной свободе и самостоятельности своей противоположности, т.е. различных для себя сущих самосознаний, есть единство их: “я”, которое есть “мы”, и “мы”, которое есть “я”»<sup>5</sup>. В толковании Брэндома, абсолютной субстанцией, *Духом* феноменологии Гегеля является «сумма самосознаний» взаимодействующих в социальном пространстве индивидуальностей – «рекогнитивное сообщество» нормативных субъектов, связанных узами признавания (*the cognitive community of recognizing-and-recognized*

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 99.

<sup>2</sup> Bandom R. A Spirit of Trust. P. 283.

<sup>3</sup> См.: Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с франц. А. Погоняйло. СПб.: Наука, 2013. С. 187–188. Ср.: Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля / Пер. с франц. В. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2006 («истинное особенное и частное является всеобщим, ... истинное непосредственное является опосредствованным»).

<sup>4</sup> См. об этом: Honneth A. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts / Transl. by J. Anderson. Cambridge: Polity Press, 1995. P. 131–139.

<sup>5</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 98–99.



individual normative subjects)<sup>1</sup>. Это сообщество равных, каждый из членов которого признает других и, в свою очередь, признаваем другими. Для полноценной социальной и дискурсивной коммуникации необходимо, чтобы рекогнитивное отношение («движение признания») было взаимным (*gegenseitig*) и «симметричным»<sup>2</sup>. Субъект *X* может считать себя ученым-медиевистом, электриком или спортсменом высшего ранга в том исключительном случае, если кто-то другой признает его в этом качестве – субъект *Y*, которого *X*, со своей стороны, признает профессиональным ученым, электриком или спортсменом; *Y* ищет признания *Z*, признаваемого (взаимно и симметрично) *Y*, и т.д.<sup>3</sup> «Движение самосознания в отношении к другому самосознанию ... есть двойное движение обоих самосознаний. Каждое из них видит, что *другое* делает то же, что оно делает; каждое само делает то, чего оно требует от другого, и делает поэтому то, что оно делает, также *лишь* постольку, поскольку другое делает то же; одностороннее действие было бы тщетно, ибо то, что должно произойти, может быть осуществлено только обоими»<sup>4</sup>. Таким «односторонним и неравным»<sup>5</sup> является признание господина рабом: один индивид, а именно господин, доказавший в борьбе за признание свою внутреннюю свободу и право на превосходство, *признан* другим индивидом, рабом, малодушно капитулировавшим в этой борьбе из страха за жизнь и волею господина лишенным человеческого достоинства, следовательно, *не признанным*. Исключительным достоянием первого становится *право* (“authority” Брэндома, “Selbständigkeit” Гегеля), второго – *обязанность* (“obligation”, “Unselbständigkeit”)<sup>6</sup>.

В главе «Истина достоверности себя самого» Гегель проводит различие между двумя способами существования сознания для сознания – *для другого* сознания и *для себя*, а Брэндом, соответственно, между двумя типами диспо-

---

<sup>1</sup> *Brandom R.* A Spirit of Trust. P. 284.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 247.

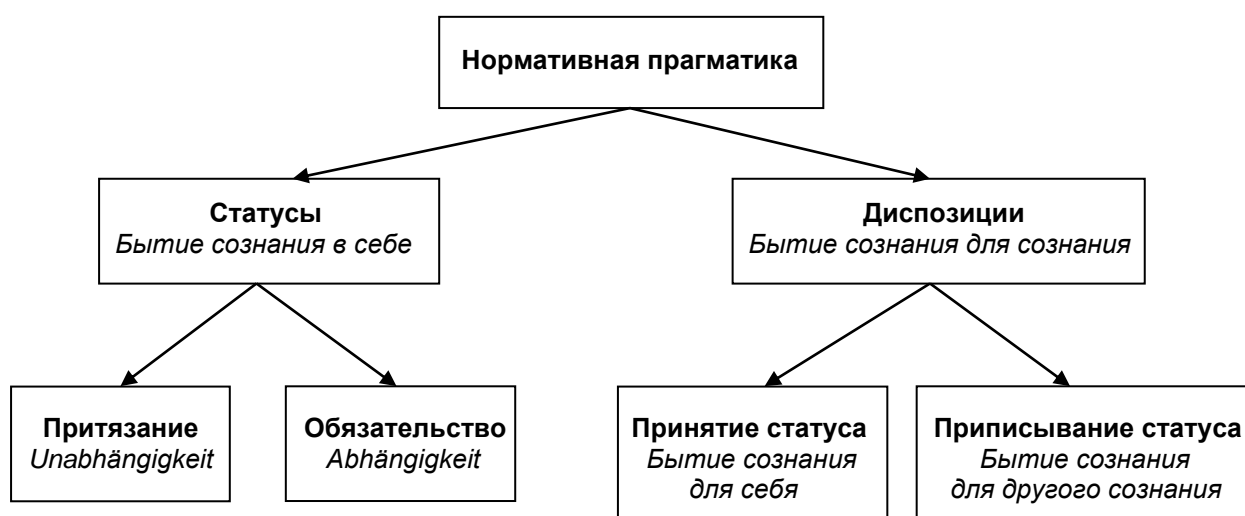
<sup>3</sup> См.: *Brandom R.* The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution. P. 136–138.

<sup>4</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. С. 100.

<sup>5</sup> Там же. С. 104.

<sup>6</sup> См.: *Brandom R.* A Spirit of Trust. P. 263.

зиций – приписыванием нормативного статуса (другому) и принятием статуса (самим субъектом). Нормативные статусы также подразделяются на *обязательства* (принимаемые субъектом либо приписываемые субъекту другими) с вытекающей отсюда *ответственностью* за слова и поступки (в терминологии Гегеля, “*Abhängigkeit*”) – и *притязания* (принимаемые/приписываемые), в терминологии Гегеля, “*Unabhängigkeit*”. Нормативные статусы являются объектами диспозиций, «учреждаются» и подтверждаются ими (непосредственно либо опосредованно). На схеме это выглядит так:



С точки зрения Брэндома, *признание* за субъектом, претендующим на обладание определенным статусом, соответствующих прав (authority), т.е. *приписывание* ему (другими субъектами) обязательств и/или притязаний, которые предполагаются данным статусом, является необходимым условием учреждения статуса (institution of a status). В этом – коренное отличие гегелевского понимания социальной нормативности (его «рекогнитивной модели»<sup>1</sup>) от кантовского «автономного нормативного субъективизма»: в одном случае (по Канту) учреждение статуса исчерпывается жестом *принятия* такого автономным субъектом, в другом случае (по Гегелю) дело не обходится без *приписывания* данного статуса, т.е. социально-коммуникативного опо-

<sup>1</sup> Ibid. P. 290.

средования<sup>1</sup> («нормативные статусы суть *социальные статусы*»<sup>2</sup>). Важно, чтобы нормативные диспозиции – *принятия* и *приписывания* статуса – были «симметрично уравновешены»<sup>3</sup>. Лишь тогда учреждаемый статус субъекта может быть актуализирован – через его «фактическое признание теми, кого сам субъект, со своей стороны, фактически признает»<sup>4</sup>.

Феноменальное самосознание (*phenomenal self-consciousness*) ошибочно принимает свое представление о реальности – бытие вещей для сознания – за реальность *an sich*, в-себе-бытие вещей. Ему противостоит другое самосознание со своим представлением о реальности. «...[В]ыступает индивид против индивида. *Непосредственно* выступая таким образом, они существуют друг для друга в модусе обыкновенных предметов; они суть *самостоятельные* формы сознания, погруженные в *бытие жизни*»<sup>5</sup>. Сознющий себя субъект становится *объектом* для другого субъекта в этом «противостоянии самосознаний». Желая, чтобы все существующее (*в себе*) соответствовало его представлениям о реальности (бытию вещей *для сознания*), субъект вступает в борьбу – не на жизнь, а на смерть – с противостоящим ему субъектом, движимым аналогичным желанием. Это борьба, главная цель которой – подчинение себе другого, превращение его из субъекта в «обыкновенный предмет», объект. Необходимо, чтобы этот другой *в себе* был тем, кем он является *для* первого сознания, и чтобы желания первого сделались его собственными желаниями, цели – его целями, мысли – его мыслями. «Погруженный в бытие жизни» субъект, борющийся за одностороннее признание в качестве суверена, *экзистенциально идентифицирует* себя с этим привилегированным модусом существования в естественном (а значит, как ему мнится, законном) стремлении покорить другого, подчинить его волю своей<sup>6</sup>. Тот и другой, следовательно, представляют «два противоположных вида сознания: сознание

---

<sup>1</sup> См.: Ibid. P. 280–281.

<sup>2</sup> *Brandom R. Heroism and Magnanimity: The Post-Modern Form of Self-Conscious Agency. Milwaukee: Marquette University Press, 2019. P. 11.*

<sup>3</sup> *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 290.*

<sup>4</sup> Ibid. P. 293–294.

<sup>5</sup> *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 101.*

<sup>6</sup> См.: *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 330–334.*

самостоятельное (*selbständige*), для которого для-себя-бытие есть сущность, другое – несамостоятельное (*unselbständige*), для которого жизнь или бытие для некоторого другого есть сущность; первое – *господин*, второе – *раб*»<sup>1</sup>.

Борьба за признание – главный сюжет «Феноменологии духа», в интерпретации Брэндома, альфа и омега всей философии раннего Гегеля. Гносеологическое движение самосознания (от чувственной достоверности к разуму) американский философ связывает с историей социо-этико-политической эмансипации европейского человека. С антропогенного, раскрывающего подлинно человеческую реальность «желания желанного другого» эта история начинается – и заканчивается диалектическим снятием противостояния воина-господина и труженика-раба, господства и рабства. Во взаимном признании завершается путь саморазвития духа.

Тем, кто хотя бы в общих чертах знаком с «континентальным» гегелеведением XX века, данная схема интерпретации вряд ли покажется необычной (удивляет, скорее, другое: в своих комментариях Брэндом ни разу не упоминает А. Кожева, Ж. Валя, Ю. Хабермаса или А. Хоннета). Интерес представляет содержательное наполнение этой рациональной схемы.

Субъект, одержавший победу в борьбе за признание, становится господином, «хозяином положения». Однако его автономия не абсолютна, признание недействительно. *В себе* он не тот, кем является *для себя* (каким себя представляет)<sup>2</sup>. Ведь раб, признавший его безусловное превосходство, не признан достойным судить о достоинстве. В этом несоответствии – корень проблемы, изначально неразрешимой для господина *как господина*: он не может уважать себя, не уважая другого, того, кто его уважает, но кого сам он уважать не готов<sup>3</sup>. Господство – экзистенциальный тупик.

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 103. На этой первоначальной стадии отношение господина и раба «выступает как отношение ... асимметрическое, при котором зависимость раба является мерой независимости господина» (*Loewenberg J. Hegel's Phenomenology: Dialogues on the Life of Mind. La Salle: Open Court, 1965. P. 87*).

<sup>2</sup> См.: *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 336–339*.

<sup>3</sup> *Ibid. P. 342*.

Раб служит своему господину, заботясь о том, чтобы «грубое сопротивление объективной реальности»<sup>1</sup>, которое приходится преодолевать человеку в практической жизни, оставалось им никогда не замеченным, не испытанным. Раб отгораживает его от природы. Наслаждаясь плодами чужого труда, господин постепенно впадает в зависимость от раба – производителя вещей, которые он потребляет. Его отношение к миру *опосредовано* мышлением и деятельностью другого. Этот другой лучше, чем господин, разбирается в «сути дела»: он отвечает за «репрезентациональное измерение концептуального содержания» и может судить о том, насколько представления господина отвечают критерию объективности. Чтобы оградить себя от ошибок и неприятностей, господин должен верить рабу, руководствоваться не своим, а его суждением, т.е. *признавать* его. Фактически, он становится эпистемологическим рабом раба, а раб – господином господина.

Развивая эту тему, Брэндом говорит о двух «измерениях» нормативности: субъективном и объективном. Первое образуют социально-нормативно-деонтические статусы, которые могут приниматься субъектами либо приписываться ими друг другу; это – объекты «*рекогнитивных* диспозиций», связывающих человека с человеком. Второе измерение нормативности отражает концептуальную структуру мира: предметы, существующие объективно и независимо от сознания индивида, их свойства и отношения; это – объекты «*когнитивных* диспозиций», связывающих человека с миром. Так вот, *всякое* когнитивное обязательство, настаивает Брэндом, подтверждается *рекогнитивно*<sup>2</sup>: «нет познания без признания» (“no cognition without recognition”)<sup>3</sup>.

Раб трудится вопреки инстинкту или непосредственной выгоде, он служит *другому*, а не себе; тем самым он возвышается до способности мыслить и созидать. Сдерживая собственные желания, он «образовывает», воспитывает себя. Именно в принудительном подневольном труде раб утверждает свою автономию по отношению к налично-данному бытию, *природе*.

---

<sup>1</sup> Ibid. 346.

<sup>2</sup> Ibid. P. 350.

<sup>3</sup> Ibid. P. 581.

(«Трепет [его] единичной воли – чувство ничтожности себялюбия, привычка к повиновению, – необходимый момент в развитии каждого человека. Не испытав на самом себе этого принуждения, ломающего своеволие личности, никто не может стать свободным, разумным и способным повелевать»<sup>1</sup>.) Непризнанное рабское самосознание приходит к экзистенциальной свободе своим путем, притом к подлинной, а не кажущейся свободе признанного (формально) господского самосознания; этот результат имеет большее значение для развития духа, поскольку он происходит на стороне предмета, или в себе-бытия, и выражает не субъективную лишь достоверность самосознания, но его объективную истину. В феноменологической экспозиции Гегеля себе-тождественный *господин*, подобно *субъекту высказывания* в аналитическом прагматизме Брэндома, не знает реальности объективного мира, с которой имеет дело его визави и посредник – трудящийся раб (достаточно прозорливый и сведущий, чтобы видеть чужие ошибки, исправлять и предупреждать их). Судьба победителя в споре за первенство в разговоре – в руках побежденного: *творит* историю раб, господин «*претерпевает*» ее<sup>2</sup>.

Дистанцируясь от известной «социально-критической» (заданной теоретиками Франкфуртской школы) интерпретации борьбы за признание, Брэндом вместе с тем не приемлет и альтернативного чисто феноменологического подхода, сводящего гегелевскую диалектику господина и раба к внутреннему конфликту индивидуального самосознания. Этой позиции придерживается университетский коллега и оппонент Брэндома Дж. Макдауэл. В разделе «Самосознание» «Феноменологии духа» речь идет не о двух индивидуумах, а об одном, доказывает Макдауэл. «Господство» и «рабство» – различные модусы, или аспекты, самосознания: *субъективный* модус (чистая апперцепция) и *объективный* модус (эмпирическое сознание). «Я» апперцепции, принимая эмпирическое сознание за другое самосознание, привязанное к внешней реальности и от нее зависимое, поручает ему взаимодействие

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 3: Философия духа. С. 225.

<sup>2</sup> См.: Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 620.

вать с этой реальностью»<sup>1</sup>, дабы самому сохранить внутреннюю свободу – спонтанность. «Я» располагает этим сознанием как инструментом, предназначенным для обработки грубого материала опыта; оно усваивает полученные с его помощью результаты, подобно тому как господин, одержавший победу в первом акте борьбы за признание, пользуется трудом раба. Ошибку Макдауэла Брэндом усматривает в недооценке интересубъективной природы рациональности. Такой «индивидуализм», нивелирующий различие перспектив дискурсивных агентов, дает ложное представление о познавательном опыте и лингвистической практике, которые носят *социальный* характер, считает Брэндом<sup>2</sup>.

Впрочем, идея «расколотости», или раздвоенности, индивидуального самосознания, только иначе понимаемой, присутствует и в размышлениях Брэндома. Он говорит о *двойкой зависимости и независимости* рационально мыслящего и действующего, образованного, социализированного индивида. С одной стороны, мы *зависимы* от внешних факторов: вещей (которым должны соответствовать наши представления) и людей (признания которых мы ищем). С другой стороны, мы *независимы*, и тоже двойкой: как субъекты познания, осуществляющие концептуализацию реальности («определяющие предметы в понятиях»), и как субъекты признания, приписывающие другим определенные обязательства, когнитивные и практические. Независимость самосознания выражается в *достоверности* (certainty), с которой оно знает себя и вещи в их *для-него-бытии*, а зависимость – в *истине*, или в его (самосознания индивида) *в-себе-бытии* и в том, каковы *в-себе* вещи, им познаваемые. Задача феноменологического анализа – раскрыть эту двойственную природу индивидуального самосознания: конституирующего и конституируемого, определяющего и определяемого, оценивающего и оцениваемого<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> McDowell J. The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of “Lordship and Bondage” In Hegel’s *Phenomenology* // Hegel: New Directions / Ed. by K. Deligiorgi. Chesham: Acumen, 2006. P. 44.

<sup>2</sup> См.: Brandom R. Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1995. Vol. 55. № 4. P. 902–904.

<sup>3</sup> См.: Brandom R. A Spirit of Trust. P. 352.

Обсуждение гегелевских «формообразований» духа Брэндом начинается со стоицизма и скептицизма, причем некоторые из гештальтов («человек добродетели», «прекрасная душа», «предписывающий законы разум», «рефлектирующий дух») он пропускает как несущественные. Стоицизм (для которого «лишь мышление вообще есть сущность, форма как таковая», «покинувшая самостоятельность вещей»<sup>1</sup>) и скептицизм (отвергающий возможность познания транссубъективной реальности и тем самым «уничтожающий бытие многообразно определенного мира»<sup>2</sup>) отрицают, каждый по-своему, факт зависимости сознания от вещей и других сознаний. Стоик не знает ограничений, накладываемых на мышление реальностью (выражающихся в том, что одно обязательство, принимаемое субъектом познания, может противоречить другому или плохо с ним согласовываться, – не в силу логической необходимости, а по причине того, что каждое рассматриваемое положение дел в физическом универсуме либо предполагает, либо исключает другие определенные положения), скептик же заранее объявляет недостоверным всякое претендующее на истинность высказывание о реальности: мы не только *можем*, говорит он, но и *должны* быть готовы к опровержению любого дискурсивного обязательства, принимаемого (кем-то) или приписываемого (кому-то), вне зависимости от его содержания, степени обоснованности или этиологии. Таким образом, и стоик и скептик фактически отвергают идею о том, что бытие вещей для сознания должно соответствовать (“be answerable to”<sup>3</sup>) бытию вещей в себе, что бы ни понималось под соответствием<sup>4</sup>.

Сказанное здесь относится, разумеется, и к *практическим* обязательствам, принимаемым/приписываемым субъектами индивидуально/коллективного опыта. «Внешние» факторы – в-себе-бытие вещей – существенно обуславливают не только мышление, но и поведение человека. Когда эти факторы не учитываются индивидом или учитываются недостаточно, по-

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 108.

<sup>2</sup> Там же. С. 109.

<sup>3</sup> Brandom R. Tales of the Mighty Dead. P. 193.

<sup>4</sup> См.: Brandom R. A Spirit of Trust. P. 358–361.



следствия его деятельности расходятся с целями, которые им преследовались. Индивидуальное самосознание в своем практическом опыте, т.е. в жизнедеятельности, в которой должна обретаться истина бытия человека, по выражению Гегеля, становится для себя «скорее загадкой»<sup>1</sup>. Как разгадать ее?

Действование, рассуждает Гегель, есть «чистая форма процесса перевода из состояния *невидимости* в *состояние видимости*», и то содержание, которое «выносится на дневной свет», есть действование *в себе*<sup>2</sup>. «Невидимо» намерение действующего лица, «видимо» совершенное им, результат. Первоначальное намерение индивида (цель, которую он преследует) субъективно, т.е. существует для сознания; результат – объективен. Не субъективная цель, акцентирует Брэндом мысль Гегеля, а объективное достижение, не замышляемое и осуществляемое действие (*Handlung*), а действие *осуществленное* (*Tat*) является «истинным бытием» человека: «индивид... не может знать, что *есть он*, пока он действованием не претворил себя в действительность»<sup>3</sup>.

Действие осуществленное, «перемещенное во внешнее бытие», включает, таким образом, следствия, не входившие в «умысел» (*Vorsatz*) индивида. Эти следствия, однако, не могут не приниматься в расчет, во всяком случае, теми, кого они затрагивают практически, а также «аудиторией»<sup>4</sup>. Действуя, субъект «выставляет себя публично»<sup>5</sup>; его индивидуальное начинание, собственный интерес и поступки становятся «делом всех»<sup>6</sup>. Сознание, для которого индивид открывается в произведении (*Werke*), «есть не особенное, а *всеобщее* сознание»<sup>7</sup> – *сообщество*, в терминологии Брэндома. «Члены общества, к которому я, как действующее лицо, принадлежу, вправе оценивать мои действия и их результаты. Различие между целью, которую я преследовал, и полученным результатом, между тем, что мое действие есть для

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 195.

<sup>2</sup> Там же. С. 210.

<sup>3</sup> Там же. С. 212.

<sup>4</sup> Brandom R. A Spirit of Trust. P. 393.

<sup>5</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 222.

<sup>6</sup> Там же. С. 223.

<sup>7</sup> Там же. С. 215.

меня, и тем, что оно есть в себе, принимает форму различия между тем, что оно для меня, и тем, что оно для других»<sup>1</sup>. Как и в случае с пропозициями (см. § 3.2), объективное содержание наших действий не сводится к содержанию обязательств (будь то обязательства когнитивные или практические), *принимаемых* субъектом познания или агентом; существенное (с точки зрения Брэндома – определяющее) значение имеет *приписывание* обязательств действующему лицу аудиторией. Так, сообщая, раскрывается, в интерпретации американского прагматиста, истина совершённого единичного действия, которое, в его завершенности, объективной проявленности и «признанности»<sup>2</sup>, понимается Гегелем как «всеобщее» дело, «действие всех и каждого»<sup>3</sup>.

И вновь, так же как с пропозициями, содержание наших действий (принимаемых практических обязательств) может специфицироваться различными способами – в *de dicto* или *de re* модальности: в первом случае – в *наших* терминах, сообразно тому, как мы представляем себе собственное действие, замышляемое и осуществляемое для достижения определенной цели (*интенциональное* описание), во втором случае – в терминах наблюдателя, учитывающего как последствия совершенного нами действия, так и сопутствующие обстоятельства, о которых мы сами могли не знать (*консеквенциальное* описание)<sup>4</sup>. Индивид, совершивший деяние, может, разумеется, предложить свое консеквенциальное описание всего хода действий, приведших к известному результату (с учетом открывшихся обстоятельств и т.д.), однако перед другими подобными описаниями, претендующими на объективность, оно не будет иметь никакого приоритета<sup>5</sup>.

Что касается гегелевского различения явления и реальности, бытия-для-сознания и в-себе-бытия вещей, то оно в реконструкции Брэндома оказывается своего рода протоаналитической версией фрегевской дистинкции

---

<sup>1</sup> *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 394.*

<sup>2</sup> *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 343.*

<sup>3</sup> Там же. С. 223.

<sup>4</sup> См.: *Brandom R. Heroism and Magnanimity. P. 30–31.*

<sup>5</sup> См.: *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 416.*

«смысла» (Sinn) и «значения» (Bedeutung). По Фреге, смысл – это *содержание* наших слов и мыслей (то, *что* мы говорим), а значение (референт) – о *чем* говорим или думаем. Аналогично, смыслом поступка является его интенциональное «*что*», а референтом – его практическое значение, «*на что*» мы оказываем воздействие (what we are acting on). Бытие вещей для сознания (феномены) должно соответствовать их *в-себе*-бытию (ноуменам), интенции – де-факто производимым действующим лицом изменениям и получаемым результатам.

Для передачи значения гегелевского «an sich» Брэндом, наряду с традиционным оборотом «в себе», использует предикат «имплицитно» (как это делает А. Миллер в своем переводе). Бытие вещей для сознания – не что иное, как эксплицитная форма их *бытия в себе*, разъясняет он. «Каждая фаза развития самосознания предполагает ретроспективно-рациональную реконструкцию пройденного пути по ступеням все более и более полного прояснения для сознания *в-себе*-бытия вещей, экспликации концептуального содержания, ... скрытого от сознания слоев явлений реальности (appearances of the reality)»<sup>1</sup>. В отличие от феноменов сознания, это концептуальное содержание – то, что заключено *implicite* в предметной реальности – неизменно, меняются только формы его прояснения и фиксации в познавательном опыте.

Несет ли человек, совершивший определенное действие, ответственность (моральную и иную) за последствия этого действия, предвидеть которые он в состоянии не был? Обязан ли человек в своей практической деятельности, в социально-коммуникативном взаимодействии с другими людьми руководствоваться нормативными принципами и правилами, не им установленными? Ответы на эти вопросы, по мнению Брэндома, определяют водораздел между традиционным (или *домодернистским*) и современным (*модернистским*) культурными типами, между гегелевским «нравственным» (sittlich) и «моральным» (moralisch) императивами. Человек домодерна принимает законы как «повеления Бога»; в его представлении нормы – социаль-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 429.

ные практики, обычаи, традиции, нравы – существуют от века, как существуют моря, леса и поля. Что заповедано свыше, завещано предками, не подлежит пересмотру («так заведено, и точка»<sup>1</sup>). Модерн разрушает эту «объективистскую» и наивную, в понимании современного человека, этическую концепцию. На смену ей приходит релятивистское представление о нормативных статусах как создаваемых и целиком обусловленных нашим выбором, диспозицией: *the attitude-dependence of normative statuses*<sup>2</sup>. Принципом «нового мира» становится субъективность<sup>3</sup>, а следствием его внедрения в жизнь – отчуждение (*Entfremdung*). Под «отчуждением» Гегель, согласно Брэндому, понимает не что иное, как релятивизацию нравственного сознания человека модерна. Субъект, мнящий себя господином, «хозяином положения», забывает, что нормы, им учреждаемые, несмотря на то, что они *создаются*, а не *находятся*, имеют универсальную обязывающую силу, вменяют определенный образ мыслей и действий, и это вменение распространяется на всех членов сообщества, в том числе самого учредителя. Отчуждение связано с идеей господства как исключительного права отдельно взятого индивида волюнтаристски (диспозитивно) учреждать нормативные статусы, руководствуясь субъективными представлениями о целесообразно-желательном и полезном (утилитаризм). Напротив, домодернистский нормативный режим утверждает приоритет существующих статусов (деонтического социального *статус-кво*) над диспозициями (совершаемым субъектом выбором): *the status-dependence of normative attitudes*<sup>4</sup>.

Отличительная черта модернистского понимания нормативности – акцент на *намерениях* и практических установках субъекта, его диспозициях к поведению, и непринятие во внимание непредвиденных или случайных последствий поступка, за которые действующее лицо, как считается, не может

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Иенская реальная философия / Пер. с нем. П. Гайденко // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 366.

<sup>2</sup> Brandom R. A Spirit of Trust. P. 30.

<sup>3</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем. Б. Столпнера, М. Левиной. М.: Мысль, 1990. С. 314.

<sup>4</sup> Brandom R. Heroism and Magnanimity. P. 13.

нести ответственности. Воля, говорит Гегель, вправе «признавать в своем *деянии* (Handlung) лишь то своим *поступком* (Tat) и нести *вину* лишь за то, что ей известно о предпосылках ее цели, что содержалось в ее *умысле* (Vorsatz). Деяние может быть *вменено* лишь как *вина воли*; это – *право знания*»<sup>1</sup>. Модернистская аксиома гласит: *приписывание* кому бы то ни было нормативного статуса (обязательства) невозможно без *признания* данного статуса самим субъектом, добровольного принятия им обязательства с вытекающей персональной ответственностью за дальнейшие действия. «Я – только то, что есть в отношении к моей свободе, и деяние – вина моей воли лишь постольку, поскольку я об этом знаю»<sup>2</sup>. Эдип, не знавший, что убивает отца, не подлежит, вследствие этого незнания, обвинению в отцеубийстве. Однако в древних законодательствах, отмечает Гегель, почти не придавалось значения субъективному вменению (Zurechnung). «Героическое самосознание (как в античных трагедиях, в “Эдипе” и др.) еще не перешло от своей основательности (Gediegenheit) к рефлексированию различия между *деянием* и *поступком*, внешним происшествием и умыслом..., а принимает вину во всем объеме деяния»<sup>3</sup>. Такое понимание нормативности отличает самосознание индивида как социализированного субъекта на домодернистской стадии Духа («в прежние времена»<sup>4</sup>, как расплывчато выражается Гегель). Модерн «раскалывает» правовое сознание, вводя различие Handlung и Tat, намерения и результата. «Однако эта форма сознания, с точки зрения Гегеля, является *отчужденной*, *ущербной* формой. Ведь индивидуальное самосознание человека модерна не мыслит себя как создателя *и одновременно продукта*, творца *и творения* нормативности»<sup>5</sup>, не видит того, что диспозитивные установки *принятия* и *приписывания* статусов в условиях честной «игры в обмен доводами», т.е. в правовом и свободном обществе, должны быть «уравнове-

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 161.

<sup>2</sup> Там же. С. 162.

<sup>3</sup> Там же. С. 163.

<sup>4</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 4.

<sup>5</sup> Brandom R. A Spirit of Trust. P. 454.

ны»<sup>1</sup>. *Постмодернистское* преодоление отчуждения – здесь Брэндом впервые употребляет этот термин, нагруженный определенными коннотациями (в данном случае только вводящими в заблуждение), – предполагает реактуализацию, на новом уровне развития правового сознания и культуры, героического характера с его «пластичностью»<sup>2</sup> и нравственным максимализмом (безусловным согласием на вменение объективной вины и ответственности за совершаемые деяния «во всем их объеме»), но при сохранении прагматических интуиций модерна – в особенности, понимания роли субъекта как *производителя* нормативности<sup>3</sup>. Модерн – не пункт назначения, а только остановка в пути, средняя фаза процесса, за которой последует третья и заключительная фаза. Новая «структурная трансформация духа» положит начало постмодернистской эпохе «абсолютного знания». Человек эпохи, предшествующей модерну, находит социальные нормы готовыми (*found, not made*); ему остается лишь *применять* эти нормы. Человек нового времени, «просвещенный» субъект эпохи модерна, имеет диаметрально противоположное представление о нормативном (статусах): не находятся, а создаются (*made, not found*). Постмодернистская революция снимает это противоречие: находятся *и* создаются (*found and made*). Встреча с объективной реальностью, с чем-то уже существующим в природе и обществе (*finding*) и сотворение нового (*making*) – две стороны одного процесса. На каждом этапе развития человеческого сознания – как на стадии урегулирования когнитивных или практических затруднений, так и на стадии рациональной реконструкции и оценки достигнутого, – что-то находится нами и что-то нами создается. Сначала мы сталкиваемся с проблемой, обнаруживаем противоречие или препятствие в действии, затем решаем, что с этим делать, – придумываем объяснение происшедшего и способ урегулирования проблемы. Ошибка (случайная непредвиденная коллизия, состояние или факт, нуждающиеся в объяснении) *находится*, феномен (новая картина реальности, объяснение) *создается*.

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. Making It Explicit*. P. 641–643.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Эстетика / Пер. с нем. Б. Столпнера и др. Т. 3. М.: Искусство, 1971. С. 593.

<sup>3</sup> См.: *Brandom R. A Spirit of Trust*. P. 454–455.

Точно так же на уровне «интериоризирующего воспоминания», как переводит “die Er-Innerung” А. Кожев<sup>1</sup>: придумывается история трансгрессии духа от низшего к высшему, *создается* рациональная реконструкция феноменального опыта («траектории феноменов в движении опыта»), *находятся* же номуны («имплицитные референты» высказываний со смыслом). «Абсолютным» Гегель называет знание о том, как совершается это развитие<sup>2</sup>.

Хотя культура модерна является высшей по отношению к традиционной культуре, Гегель дает понять, что нечто существенно важное все же утрачивается при переходе от домодернистского к модернистскому обществу. Это нечто в «Феноменологии» обозначается словом “Sittlichkeit” («нравственность»), которое Брэндом оставляет без перевода. Sittlichkeit – социальные и культурные практики, идеалы и ценности, обычаи и традиции, с которыми человек домодерна непосредственным образом себя идентифицирует. «Это царство нравственности... Здесь не имеет места протест; каждый знает себя ... как всеобщее, то есть отрекается от своей особенности»<sup>3</sup>. Закон нравственности и благочестия, говорит Антигона Софокла, «неписан», и потому незыблем, это не «создание человека»: «Живет он вечно, и никто не знает, / С каких он пор явился меж людей»<sup>4</sup>. Подобно законам природы, он *находится* нами «уже существующим»<sup>5</sup>. Идентифицируя себя с объективным, диспозитивно неопосредованным всеобщим, субъект домодерна жертвует единичным: он «знает и выполняет долг, повинаясь ему как своей натуре»<sup>6</sup>.

Однако слова *и дела* героини Софокла заключают в себе нечто большее, чем признание незыблемости законов «божественного» происхождения. Отказываясь подчиняться Креону, законному правителю города, проявляя тем самым неуважение к власти, Антигона отстаивает свое «право сознания»

---

<sup>1</sup> См.: Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 624–625.

<sup>2</sup> См.: Brandom R. A Spirit of Trust. P. 581–582.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Иенская реальная философия. С. 361.

<sup>4</sup> Пер. с др.-греч. Ф. Зелинского.

<sup>5</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 245.

<sup>6</sup> Там же. С. 321. См.: Brandom R. A Spirit of Trust. P. 477–479.

(нарушая запрет, тайно хоронит брата). Брэндом на свой лад истолковывает эту драматическую коллизию. Обряд погребения, разъясняет он, служит примером того, как нормативные статусы – вопреки логике *Sittlichkeit* – практически *создаются*, а не *находятся*. Смерть, пишет Гегель, «есть *непосредственная естественная* завершенность становления, а не *действие сознания*. Долг члена семьи ... присовокупить эту сторону, дабы и его последнее бытие ... принадлежало не одной только природе и не оставалось чем-то неразумным, а чтобы утверждалось за ним нечто *содеянное* и право сознания»<sup>1</sup>. Погребение – акт признания, подтверждающий статус почившего как члена сообщества: гражданина, достойного памяти, уважаемого и любимого родственника, соплеменника и т.д. Без этого человек – просто труп, горсть костей и праха. Семья (как «духовная сущность», а не просто собрание личностей, связанных узами биологического родства) «приостанавливает деяние природы», ограждая усопшего от посягательств с ее стороны, делая его «соучастником в некоторой общественности, которая ... одолевает и связывает силы отдельных материй и низшие формы жизни, желавшие стать свободными по отношению к нему и разрушить его»<sup>2</sup>. Дело не в том, что Антигона в конфликте с Креоном, бросившим тело Полиника в поле на растерзание диким псам, предстает выразителем *Sittlichkeit* рода и апеллирует к «неписанному» закону. Это естественно для человека домодернистской эпохи, будь то женщина или мужчина, «частное» или «общественное» лицо. Гораздо важнее признание *обоими* антагонистами того символического значения, которое имеет обряд погребения (ритуал) для учреждения нормативного статуса индивида. «Соучастником в некоторой общественности» делает человека не факт биологического рождения или смерти, а определенные действия, как его собственные, так и его *cultural peers*. Статусы практически создаются. Естественное событие – смерть человека – становится нормативно

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 239.

<sup>2</sup> Там же. С. 240.



значимым благодаря действиям родственников и соплеменников: погребая усопшего, они «придают случайности форму необходимости»<sup>1</sup>.

Модерн разрушает догму традиционного общества о незыблемости законов и социальных установлений. От *Sittlichkeit* с его односторонним объективизмом нравственное сознание переходит к одностороннему субъективизму модерна. «Если раньше субъективная установка, диспозиция, рассматривалась как отражение объективной нормы, то теперь норма становится отражением диспозиции»<sup>2</sup>. Гегелевская спекулятивная диалектика, по мнению Брэндома, позволяет преодолеть эту односторонность. Важнейшей теоретической интуицией постмодерна является осознание «равнозначности» субъективного и объективного. «Субстанция, – констатирует Гегель, – есть точно так же ... *произведение*, которое создается действием всех и каждого»<sup>3</sup>. Критика субъектцентризма Фихте и Канта, содержащаяся в «Феноменологии духа», направлена и против модернистской идеологии, ставящей во главу угла автономного индивида. Не в одиночном изолированном существовании, а во взаимодействии с другими людьми, утверждает Гегель, обретает человек действительную «самостоятельность» (*die Selbständigkeit*) и свободу, становится в-себе-и-для-себя сущим Я, вообще «образовывается».

Сама коммуникативная практика с ее «социальным разделением труда» между субъектом высказывания и аудиторией открывает возможность преодоления отчуждения единичного самосознания. Каждый индивид вправе решать за себя, каких интеллектуальных и лингвистических предпочтений придерживаться, *что* думать и *что* говорить. Свободно высказываясь, он реализует это право. Однако значение терминов (совершаемых им ходов в игре) определяет не он, а другие – его *cultural peers*, аудитория, эксперты. Он не может не считаться с их мнением, если хочет быть признанным<sup>4</sup>. Позитивная

---

<sup>1</sup> *Brandom R.* A Spirit of Trust. P. 486.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 494.

<sup>3</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. С. 234.

<sup>4</sup> См.: *Brandom R.* Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms // *European Journal of Philosophy*. 1999. Vol. 7. № 2. P. 172–173.

свобода принятия обязательств требует от субъекта осознанно-добровольного принесения в жертву какой-то части негативной свободы – свободы от внешних ограничений, которую человек эпохи модерна, *индивидуалист*, ценит выше всего. «Позитивная лингвистическая свобода» ограничена нормативно. «Пренебрежение нормами ведет к неспособности что бы то ни было высказать или даже помыслить»<sup>1</sup>. В политической и общественной жизни, так же как в языке, частичный отказ от негативной индивидуальной свободы компенсируется максимизацией позитивной свободы (само)выражения (*positive expressive freedom*), которой располагают члены организованного политического, культурного и языкового сообщества.

О модернистском «расколдовывании» мира и гипостазировании субъекта как учредителя нормативных статусов Гегель высказывается в главе, посвященной борьбе секулярного разума с суеверием. «Просвещение, – говорит он, – правильно характеризует веру, утверждая, что сущность, абсолютная для нее, есть на самом деле бытие ее собственного сознания, ее собственная мысль, нечто порожденное сознанием»<sup>2</sup>. Действительным содержанием религиозной веры, ее «абсолютной сущностью», поясняет Гегель, является «дух общины»<sup>3</sup>, – *лингвистического сообщества*, уточняет Брэндом. Верующий, однако, рассматривает эту «сущность» (ошибочно) как в-себе-бытие, трансцендентное по отношению к его собственному сознанию, воле и опыту жизни. Традиционное, домодернистское представление о нормативном здесь сохраняется: нормы *находятся* (*are merely found*), а не *создаются* человеком, не «порождаются» его собственной мыслью. Такая объективистская установка ведет к «онтологизации и, в известном смысле, натурализации»<sup>4</sup> нормативного. Задача, которую ставит Гегель, заключается в том, чтобы преодолеть, с одной стороны, «наивный догматический онтологический объекти-

---

<sup>1</sup> *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 521.*

<sup>2</sup> Цит. по: *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Пер. Е. Аменицкой и др. под ред. Э. Радлова. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1913. С. 250.*

<sup>3</sup> *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 295.*

<sup>4</sup> *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 537.*

визм» религиозной и философской традиции, а с другой стороны – субъективизм Просвещения с его критикой веры и традиционной морали<sup>1</sup>.

Констатировав ограниченность нововременной критики фидеизма, обусловленную «недостаточной просвещенностью Просвещения относительно себя самого», Брэндом переходит к анализу проводимого Гегелем различения двух «отношений сознания», или «метадиспозиций»<sup>2</sup>, как выражается Брэндом, – *благородного* (*edelmütig*) и *низменного* (*niederträchtig*)<sup>3</sup>. Они отражают различное понимание связи, существующей между нормативными статусами (практическими и когнитивными обязательствами/притязаниями) и диспозициями (принятием/приписыванием статусов), – поэтому Брэндом называет их *мета-*, а не просто диспозициями. Благородное сознание утверждает приоритет статутарной морали над диспозициями, коллективного права над частными интересами, требует прямого и непрекословного исполнения долга, подчинения воли разуму. «Оно ведет себя негативно по отношению к своим собственным целям, своему особенному содержанию и наличному бытию и позволяет им исчезнуть. Оно есть героизм *служения – добродетель*, которая жертвует единичным бытием для всеобщего»<sup>4</sup>. Низменное сознание, напротив, принимает в расчет лишь субъективные диспозиции – единичное и случайное, заслоняющее всеобщее. *Niederträchtigkeit* является выражением индивидуалистической ограниченности человека модерна, его рассудочности и отчужденности<sup>5</sup>. Исходя из своего узкоутилитарного представления о морали, низменное сознание интерпретирует всякое действие, удовлетворяющее «требованиям долга», как целиком обусловленное идиосинкразическим интересом или расчетом. «Оно ... переносит поступок во “внутреннее” и объясняет его из ... отличного от [самого поступка] *намерения* и *корыстного мотива*. ... Для лакея нет героя; но не потому, что последний не герой, а потому, что тот – лакей, с которым герой имеет дело не как герой, а как человек,

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 535.

<sup>2</sup> *Brandt R. Heroism and Magnanimity. P. 52.*

<sup>3</sup> См.: *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 269–270.*

<sup>4</sup> Там же. С. 270.

<sup>5</sup> См.: *Brandt R. A Spirit of Trust. P. 548.*

который ест, пьет, одевается, [т.е.] вообще имеет с ним дело со стороны единичности потребностей и представлений. Таким образом, для обсуждения нет такого поступка, в котором оно не могло бы противопоставить единичную сторону индивидуальности общей стороне поступка и не могло бы по отношению к совершающему поступки сыграть роль лакея моральности»<sup>1</sup>.

Брэндом следующим образом интерпретирует сказанное Гегелем. «Великодушный» (*edelmütig*) наблюдатель описывает события и поступки, кем-то совершенные, в их «субстанциальности», т.е. со стороны «соответствия действий требованиям долга», а не со стороны «единичности потребностей и представлений» действующего лица или группы лиц. Он признает в герое *героя*, отказываясь разыгрывать по отношению к нему партию «лакея моральности». «Малодушный» (*niederträchtig*) интерпретатор, напротив, ищет и непременно находит в поступках героя лишь «особенное» (жажду славы, корысть, проявления темперамента и т.д.)<sup>2</sup>. Критик религиозного духа, резонер Просвещения, играет по отношению к вере такую же точно роль камердинера от морали. Просвещение утверждает, что абсолютная сущность веры «есть сущность *ее* сознания как некоторой самости»; сущность веры, иными словами, «порождена сознанием»<sup>3</sup> – *диспозицией* верующего, переводя с гегелевского спекулятивного на брэндомовский аналитический язык. Это – справедливая, но *односторонняя*, следовательно, до некоторой степени искажающая интерпретация. Просвещение «изолирует чистый момент *действования* и высказывает о *в-себе*[-бытии] веры, что оно есть *лишь* нечто *порожденное* сознанием»<sup>4</sup>, *лишь* осуществление желаемого и продукт wishful thinking. Но в том-то и дело, что *в-себе*[-бытие] веры как «духа общины» не сводится к выражению субъективных потребностей психологического порядка; религиозная вера имеет свое объективное – нормативно-этическое и духов-

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 357–358.

<sup>2</sup> См.: Brandom R. A Spirit of Trust. P. 575.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 305.

<sup>4</sup> Там же.

ное – измерение. Принимать во внимание этот момент – значит судить *позитивно*, с благорасположением и доверием.

Впрочем, первый шаг к установлению подлинного взаимного понимания, уважения и доверия между индивидами как членами общины и хранителями традиции совершается, по мнению Брэндома, не интерпретатором-оценщиком («обсуждающим сознанием»), а *деятелем* – интерпретируемым и оцениваемым субъектом, который, полностью отдавая себе отчет в собственной ограниченности и идиосинкратичности, т.е. случайности диспозиций, *признает* (confesses) свое «недостойство». Такое признание (confession, Geständnis) является выражением позитивного отношения индивида к критике в его адрес со стороны *niederträchtig*-интерпретатора – критике, которую он принимает как заслуженную. Субъект соглашается с тем, что его представления о реальности – бытие вещей для его сознания – не совпадают (во всем объеме и в точности, как ему хотелось бы) с объективной реальностью, вещами в себе. Он понимает, что его жизненный опыт («единичная сторона индивидуальности»), сложившиеся привычки и практические потребности, интересы и диспозиции накладывают отпечаток на его образ мыслей и само восприятие окружающей действительности. В структуре всякого субъективного опыта, когнитивного и практического, имеется, говорит Брэндом, определенный зазор: между смыслом и референтом, пониманием (conception) и понятием (concept), феноменальной и ноуменальной реальностью, а также – с практической стороны – между намерениями, преследуемыми субъектом, и результатами его целенаправленных действий. Признающий свое заблуждение индивид (the confessor), принимая вердикт «обсуждающего сознания», как бы протягивает руку оппоненту, у которого ищет взаимного понимания и признания (recognition)<sup>1</sup>. Этот жест «не есть унижение, смирение, уничтожение перед другим сознанием»<sup>2</sup>, отмечает Гегель. Интерпретируемый и оцениваемый субъект вправе рассчитывать на взаимность со стороны интерпре-

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. A Spirit of Trust*. P. 592–594.

<sup>2</sup> *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа*. С. 358.

татора и оценщика. «Совершающее поступки сознание ... ожидает, что это другое сознание ... ответит на его речь, провозгласит в ней свое равенство, и что так настанет признающее наличное бытие»<sup>1</sup>. Однако для обсуждающего сознания, интерпретатора, признать это равенство (тождественность двух сознаний, каждое из которых по-своему ограничено) – значит *уступить* другому, отказаться от своего превосходства. «Малодушный» интерпретатор к этому не готов. «[Н]а то, что зло признается: “я – зло”, не следует ответа, в котором было бы такое же признание. В указанном обсуждении это не имелось в виду; напротив! [Обсуждающее сознание] отталкивает от себя эту общность и является жестокосердным, существуя для себя и отвергая неразрывную связь с другим»<sup>2</sup>. Необходимым условием взаимного понимания и признания (*recognition*) собеседниками друг друга является взаимное же признание (*confession*) *каждым* собственной ограниченности. От ошибок и поражений не застрахован никто: *errare humanum est*<sup>3</sup>. В критикуемом (и признающем свое заблуждение) критикующий «должен узнать себя самого»<sup>4</sup>. «Сокрушение жестокого сердца и его возвышение до всеобщности есть то же движение, которое было выражено в признававшемся сознании»<sup>5</sup>. Примечая диспозитивную обусловленность собственных верований и представлений, преодолевая наивную убежденность в своей исключительной правоте, интерпретатор трансцендирует «единичное» и случайное, чтобы обрести себя во всеобщем; признавая свою ограниченность, он *снимает* ее.

Достигается ли этим «истинное, а именно обладающее самосознанием ... уравнивание»<sup>6</sup> сторон, состояние «абсолютности духа»? Еще нет, полагает Брэндом. Собеседники все еще остаются в плену диспозитивного *Niederträchtigkeit*: каждый играет в отношении каждого роль «лакея моральности». «Отчуждение не устраняется, а лишь умножается, распространяясь на

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Заблуждаться свойственно человеку (*лат.*).

<sup>4</sup> *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 595.*

<sup>5</sup> *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 359.*

<sup>6</sup> Там же.

всех»<sup>1</sup>. Простого признания (confession) ограниченности возможностей индивида, пытающегося постичь природу вещей, описывающего реальность и совершающего поступки, недостаточно для решения этой задачи. Требуется нечто большее, а именно проявление каждым участником разговора *благого расположения* к собеседнику, великодушия (Edelmütigkeit), – готовность понять и *простить* оппоненту его заблуждения. Это прощение (Verzeihung), даруемое одним сознанием другому, пишет Гегель, означает «отказ от себя, от своей *недействительной* сущности» на пути к достоверному самопознанию, а «слово примирения есть *налично суций* дух, созерцающий чистое знание себя самого как *всеобщей* сущности в противоположном себе... – взаимное признание, которое есть *абсолютный дух*»<sup>2</sup>.

Гегелевское Verzeihung толкуется Брэндомом как особого рода признание – такое, которое осуществляется в режиме *припоминания* (Erinnerung): “recognition as recollection is forgiveness”<sup>3</sup>. Простить оппонента – значит рационально реконструировать весь ход его мысли и последовательность поступков так, чтобы можно было представить его «случайное» заблуждение или неправильное решение как закономерное («придать случайности форму необходимости»<sup>4</sup>). Это возможно, если ошибка предшественника или собеседника будет осмыслена и «оправдана» как момент в движении мысли к «прояснению для сознания в-себе[бытия] вещей»<sup>5</sup>, как «эпизод» интеллектуальной истории и традиции. Прощение является способом такого оправдания заблуждений и *примирения* предшественника с последователем, автора с критиком, субъекта высказывания с интерпретатором. «Раны духа» тогда «заживают, не оставляя рубцов; действие ... воспринимается духом обратно в себя, и сторона единичности, наличествующая в нем – будет ли она намерением или *налично сущей* негативностью ... – непосредственно исчезает»<sup>6</sup>. Ошибки

---

<sup>1</sup> *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 596.*

<sup>2</sup> *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 360.*

<sup>3</sup> *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 638.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 660.*

<sup>5</sup> *Ibid. P. 429.*

<sup>6</sup> *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 359–360.*

и заблуждения («налично сущая негативность») воспринимаются «совершившим поступки сознанием» как то, что стало возможным вследствие ограниченности его представлений и ложности диспозиций («единичности» индивидуального сознания), признаются им и прощаются сознанием «постигающим», т.е. интерпретатором: духовные раны врачуются backward и «заживают, не оставляя рубцов»<sup>1</sup>. Однако признание (confession), так же как признание (recognition), должно быть взаимным. Интерпретатор, в свою очередь, признается в своей ограниченности и небеспристрастности, в гипотетической неспособности оценить объективно достигнутое предшественником, предложить такую рациональную реконструкцию, которая учитывала бы все положительные аспекты его деяния как «момента целого»<sup>2</sup>. Ввиду данного обстоятельства, он наперед запрашивает прощения у аудитории, понимая, что тот, кому доведется интерпретировать его собственную интерпретацию, едва ли откажет себе в удовольствии сыграть роль «лакея моральности» по отношению к нему, предшественнику, и будет по-своему прав. «Каждый прощающий заслуживает прощения»<sup>3</sup>.

Автора и его критика, игрока и арбитра, оцениваемого и оценивающего связывает *доверие*. В свободной и честной игре в обмен доводами каждый участник, придерживающийся установленных правил, однако по опыту знающий, что их соблюдение не гарантирует от ошибок (т.е. неверных ходов), вправе рассчитывать на снисхождение и «признание в форме прощения»<sup>4</sup>. Доверие – жизненный нерв и фундамент здорового общества, основа основ социальной коммуникации. «*Собственная достоверность* того, кому я доверяю (vertraue), есть для меня *достоверность меня* самого; я узнаю в нем мое для-меня-бытие благодаря тому, что он признает его и оно для него – цель и

---

<sup>1</sup> См.: *Brandom R. A Spirit of Trust*. P. 600–601.

<sup>2</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. С. 360.

<sup>3</sup> *Brandom R. A Spirit of Trust*. P. 607. Хотя толкование Брэндома и отсылает к евангельскому «прощайте, и прощены будете» (Лк 6.37), весь религиозный подтекст рассуждений Гегеля о прощении (которое «есть умиротворенная любовью судьба»), примирении и «снятии преступления» упускается им, как и религиозно-метафизическая тема в целом. См., например: *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. В 2-х томах. Т. 1 / Отв. ред. А. Гулыга. Пер. с нем. М. Левиной. М.: Мысль, 1975. С. 123–128.

<sup>4</sup> *Brandom R. A Spirit of Trust*. P. 621.



сущность»<sup>1</sup>. Здесь, поясняет Брэндом, Гегель подводит читателя к ответу на главный вопрос, который ставит его феноменология, понимаемая как «наука об опыте человеческого сознания»: что есть абсолютный дух? Это – всеобщее «взаимное признание»<sup>2</sup>, или, как указывает он в другом месте, «единство различных для себя сущих самосознаний»: «“я”, которое есть “мы”, и “мы”, которое есть “я”»<sup>3</sup>.

Трудно сказать, чего больше в комментариях Брэндома – философии автора (его нормативного прагматизма и инференциализма) или истории философии (феноменологии Гегеля). Брэндом апроприирует диалектический метод Гегеля, его философский словарь и идеи для реализации собственного проекта; он действительно «избирателен» – перескакивая через целые главы и разделы гегелевского текста, оставляя без разъяснений многие противоречивые моменты и сглаживая углы, решает стоящую перед ним специфически философскую, а не герменевтическую задачу (800-страничные комментарии обрываются на параграфе о «прощении», и важнейшие в «Феноменологии духа» разделы – «Религия» и «Абсолютное знание» – остаются нерассмотренными). При этом Брэндом попросту игнорирует обширную исследовательскую литературу о Гегеле последних нескольких десятилетий, как европейскую, так и американскую. «Его настоящие собеседники – Кант, Фреге, Витгенштейн, Селларс, Дэвидсон и дюжина представителей аналитической философии XX в., но среди них нет профессиональных гегелеведов»<sup>4</sup>, – недоумевает Т. Пинкард.

Хотя тема борьбы за признание находится в центре внимания Брэндома, понятие “gegenseitige Anerkennung” во всем его философском объеме остается у него не раскрытым. Под «обоюдным» и «симметричным» признанием американский философ понимает, прежде всего, механизм взаимного подтверждения нормативных статусов индивидов, являющихся социальными

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 295.

<sup>2</sup> Там же. С. 360.

<sup>3</sup> Там же. С. 99.

<sup>4</sup> Pinkard T. “A Spirit of Trust: A Reading of Hegel’s Phenomenology” by Robert Brandom (Review) // Mind. 2020. Vol. 129. № 515. P. 990.

интерагентами, и достижения некоего «интерпретативного равновесия»<sup>1</sup>. Механизм этот, согласно Брэндому, универсален и одинаков для всех ситуаций и форм межличностного взаимодействия. У Гегеля не так. Он намечает последовательность отношений признания: *любовь* (семья), *право* (гражданское общество), *нравственность* (государство), – отношений, в которых принцип взаимности *Anerkennung* все более и более полно раскрывается. Сначала в семье, затем в обществе и, наконец, в государстве реализуются притязания индивидов на автономию и уважение их человеческого достоинства, ранее не имевшие социального подтверждения. Таким образом, признание *по Гегелю* – не антропологическая константа, а продукт социально-исторического развития<sup>2</sup>.

Другая идея Брэндома, плохо согласующаяся с ходом мысли Гегеля, – тезис о *транзитивности* признавания: если субъект *A* признает субъекта *B*, а тот, в свою очередь, признает *C*, то *A* признает (*обязан* признать, если хочет быть признан как игрок, соблюдающий общие правила) субъекта *C*<sup>3</sup>. Тот, кто признает Креона как субъекта признания, автоматически признает всех, кого признает Креон. Но в «Феноменологии духа» Гегель придерживался, скорее, противоположного мнения: самостоятельное (*selbständige*) сознание *само себя определяет*, не перекладывая на другое сознание ответственность за выбор, который оно совершает (что означает: признание одним индивидом авторитета другого *не может* быть транзитивным). Если субъект *A* принимает решение о признании *B* осознанно-добровольно, он должен иметь право *не признавать C*; мнение *B* относительно *C* не будет обязывающим для *A* (так, решения судей-предшественников не являются *строго* обязывающими для судей-преемников)<sup>4</sup>. Постулируемая Брэндомом транзитивность признания вступает в противоречие с его же концептом «идентификации-через-

---

<sup>1</sup> *Brandom R. Making It Explicit. P. 643.*

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: *Honneth A. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. P. 92–130.*

<sup>3</sup> См.: *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 247, 259–260, 292.*

<sup>4</sup> См.: *Bertram G.W. Where Is the Conflict in Brandom's Theory of Recognition (And Why should There Be Any)? // Reading Brandom: On A Spirit of Trust / Ed. by G. Bouché. L.: Routledge, 2020. P. 78.*

признание»<sup>1</sup>. Для всякого *A*, идентифицирующего себя с *n* (определенными нормами, принятыми или, наоборот, отвергаемыми в сообществе), естественно идентифицировать себя с *B*, *C* ... *Y*, *Z* в случае, если они идентифицируют себя с теми же *n*. Однако это корректнее было бы называть «признанием-через-идентификацию»: существенным является то, что всех субъектов, от *A* до *Z*, связывают *общие убеждения (n)*, что-то, с чем они себя идентифицируют, – и *в силу этого* они признают друг друга. О простом переносе, трансферте признания речи здесь, разумеется, не идет.

Дискурсивно-практическим заблуждением, в понимании Брэндома, является конфликт обязательств – взаимоисключающих убеждений или интенций субъекта. Исправление заблуждения состоит в приведении субъективно-го представления (для-себя-бытия) в соответствие с наличной действительностью (в-себе-бытием вещей): из двух противоречащих друг другу убеждений только одно может быть истинным, соответствующим предмету. Таким образом Брэндом, по выражению Жижека, «спасает реальность» от внутреннего противоречия<sup>2</sup>: вещи, тождественные себе, пребывают в гармонии и покое и лишь дожидаются, когда человеческий разум с его вечными колебаниями и сомнениями, просчетами и эксцессами приблизится, наконец, к «овладению» ими. Гегель назвал бы стратегию Брэндома «нежничаньем с мирскими вещами»<sup>3</sup> (упрек, фактически адресованный Канту): не «мирская» реальность, а человеческий разум находится здесь в непрерывном движении и развитии, «не сущность мира носит в себе язву противоречия, а ... *сущность духа*»<sup>4</sup>. Гегель же как раз полагал, что не только сознание, но весь мир развивается диалектически («все вещи в самих себе противоречивы»<sup>5</sup>, противоречие есть «принцип всякого самодвижения»<sup>6</sup>). В этом – действительное и основ-

---

<sup>1</sup> *Brandom R.* A Spirit of Trust. P. 529.

<sup>2</sup> См.: *Žižek S.* Disparities. L.: Bloomsbury Academic, 2016. P. 99.

<sup>3</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Ч. 1: Наука логики / Пер. с нем. Б. Столпнера. М.: Мысль, 1974. С. 166.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 2 / Пер. с нем. Н. Дебольского. Петроград: Типография Стасюлевича, 1916. С. 42.

<sup>6</sup> Там же.

ное отличие гегелевского диалектического подхода от кантовского агностицизма и дуализма.

В самом конце книги<sup>1</sup> Брэндом ставит важный для нормативного прагматизма вопрос о границах этически допустимого в поведении индивидов, связанных узами взаимного признания: вправе ли человек, совершивший поступок, идущий в разрез с представлениями сообщества о рационально оправданном и моральном, рассчитывать на «великодушное» к себе отношение? Фактически, этот вопрос остается у Брэндома нерешенным. Философ лишь констатирует, что *всякое* действие и высказывание гипотетически может, следовательно, должно быть прощено. Однако, как резонно замечает один из критиков Брэндома<sup>2</sup>, в определенных жизненных ситуациях настаивать на «великодушной» интерпретации – значит препятствовать адекватному пониманию и оценке совершенного действия, оставлять его, в сущности, необъясненным. Ложные представления о поступках других людей или незнание их действительных целей чреваты нежелательными последствиями для тех, кого они напрямую затрагивают. *Великодушие*, как оно трактуется Брэндомом, неотличимо от *благодушия* квиетистского толка: подрывая иммунитет этического (*sittlich*) сообщества, оно делает его беззащитным перед угрозой, которую несут действия индивидов или групп, *несовместимые* с великодушием<sup>3</sup>. Если следовать рекомендациям философа, то агрессивную ксенофобию и шовинизм можно «великодушно» интерпретировать как проявление патриотических чувств, лживую пропаганду в масс-медиа – как объективную профессиональную журналистику, сексизм – как защиту семейных ценностей и т.д. Такое благорасположение и *доверие* дают заведомо искаженную, не соответствующую действительности картину социальной реальности. Они исключают возможность критики неприемлемых с точки зрения этического сообщества действий и, следовательно, вменения ответственно-

---

<sup>1</sup> *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 744–748.*

<sup>2</sup> См.: *Knappik F. Brandom on Postmodern Ethical Life: Moral and Political Problems // Reading Brandom: On A Spirit of Trust. P. 190–197.*

<sup>3</sup> *Ibid. P. 195–196.*

сти за их совершение. Великодушие, выражающееся в непротивлении деянию, несовместимому с великодушием, *само несовместимо с великодушием*.

Перспективу осуществления «постмодернистской утопии» Брэндом связывает с преодолением субъективистского отчуждения, характерного для эпохи модерна. При этом он смешивает два термина, используемые Гегелем в «Феноменологии духа»: *Entfremdung* (“alienation” в переводе Миллера, «отчуждение» в переводе Шпета) и *Entäußerung* (“externalization” у Миллера, «отрешение» у Шпета). В главе «Отчужденный от себя дух» Гегель, в частности, пишет: «...действие и становление, благодаря которым субстанция становится действительной, есть отчуждение (*Entfremdung*) личности, ибо самость, имеющая *непосредственно*, т.е. *без отчуждения*, значение в себе и для себя, лишена субстанции и есть игра ... стихий; *ее* субстанция, следовательно, есть само *ее* отрешение (*Entäußerung*), а отрешение есть субстанция или духовные силы, упорядочивающиеся в некоторый мир и благодаря этому сохраняющиеся»<sup>1</sup>. Овнешнение, или опредмечивание (*Entäußerung*), понимается Гегелем как диалектический момент самопознания духа, связанный с процессом объективации. Овнешняясь, дух «утверждает себя как предмет (*setzt es sich als Gegenstand*)»<sup>2</sup>. Язык, право, культура, богатство, институциональная власть – различные формы такой объективации. Когда субъект не узнает себя в зеркале объективности и «предметности» (*Gegenstandlichkeit*), он испытывает потребность в снятии подавляющего его, негативного *отчуждения* (*Entfremdung*). Акцентируя внимание на негативной стороне отчуждения и говоря о необходимости его преодоления, Брэндом упускает значение *Entäußerung*, *отрешения/овнешнения*, которое, по замечанию Э. Ильенкова, «входит в самое определение “духа”»<sup>3</sup> и не может быть снято никакой революцией, хотя бы и постмодернистской.

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 261.

<sup>2</sup> Там же. С. 422.

<sup>3</sup> Ильенков Э. Гегель и «отчуждение» // Ильенков Э. Философия и культура: Сборник. М.: Политиздат, 1991. С. 144.

В истории американского прагматизма Гегель с его «Феноменологией духа» и «Энциклопедией философских наук» сыграл исключительно важную роль, подчеркивает Брэндом. Каждый из трех классиков прагматизма так или иначе испытал влияние гегелевской мысли, его «магической» диалектики и «философии праксиса». «“Разум есть целесообразное действие”, – говорит в “Феноменологии духа” Гегель. Вслед за ним американские прагматисты, отвергнув старые спекулятивные оппозиции вроде картезианского противопоставления субъекта объекту или дихотомии “описание – предписание”, фокусируются на исследовании живого динамического процесса взаимодействия человека как социально-биологического существа с окружающим миром»<sup>1</sup>. Так называемые аналитические прагматисты XX в. – Куайн, Селларс, Макдауэл и др. – с не меньшим основанием могут быть причислены к гегельянцам, считает Брэндом.

С ним не согласен американский исследователь Гегеля Т. Рокмор. По его мнению, современные прагматисты и ассоциирующие себя с (нео)прагматизмом аналитические философы (вроде Х. Патнэма, Р. Бернстайна или Н. Решера) склонны переоценивать сходство взглядов, которые они разделяют, с феноменологической установкой немецкого классика. Брэндом, в частности, полагает, что Гегель-феноменолог предвосхитил «холистский» подход Куайна к знанию<sup>2</sup>. «Но Куайн, – возражает Рокмор, – первый был бы удивлен одобрительным сравнением себя с Гегелем. Разницу между ними – которая очень велика – можно игнорировать, только смешав воедино куайновскую аскетическую, асоциальную форму холизма с гегелевской глубоко социальной исторической формой оправдания»<sup>3</sup>. Как полагает Рокмор, существенное различие между Гегелем и прагматизмом заключается в том, что первый «принимает историческую точку зрения на знание, в то

---

<sup>1</sup> *Brandom R.* Hegelian Pragmatism and Social Emancipation (An interview) // *Constellations*. 2003. Vol. 10. № 4. P. 554.

<sup>2</sup> *Brandom R.* A Spirit of Trust. P. 605.

<sup>3</sup> *Рокмор Т.* Гегель и границы аналитического гегельянства / Пер. с англ. Д. Лахути // *Вопросы философии*. 2002. № 7. С. 87.

время как прагматисты ... обычно принимают контекстуалистскую»<sup>1</sup>. В брэндомовской интерпретации Гегель предстает «эдаким ранним философ-аналитиком, гениально предвосхитившим ... лучшее из того, что по прошествии полутора-двух столетий сделалось достоянием аналитической интеллектуальной традиции»<sup>2</sup>. Это большая натяжка, считает Рокмор. Гегель Брэндома («социальный джастификационист» и прагматист) и Гегель «Феноменологии» (спекулятивный идеалист, диалектик) – два философа, один реальный, другой вымышленный, у которых «общее только имя»<sup>3</sup>.

Даже если не разделять категоричности Рокмора, следует констатировать, что историко-философские опыты Брэндома, при всей основательности и скрупулезности проведенного им анализа, вряд ли способствуют лучшему пониманию гегелевской системы. Скорее, *Гегель* помогает нам лучше понять и осмыслить идеи *Брэндома*, для современной аудитории не менее «неудобоваримого»<sup>4</sup> автора, чем его немецкий предшественник для аудитории начала XIX в. Исследователи творчества питтсбургского мыслителя найдут в «Феноменологии духа» именно то, без чего адекватная реконструкция и оценка его нормативного прагматизма, множеством нитей связанного с европейским идеализмом, герменевтикой и экзистенциальной философией, попросту невозможны. За это мы все – и «великодушный» интерпретатор книги, и его читатели, и критики, нынешние и будущие, – должны быть благодарны Гегелю.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 88.

<sup>2</sup> *Rockmore T.* Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy. New Haven: Yale University Press, 2005. P. 113.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 138.

<sup>4</sup> «Неудобоваримым писателем» называл Гегеля Поппер (см.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. С. 41).

## Выводы

В ряду современных американских философов, ассоциирующих себя с прагматизмом, Р. Брэндом занимает особое место. Помимо разработки собственной оригинальной концепции, рассмотренной в §§ 3.1–3.5, и аналитической реконструкции «Феноменологии» Гегеля (§ 3.6), он внес значительный вклад в исследование истории философии США. Скрупулезнейше проанализировав различные направления и концепции «старого» (от Ч.С. Пирса до К.И. Льюиса) и «нового» (от У. Куайна до Х. Прайса) прагматизма, Брэндом составил детальную их классификацию. Из его текстов<sup>1</sup> можно узнать, например, чем классический прагматизм, по мнению автора, отличается от «лингвистического» или «инструментального», а «натуралистический» – от «методологического» или «историцистского». Насколько точны и полезны подобного рода классификации – вопрос отдельный. В любом случае, Брэндому удалось, разложив материал «по полочкам», показать, что современным философам-аналитикам, социальным психологам и лингвистам есть чему поучиться у прагматистов – и *ранних*, и *поздних*. Так что предпринятое им «переописание» прагматизма по крайней мере в этом смысле можно считать небесполезным.

*Doctorvater* Брэндома Р. Рорти, далеко не все принимавший в творчестве «питтсбургского гегельянца», критиковавший его за уступки репрезентационизму, тенденцию к «экстериоризации» истины (см. § 3.3) и логоцентризм (см. § 3.5), в остальном высоко оценивал достижения своего младшего коллеги и последователя. Как аналитический прагматист, Брэндом, по мнению Рорти, ничем не уступает Селларсу, Куайну и Дэвидсону – мыслителям, составляющим (вместе с Брэндомом) «“Большую четверку” послевоенной философии» в США<sup>2</sup>. «Дэвидсон радикализировал Куайна, Брэндом радикализировал Селларса, и оба они пришли к приблизительно одинаковым ре-

---

<sup>1</sup> См. книгу “Perspectives on Pragmatism” и другие работы.

<sup>2</sup> Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty. P. 151.



зультатам, а именно к новому прагматистскому пониманию философии языка и сознания, более ясному и отчетливому, чем у классиков прагматизма»<sup>1</sup>. Все самое ценное и значительное, что было сделано аналитической философией во второй половине XX в., нашло отражение и конструктивное продолжение в исследованиях Брэндома, считает Рорти. «Никто не сравнится с ним в умении сочетать глубину систематического анализа языка и мышления с широтой историко-философского взгляда... Вряд ли, к примеру, кому-то еще, кроме Брэндома, могла прийти в голову мысль синтезировать двух столь разных мыслителей, как Фреге и Гегель. А ему удалось это сделать, притом блестяще»<sup>2</sup>.

Акцентируя значение социально-коммуникативной практики в формировании ментальных привычек, способов чувствования, мышления и поведения человека, говоря о безусловном приоритете прагматики («знания как») над семантикой («знанием что»), Брэндом, тем не менее, дистанцируется от коммунологизма Рорти и его радикально дефляционистской концепции; он сохраняет понятия «репрезентационального измерения» дискурса и объективности истины, несводимой к *communis opinio* членов сообщества, к соглашению или консенсусу в разговоре. При всей социоэтнокультурной и исторической обусловленности нашего знания, философию как теоретическую науку «оправдывает нечто большее, чем вклад в социальный прогресс»<sup>3</sup>, убежден Брэндом. Со своим феноменализмом он, по замечанию Хабермаса<sup>4</sup>, располагается *in der Mitte*, где-то *между* двух прагматистских проектов, ставших предметом анализа в диссертации, – антирепрезентационизма Рорти и реализма Патнэма.

Отношение к Брэндому в академическом мире неоднозначное. Кто-то превозносит его как мыслителя-систематика, «оригинальнейшего и наименее

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid. P. 152.

<sup>3</sup> *Brandom R.* Hegelian Pragmatism and Social Emancipation (An interview) // *Constellations*. 2003. Vol. 10. № 4. P. 564.

<sup>4</sup> См.: *Habermas J.* From Kant to Hegel: On Robert Brandom's Pragmatic Philosophy of Language. P. 331–332.

ортодоксального из современных прагматистов»<sup>1</sup>, другие критикуют за формалистские «перегибы» и трудности стиля<sup>2</sup> (700-страничная “Making It Explicit” не отличается ни ясностью изложения, ни лаконичностью, которые особенно ценятся аналитическими философами). С. Жижек как-то заметил, что Брэндом принадлежит к категории *герметических* авторов. Публика ценит их, но избегает, – вернее, проявляет «интерпассивность», желание уступить *другому* знакомство с произведениями, которые считаются важными и интересными, однако, увы, решительно нечитабельными<sup>3</sup>. *Opus magnum* Брэндом – именно такая работа. Изданная спустя шесть лет вторая его книга (с подзаголовком «Введение в инференциализм» – своего рода пролегомены к “Making It Explicit”)<sup>4</sup> едва ли исправила положение. Зато историко-философские опыты Брэндом, его аналитическая интерпретация Канта и Гегеля были встречены, в общем и целом, благосклонно (во всяком случае, в США). Наряду с текстами Тейлора, Рорти, Пинкарда, Макинтайра, Бернштейна, эти работы стимулировали интерес американской аудитории к континентальной философской традиции, к новому освоению классики. Последнее отмечается коллегами Брэндом как несомненная его заслуга.

---

<sup>1</sup> *Margolis J.* A Philosophical Bestiary // *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. 2012. Vol. 4. № 2. P. 130.

<sup>2</sup> См., например: *Peregrin J.* Robert Brandom’s “Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism” (Review) // *Erkenntnis*. 2001. Vol. 55. P. 121; *Haack S.* Pragmatism, Then and Now // *Pragmatism Today*. 2010. Vol. 1. № 2. P. 18.

<sup>3</sup> См.: *Zizek S.* For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor. L.: Verso, 2002. P. XI. В этом отношении Жижек сравнивает Брэндом с автором «Теории справедливости» Джоном Ролзом.

<sup>4</sup> *Brandom R.* Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

## Заключение

Как философское направление, американский прагматизм никогда не отличался строгим теоретическим или концептуальным единством. Ф.К.С. Шиллер не был далек от истины, когда заявил, что количество прагматизмов приблизительно совпадает с количеством прагматистов<sup>1</sup>. Сегодня каждый философ, считающий себя последователем Пирса, Джеймса, Шиллера или Дьюи, отстаивает свое видение эпистемологии прагматизма, свое понимание специфических методов, принципов и задач «позитивного» (очищенного от метафизических спекуляций и «псевдопроблем») философствования. Смысл самого термина «прагматизм» (и определения «прагматический») «сегодня даже менее ясен, чем в конце XIX столетия»<sup>2</sup>, констатирует Р.А. Патнэм. Прагматистами называют себя реалисты и номиналисты, экзистенциальные и аналитические философы, рационалисты и «постмодернисты». Однако, по мнению большинства современных исследователей прагматизма<sup>3</sup>, это многообразие концепций и интерпретаций свидетельствует скорее о жизнеспособности, открытости к новым оригинальным идеям и творческом потенциале, нежели кризисе или исчерпанности традиции. «Прагматизм возник и продолжает существовать как плюралистическое движение, – отмечает Б. Батлер. – Было бы ошибкой рассматривать его через узкую призму какого-то ограниченного набора необходимых и достаточных элементов. “Идентичность” прагматизма задается множеством составляющих; их сочетание и развитие определяет преемственность философской традиции»<sup>4</sup>. Идейные разногласия и конфликты всегда присутствовали в американском прагматизме,

---

<sup>1</sup> См.: Шиллер Ф. Наши человеческие истины. С. 88.

<sup>2</sup> Putnam R.A. The Moral Impulse // Putnam H., Putnam R.A. Pragmatism as a Way of Life. P. 351.

<sup>3</sup> См., например: Bernstein R. American Pragmatism: The Conflict of Narratives // Rorty and Pragmatism. P. 54–67; Westbrook R. Democratic Hope: Pragmatism and the Politics of Truth. Ithaca: Cornell University Press, 2005. P. 1–2; Marsonet M. Different Pragmatist Reactions to Analytic Philosophy // New Perspectives on Pragmatism and Analytic Philosophy / Ed. by R.M. Calcaterra. N.Y.; Amsterdam: Rodopi, 2011. P. 113.

<sup>4</sup> Батлер Б. [Ответы на вопросы интервью] // Прагматизм и его история: Современные интерпретации / Отв. ред. И. Джохадзе. М.: Академический проект, 2018. С. 28.

прибавляя ему витальности, подчеркивает Р. Бернстайн. «Наше представление о традиции станет богаче и адекватнее, если мы будем рассматривать ее как продолжающийся диалог, в котором участвует несколько очень разных и порой диссонирующих “голосов”»<sup>1</sup>.

Представляющий ныне пеструю амальгаму идей и концепций, прагматизм объединяет мыслителей, занятых разработкой новой экзистенциально-антропологической версии эмпиризма. «Не приверженность какой-то теории истины или значения, а глубокое убеждение в том, что подлинный (*proper*) эмпиризм начинается с рассмотрения человеческих практик (коммуникативных, научных, художественных, культурных) – вот что в действительности связывает прагматистов. Но пониматься эти практики могут по-разному. Отсюда и многообразие»<sup>2</sup>.

Некоторые современные исследователи, в частности, Ш. Мисак<sup>3</sup>, С. Хаак<sup>4</sup> и А. Малачовски<sup>5</sup>, различают *неопрагматизм* и «*новый*» прагматизм (или «нео-неопрагматизм», в терминологии С. Хаак), подчеркивая, что «*новые*», в отличие от *неопрагматистов*, не склонны позиционировать себя как продолжателей интеллектуальной традиции, восходящей к Пирсу и Джеймсу, не апеллируют к классикам и не видят необходимости в ревальвации их идей. С определенными оговорками, к таким «нео-нео-» можно отнести ученика Рорти Брэндона (но не самого Рорти, которого с ранними прагматистами связывает значительно больше, чем думает Хаак, и уж конечно не Патнэма).

Живучесть прагматизма, по справедливому замечанию Н. Юлиной, во многом объясняется его «минусами»: размытостью теоретических оснований, нередуцируемостью к общим гносеологическим принципам, отсутствием строгой и ясной методологии. Аутентичный – гарвардский – прагматизм

---

<sup>1</sup> *Bernstein R.* The Resurgence of Pragmatism // *Social Research*. 1992. Vol. 59. № 4. P. 824. Ср.: *Skowronski K.P.* Values and Powers: Re-reading the Philosophical Tradition of American Pragmatism. Amsterdam; N.Y.: Rodopi, 2009. P. XIV («Способность к обновлению, к трансформации самообраза свидетельствует о силе, а не ущербности интеллектуальной традиции»).

<sup>2</sup> *Talbot P.* [Ответы на вопросы интервью] // Прагматизм и его история: Современные интерпретации. С. 165.

<sup>3</sup> *Misak C.* Introduction // *New Pragmatists*. P. 1–6.

<sup>4</sup> *Haack S.* Pragmatism, Old and New // *Contemporary Pragmatism*. 2004. Vol. 1. № 1. P. 28–33.

<sup>5</sup> *Malachowski A.* The New Pragmatism. P. 6–16.

«был не систематической философией, а скорее набором противоречивых установок, что позволяло его последователям безболезненно выбирать одни установки и отказываться от других»<sup>1</sup>. Каждый современный философ, пишущий о прагматизме либо заявляющий о своей принадлежности к этому направлению, находит в работах предшественников что-то свое и по-своему «фабрикует» традицию. Брэндом записывает в прагматисты Фреге, Куайна и Гегеля, Уэст – Эмерсона и Рейнхольда Нибура, Рорти – Хайдеггера, Витгенштейна и Дэвидсона. Конечно, эти историко-философские реконструкции и теории, их обосновывающие, не всегда сочетаются между собой. О современном прагматизме, иронизирует историк и социолог знания Дж. Клоппенберг, точнее не скажешь, чем перефразируя Джеймса: *старое имя для новых* – и очень разных – способов рассуждения<sup>2</sup>.

Что же связывает «новых» со «старыми»? Не должны ли мы, риторически вопрошает Дж. Марголис, говорить скорее о «перерождении», нежели «возрождении» прагматизма?<sup>3</sup> Проведенный анализ концепций Ричарда Рорти, Хилари Патнэма и Роберта Брэндома позволяет ответить на этот вопрос.

Одно из принципиальных отличий современного прагматизма от классического заключается в спецификации отношения философии к другим дисциплинам: классики, особенно Пирс, Дьюи и Льюис, имея в виду инструментальный успех и практическую направленность естественнонаучных программ, рассматривали современную им технонауку как модель-образец для философии и гуманитарной культуры, в то время как новые прагматисты поднимают на щит науки о духе, литературу и *cultural studies*, отвергая физикализм/логицизм/эпистемологизм как пережиток сциентистской эпохи. «Эпистемологические проблемы обоснования, верификации, научно-экспериментального подтверждения и опровержения, занимавшие классиков прагматизма, отходят на второй план, уступая место проблематике диалога,

---

<sup>1</sup> Юлина Н. Философская мысль в США. XX век. С. 488.

<sup>2</sup> См.: *Kloppenber J.T. Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking?* P. 83–84.

<sup>3</sup> См.: *Margolis J. Reinventing Pragmatism.* P. 131–132.

коммуникации, описания и консенсуса»<sup>1</sup>. Такая переориентация способствовала проникновению прагматизма на факультеты литературоведения, истории, социологии и права<sup>2</sup>. Именно внефилософской («литературной») аудитории в значительной степени обязаны своей популярностью Рорти, Шустерман, Бернштейн, Невилл, Кейвл, Малуа. Новые прагматисты, отмечает П. Анжель, – «бывшие “аналитические” философы, отвергающие метафизику, логику и науку», – демонстрируют подход, «в корне отличный от исконного прагматизма Пирса – научного, метафизического, логицистского. Они чем-то напоминают экс-коммунистов, сделавшихся апостолами экономического либерализма»<sup>3</sup>. Другой историк прагматизма, Р. Оксьер, усматривает в «методологии» Рорти и его литературно-философских последователей реакцию на «эпистемологизм» К.И. Льюиса, Куайна и Дэвидсона – аналитических прагматистов, для которых характерна «ориентация на метод»<sup>4</sup>.

Неопрагматизм отказывает «научной» (мнящей себя таковой) философии в статусе *scientia scientiarum*. Само противопоставление точных наук как «рациональных» гуманитарному знанию как «нерациональному» – различие, которому отдавали дань прагматисты старшего поколения<sup>5</sup>, – неприемлемо для Рорти и Патнэма, поскольку ведет к порочной, по их мнению, иерархизации культуры с выделением «привилегированных» дисциплин-жанров, якобы обладающих особым когнитивным статусом в противовес не-

---

<sup>1</sup> Hickman L.A. Truth Deflationism, Technology, and Classical Pragmatism // Acta Philosophica Fennica. 2009. Vol. 86. P. 59.

<sup>2</sup> См.: Hollinger D.A. The Problem of Pragmatism in American History: A Look Back and a Look Ahead // Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism. P. 31–33; Malachowski A. The New Pragmatism. P. 100–101.

<sup>3</sup> Анжель П. [Ответы на вопросы интервью] // Прагматизм и его история: Современные интерпретации. С. 27. Сказанное Анжелом едва ли относится к Патнэму или Брэндому, которых он причисляет (безосновательно) к «антинаучным» философам. Достаточно процитировать следующее высказывание Патнэма: «Философия, несомненно, представляет собой одну из гуманитарных, а не естественнонаучных дисциплин. Однако это не исключает ни символической логики, ни уравнений, ни доказательств» (Putnam H. Realism with a Human Face. P. 118–119).

<sup>4</sup> Auxier R. The Decline of Evolutionary Naturalism in Later Pragmatism // Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism. P. 180. Рорти, впрочем, видит ситуацию несколько иначе, чем Оксьер: «Куайн, Патнэм и Дэвидсон – все трое – носят ярлык “аналитический философ”, но никто из них не помышляет о себе как о приверженце метода под названием “концептуальный анализ” или еще какого-нибудь метода. Так называемый “пост-позитивистский” вариант аналитической философии, созданию которого способствовали эти три философа, примечателен именно свободой от какого-либо методопоклонства (methodolatry)» (Rorty P. Релятивизм: найденное и сделанное. С. 21).

<sup>5</sup> См., например: Hook S. The Quest for Being. N.Y.: St. Martin's Press, 1963. P. 181.

когнитивным жанрам. Уравнивая в правах религию, философию, науку и литературу, новый прагматизм предлагает рассматривать различные «культурные жанры» просто как «альтернативные способы решения экзистенциальных проблем, требуя различения скорее между успехом и неудачей, чем между рациональностью и иррациональностью»<sup>1</sup>.

В 1980–90-е гг. американские прагматисты выдвинули лозунг «регуманизации» философии, возвращения ее человеку. Показательна в этом отношении книга Ричарда Шустермана «Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life» (1997). Между действительными – «жизненно важными» – человеческими проблемами и практическими потребностями, с одной стороны, и «схоластической» проблематикой высоких философских дебатов, с другой, между жизнью и кабинетным академическим мудрствованием пролегал целая бездна, замечает Шустерман. Подлинная задача философии в наше время, как и две тысячи лет назад, заключается в том, чтобы связать теорию с практикой. Выбор между двумя установками – *теоретической* и *практической* – не составляет дилеммы. Философия-как-теория лежит в основании жизненной практики, практика же является ее выражением и осуществлением. Именно так мыслили греки, «прото-прагматисты» сократики, стоики и эпикурейцы. Они рассматривали теорию не иначе как инструмент практического философствования – искусства разумной и праведной жизни (*techne tou biou*). Прагматизм, по мнению Шустермана, возвращает западную философию к этой традиции<sup>2</sup>.

У Ю. Хабермаса были все основания называть прагматизм рубежа XX–XXI вв. «разновидностью *Lebensphilosophie*»<sup>3</sup>. За критикой «пустого акаде-

---

<sup>1</sup> Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. P. 66. Ср.: «Каждая дисциплина пользуется определенным словарем, удобным для достижения целей, которые она ставит. ... Ученые-когнитивисты, к примеру, исследуют человеческое сознание совершенно иначе, чем литераторы, такие как Генри Джеймс. Ни те ни другие не находятся ближе к раскрытию подлинной природы сознания» (Malachowski A. The New Pragmatism. P. 127).

<sup>2</sup> См.: Shusterman R. Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life. N.Y.; L.: Routledge, 1997. P. 3–6.

<sup>3</sup> Habermas J. “... And to Define America, Her Athletic Democracy”: The Philosopher and the Language Shaper. In Memory of Richard Rorty // New Literary History. 2008. Vol. 39. № 1. P. 7.

мического теоретизма»<sup>1</sup> и выпадами против «умственной ограниченности, высокомерия и снобизма»<sup>2</sup> университетских профессоров стоит желание прагматистов приблизить философию к жизни. «Если в прежние времена, – говорит Патнэм, – метафизика находилась в прямой органической связи с культурой и с потребностями эпохи, благодаря чему имела возможность влиять на образ жизни людей, причем не всегда в худшую сторону, то метафизика наших дней не связана ни с чем и не основана ни на чем, кроме сомнительных “интуиций” горстки философов»<sup>3</sup>. Профессиональной философии в США, по мнению Патнэма, еще предстоит заново обрести себя в «жизненном мире» человеческих отношений и экзистенциального опыта<sup>4</sup>. От бесконечного и бесплодного *problem-solving* она должна перейти к исследованию актуальных проблем человека и общества, от *схоластически-институционального* (*Schulbegriff*) – к *мировому* (*Weltbegriff*) «формату» философствования<sup>5</sup>. Для Патнэма прагматизм – не просто академическая традиция или школа, а нечто большее: «образ жизни»<sup>6</sup>.

Выражая свои симпатии к новому прагматизму, Дж. Райчман во введении к антологии «Постаналитическая философия» констатирует пробуждение интереса американских философов к истории, а также религии и морали<sup>7</sup>. В отличие от профессиональных аналитических философов, современные прагматисты – социально и политически ангажированные мыслители (название книги Рорти «Философия как культурная политика» говорит само за себя). Многие из них участвуют в публичных дебатах и общественной жизни, публикуются в СМИ. Сто лет назад это считалось нормальным – мнение Дьюи, что философия должна служить обществу, никем не оспаривалось. К концу XX в. ситуация изменилась. Академическая философия в США, отме-

---

<sup>1</sup> West C. The American Evasion of Philosophy. P. 210.

<sup>2</sup> Bernstein R. The Resurgence of Pragmatism. P. 828.

<sup>3</sup> Putnam H. Renewing Philosophy. P. 197.

<sup>4</sup> См.: Putnam H. Realism with a Human Face. P. 52.

<sup>5</sup> Ibid. P. XXIV–XXXII.

<sup>6</sup> См.: Putnam H., Putnam R.A. Pragmatism as a Way of Life: The Lasting Legacy of William James and John Dewey. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2017.

<sup>7</sup> См.: Post-Analytic Philosophy / Ed. by J. Rajchman, C. West. N.Y.: Columbia University Press, 1985. P. XIII.



чает Б. Куклик, постепенно утратила «гражданскую функцию», уступив пальму первенства журналистике и литературе<sup>1</sup>. «Университетские профессора не нуждаются более в широкой образованной публике, откровенно гнушаются ей, – сетует Р. Якоби. – Кампусы – их среда обитания; коллеги по факультету – целевая аудитория; научные монографии и специализированные издания для узкого круга – средства коммуникации... Профессионализм торжествует, а публичная культурная жизнь деградирует»<sup>2</sup>. С возрождением прагматизма многие связывают перспективу восстановления общественного авторитета и публичного статуса философии, ее социальной «миссии»<sup>3</sup>.

Впрочем, далеко не последнюю роль в реставрации прагматизма сыграл как раз «институциональный» фактор – профессиональная принадлежность его новейших адептов к аналитической традиции. «К суждениям Рорти и Патнэма о прагматизме прислушивались уже потому, что оба пользовались известностью и признанием в философской среде ... считались “своими”»<sup>4</sup>. Аналитическое прошлое (а в случае Брэндома, Марголиса, Китчера, Пилстрёма настоящее) американских и европейских неопрагматистов дает о себе знать в их тяготении к лингвистическому анализу, к исследованию проблем дискурсивной коммуникации, нормативности, перевода и т.д. Язык, отмечает Д. Андерсон, всегда был в центре внимания постаналитических прагматистов, «начиная с попыток Селларса преодолеть разделение лингвистического и эмпирического миров ... и заканчивая “словарями” Рорти, а также логическими системами Брэндома. Здесь можно увидеть прямую преемственность по отношению к различным программам лингвистического анализа начала XX в. ... Селларс и Рорти, каждый по-своему, говорили о социальных и куль-

---

<sup>1</sup> См.: *Kuklick B. American Philosophy and Its Lost Public // Pragmatism: From Progressivism to Post-modernism. P. 147–149.*

<sup>2</sup> *Jacoby R. The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe. 2nd edition. N.Y.: Basic Books, 2000. P. 6, 8.* Неопрагматист Рорти, по мнению Якоби, – один из немногих, кто противостоит этому (p. xix).

<sup>3</sup> См., например: *West C. The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. P. 230–231; Putnam H. Philosophy Should Not Be Just an Academic Discipline. A Dialogue with J. Boros // Common Knowledge. 2005. Vol. 11. № 1. P. 135; Shusterman R. Introduction // The Range of Pragmatism and the Limits of Philosophy / Ed. by R. Shusterman. Oxford: Blackwell, 2004. P. 2.*

<sup>4</sup> *Malachowski A. The New Pragmatism. P. 16.*

турных практиках, но оба не выходили за рамки лингвоцентризма. Подобная сфокусированность на языке ... показалась бы ранним прагматистам слишком узкой»<sup>1</sup>. Вместо «опыта», базового понятия раннего прагматизма, новые прагматисты вводят понятие «дискурса». За это их критикуют приверженцы классических версий прагматизма («классикопрагматисты»<sup>2</sup>), настаивающие на нередуцируемости человеческой практики к языку и вербальной коммуникации<sup>3</sup>. (Ранние прагматисты, сознавая опасность «культуризации», подчеркивали, что «за лингвистическим, познавательным, эстетическим опытом лежит нечто большее – биологическое, дорефлективное взаимодействие с природой... Именно оно первично»<sup>4</sup>. Натурализм Джеймса и Дьюи, их аргументы против номенализма и семантического идеализма, по мнению Н. Юлиной, все еще актуальны «в спорах с теми, кто не видит выхода из “лингвистической тюрьмы”»<sup>5</sup>.)

С характерной для поствитгенштейнианской аналитической философии «сфокусированностью» на языке связана другая особенность прагматизма, отмечаемая современными исследователями, а именно *коммунологическая тенденция* (от англ. *community* – сообщество)<sup>6</sup>, получившая радикальное выражение в этноцентризме Рорти. Эта тенденция, которую легко проследить в творчестве большинства философов-прагматистов, восходит к раннему Пирсу и его критике картезианского «субъективизма»<sup>7</sup>. «В высшей степени пагубно, – писал основоположник прагматизма, – делать отдельного индивиду-

---

<sup>1</sup> Андерсон Д. [Ответы на вопросы интервью] // Прагматизм и его история: Современные интерпретации. С. 24.

<sup>2</sup> Выражение К. Купмана (см.: *Koopman C. Pragmatism as Transition*. N.Y.: Columbia University Press, 2009. P. 75–100).

<sup>3</sup> Колин Купман выражает надежду, что раскол между нео- и классикопрагматистами в скором времени будет преодолен. «Мы являемся свидетелями растущего понимания того, что в действительности ничто не мешает сторонникам прагматизма черпать идеи и вдохновение из обоих источников – у Джона Дьюи и одновременно у Ричарда Рорти, у Джеймса – и Патнэма, у Пирса – и Брэндома» (Op. cit. P. 3).

<sup>4</sup> Юлина Н. Философия Джона Дьюи и постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. С. 176.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Данное выражение введено в оборот Ю. Мельвилем (см.: *Мельвиль Ю. Пути буржуазной философии XX века*. М.: Мысль, 1983. С. 187–203).

<sup>7</sup> См. об этом: *Джохадзе И. Идеи раннего Пирса и их значение для развития философии в США* // Философская школа. 2019. № 8. С. 63–68.

ума абсолютным судьей истины» (CP 5.265); «идеальное совершенство знания... должно принадлежать сообществу» (CP 5.356). Говоря о «сообществе исследователей», Пирс имел в виду, прежде всего, профессиональных ученых, но не только. «Он вкладывал в это понятие широкий *метафизический* смысл, – разъясняет Бернстайн. – В действительности, Пирс был мыслителем, инициировавшим масштабный сдвиг в философии от парадигмы субъективности и индивидуального сознания... к тому, что Юрген Хабермас и Карл-Отто Апель назвали “парадигмой коммуникативной рациональности”»<sup>1</sup>. Последователи Пирса Ч. Моррис и Дж.Г. Мид подчеркивали интрасубъективный, *социальный* характер философского и научного знания. Идея сообщества – «лингвистического» (Х. Патнэм)<sup>2</sup>, «дискурсивного» (Дж. Марголис)<sup>3</sup>, «культурного» (Б. Сингер)<sup>4</sup>, «нормативного» (Р. Брэндом)<sup>5</sup>, «делиберативного» (Р. Талисс)<sup>6</sup>, «эпистемического» (С. Хаак)<sup>7</sup>, «разговорного» (Р. Рорти)<sup>8</sup>, «правового» (С. Смит)<sup>9</sup>, «интерпретативного» (С. Фиш)<sup>10</sup> и т.д. – вошла «в плоть и кровь» американского прагматизма середины и второй половины XX столетия.

Благодаря оживлению философского диалога между США и Европой прагматизм к концу прошлого века приобрел популярность и относительное признание в Германии, Италии, Нидерландах, Финляндии, Чехии и ряде других стран. Избавившись от «налета интеллектуального провинциализма»<sup>11</sup>,

---

<sup>1</sup> *Bernstein R.* Community in the Pragmatic Tradition // *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture.* P. 142. Подробнее об этом см.: *Юлина Н.* Философская мысль в США. XX век. С. 51–54.

<sup>2</sup> *Putnam H.* Meaning and Reference // *Journal of Philosophy.* 1973. Vol. 70. № 19. P. 704–706.

<sup>3</sup> *Margolis J.* Pragmatism's Advantage: American and European Philosophy at the End of the Twentieth Century. Stanford: Stanford University Press, 2010. P. 127.

<sup>4</sup> *Singer B.J.* Pragmatism, Rights, and Democracy. N.Y.: Fordham University Press, 1999. P. 102–103.

<sup>5</sup> *Brandom R.* Reason in Philosophy. P. 145.

<sup>6</sup> *Talisse R.* Democracy after Liberalism: Pragmatism and Deliberative Politics. N.Y.: Routledge, 2005. P. 119.

<sup>7</sup> *Haack S.* Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect // *Rorty and Pragmatism.* P. 135–136.

<sup>8</sup> *Rorty R.* Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche? – Цит. по: *Habermas J.* Richard Rorty's Pragmatic Turn // *Truth: Engagements Across Philosophical Traditions* / Ed. by D. Wood, J. Medina. Oxford: Blackwell, 2005. P. 119.

<sup>9</sup> *Smith S.D.* The Pursuit of Pragmatism // *Yale Law Journal.* 1990. Vol. 100. № 2. P. 419.

<sup>10</sup> *Fish S.* Is There a Next in this Class? The Authority of Interpretive Communities. Cambridge: Harvard University Press, 1980. P. 14–15.

<sup>11</sup> *Malachowski A.* The New Pragmatism. P. 3.

он расширил свою международную аудиторию, не утратив при этом американского колорита. В контексте поляризации и взаимного отчуждения англосаксонской и континентальной традиций прагматический «способ мышления» (о котором Джеймс в свое время писал, что он идеально подходит для «улаживания метафизических споров»<sup>1</sup>) оказался востребован – быть может, неожиданно для самих прагматистов – как положительная альтернатива логоцентризму аналитической философии, с одной стороны, и деконструктивистским тенденциям «постфилософии», с другой. В отличие от европейского постмодерна и родственных ему современных течений, прагматистский вариант критики «метаповествований», эссенциализма и фундаментализма позволяет уйти от абстрактно-спекулятивного рассуждения, не впадая в противоположную крайность релятивистского произвола и антитеоретизма. Прагматизм, убеждены его нынешние сторонники, мог бы внести решающий вклад в сближение и взаимообогащение аналитической и континентальной философии, в преодоление раскола между двумя традициями<sup>2</sup>. Такие авторы, как Рорти, Брэндом и Патнэм, уже многое для этого сделали.

Интересно, что в самом американском прагматизме можно выделить две тенденции мысли, сопоставимые – *mutatis mutandis* – с направлениями континентальной и аналитической философии XX–XXI вв. «Правому» прагмати(ци)зму Пирса и его философских последователей (позднего Дьюи, Льюиса, Хаак, Патнэма, Решера) историки философии<sup>3</sup> (и сами философы-

---

<sup>1</sup> James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. P. 45.

<sup>2</sup> См., например: Хаак С. [Ответы на вопросы интервью] // Прагматизм и его история: Современные интерпретации. С. 203 («В арсенале американского прагматизма достаточно средств, чтобы помочь двум философским традициям преодолеть разделяющие их противоречия (во многом надуманные) – не за счет решения какого-то метафизического вопроса, а показав, как можно сочетать преимущества обоих подходов: точность и ясность аналитической аргументации и глубину, широту охвата и экзистенциальную релевантность, к которым стремится континентальная философия»). Схожего мнения придерживаются Дж. Гаррисон (там же, с. 54–55), Д. Макдермид (с. 97), С. Маркетти (с. 112–113), Дж. Райдер (с. 143–144) и др.

<sup>3</sup> См., например: Труитт У. Предшественники постмодернизма и его связь с классическим американским прагматизмом // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 165–166; Хакинг Я. Представление и вмешательство / Пер. с англ. С. Кузнецова. М.: Логос, 1998. С. 75–77; Mouince H.O. The Two Pragmatisms: From Peirce to Rorty. L.: Routledge, 1997. P. 1–2; Bacon M. Richard Rorty: Pragmatism and Political Liberalism. P. 5–6.

прагматисты<sup>1</sup>) иногда противопоставляют «левый», более открытый и дивергентный, менее фиксированный на эпистемологической проблематике, не-сциентистский прагматизм джеймсианцев – раннего Дьюи, Шиллера, Дюбуа, Рорти, Шустермана и др. Полемика Патнэма с Рорти (§ 2.5) важна для понимания сути этого теоретико-методологического размежевания внутри прагматизма. Как и его визави, Патнэм многим обязан Джеймсу, однако, по справедливому замечанию Бернштейна, «глубокое интеллектуальное родство связывает его именно с Пирсом. ... В центре его внимания всегда были логика, основания математики и физики. ... Между реализмом Пирса и тем, что Патнэм защищает под именем “прагматического реализма” – реализма с маленькой “р”, – существует прямая преемственность. Как раз здесь Патнэму противостоит Рорти»<sup>2</sup>. Философия Брэндома, сочетающая в себе элементы антирепрезентационизма Рорти и реализма Патнэма, может рассматриваться как вариант «компромисса» между двумя указанными тенденциями.

XX век, вопреки мнению отдельных исследователей<sup>3</sup>, не был для западной философии «Веком Прагматизма» (скорее, «Анализа»<sup>4</sup> или «Языка»<sup>5</sup>). Станет ли таковым век XXI? С учетом преобладающих в профессиональном философском сообществе настроений, едва ли. Но и говорить об «упадке» традиции<sup>6</sup>, ведущей от Уильяма Джеймса к Рорти и от Чарльза Сандерса Пирса к Патнэму, нет оснований. Можно предполагать, что теоретические проблемы, поднятые новыми прагматистами, их философские интуиции и идеи еще долго будут находиться в центре оживленных интеллектуальных дискуссий, в значительной степени определяя характер и вектор

---

<sup>1</sup> См.: *Misak C.* Richard Rorty's Place in the Pragmatist Pantheon // *The Philosophy of Richard Rorty*. P. 28–29; *Rescher N.* Realistic Pragmatism. Albany: SUNY Press, 2000. P. 64–69; *Koopman C.* Language Is a Form of Experience: Reconciling Classical Pragmatism and Neopragmatism // *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 2007. Vol. 43. № 4. P. 699–702.

<sup>2</sup> *Bernstein R.* The Resurgence of Pragmatism. P. 825.

<sup>3</sup> См.: *The Pragmatic Century: Conversations with Richard J. Bernstein*. P. 13.

<sup>4</sup> См.: *The Age of Analysis: Basic Writings* / Ed. by M. White. Boston: Signet, 1955.

<sup>5</sup> См.: *Modern Philosophy of Language* / Ed. by M. Baghramian. Washington: Counterpoint, 1999.

<sup>6</sup> См., например: *Diggins J.P.* The Promise of Pragmatism: Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority. P. 16.

развития не только академической философии в США, но и западной гуманитарной культуры в целом.

## Литература

1. A Companion to Pragmatism / Ed. by J.R. Shook, J. Margolis. Malden: Blackwell, 2009. 431 p.
2. A Companion to Rorty / Ed. by A. Malachowski. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2020. 544 p.
3. Abrams J.J. Emerson and the Reconstruction of Pragmatism // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 2. С. 34–47.
4. Abrams J.J. Philosophy after the *Mirror of Nature*: Rorty, Dewey, and Peirce on Pragmatism and Metaphor // Metaphor and Symbol. 2002. Vol. 17. № 3. P. 227–242.
5. Allen B. Postmodern Pragmatism: Richard Rorty's Transformation of American Philosophy // Philosophical Topics. 2008. Vol. 36. № 1. P. 1–15.
6. Ambrus V. Is Putnam's Causal Theory of Meaning Compatible with Internal Realism? // Journal for General Philosophy of Science. 1999. Vol. 30. № 1. P. 1–16.
7. Analytic Pragmatism: On the Philosophy of Robert Brandom / Ed. by A. Kasher // Philosophia. 2012. Vol. 40. № 1. 174 p.
8. Anderson D. What Is Realistic about Putnam's Internal Realism? // Philosophical Topics. 1992. Vol. 20. № 1. P. 49–83.
9. Ankersmit F.R. Rorty and History // New Literary History. 2008. Vol. 39. № 1. P. 79–100.
10. Bacon M. Richard Rorty: Pragmatism and Political Liberalism. Lanham: Lexington Books, 2007. 119 p.
11. Balslev A.N. Cultural Otherness: Correspondence with R. Rorty. Atlanta: Scholars Press, 1999. 125 p.
12. Barber M. The Intentional Spectrum and Intersubjectivity: Phenomenology and the Pittsburgh Neo-Hegelians. Athens: Ohio University Press, 2011. 326 p.
13. Bernstein R. Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode. Cambridge: Polity Press, 1986. 328 p.
14. Bernstein R. Rorty the Gadfly // International Journal of Cultural Research. 2011. № 1 (2). P. 113–114.
15. Bernstein R. The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity. Cambridge: Polity Press, 1991. 358 p.
16. Bernstein R. Praxis and Action. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. 344 p.
17. Bernstein R. The Pragmatic Turn. Cambridge: Polity Press, 2010. 263 p.
18. Bernstein R. The Resurgence of Pragmatism // Social Research. 1992. Vol. 59. № 4. P. 813–840.
19. Blackburn S. Truth: A Guide for the Perplexed. L.: Allen Lane, 2005. 238 p.

20. *Bloom A.* The Closing of the American Mind. N.Y.: Simon and Schuster, 1987. 392 p.
21. *Boghossian P.* Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism. Oxford: Clarendon Press, 2006. 160 p.
22. *Boros J.* Rorty and America, Overseas // Common Knowledge. 2008. Vol. 14. № 2. P. 201–207.
23. *Borradori G.* The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam and others. Chicago: University of Chicago Press, 1994. 192 p.
24. *Brandom R.* A Hegelian Model of Legal Concept Determination: The Normative Fine Structure of the Judges' Chain Novel // Pragmatism, Law, and Language / Ed. by G. Hubbs, D. Lind. N.Y.: Routledge, 2014. P. 19–38.
25. *Brandom R.* A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology. Cambridge: Harvard University Press, 2019. 836 p.
26. *Brandom R.* A Study Guide // *Sellars W.* Empiricism and the Philosophy of Mind. Cambridge: Harvard University Press, 1997. P. 119–181.
27. *Brandom R.* Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism. Cambridge: Harvard University Press, 2000. 230 p.
28. *Brandom R.* Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism. Oxford: Oxford University Press, 2008. 251 p.
29. *Brandom R.* Expressing and Attributing Beliefs // Philosophy and Phenomenological Research. 1994. Vol. 54. № 4. P. 905–912.
30. *Brandom R.* Facts, Norms, and Normative Facts: A Reply to Habermas // European Journal of Philosophy. 2000. Vol. 8. № 3. P. 356–374.
31. *Brandom R.* From Empiricism to Expressivism. Cambridge: Harvard University Press, 2014. 289 p.
32. *Brandom R.* Georg Hegel's "Phenomenology of Spirit" // Topoi. 2008. Vol. 27. № 1-2. P. 161–164.
33. *Brandom R.* Global Anti-Representationalism? // Expressivism, Pragmatism and Representationalism / Ed. by H. Price et al. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 85–111.
34. *Brandom R.* Inferential Man (An interview) // Symplokē. 2014. Vol. 21. № 1–2. P. 367–391.
35. *Brandom R.* Kantian Lessons about Mind, Meaning, and Rationality // Modern Schoolman. 2007. Vol. 84. P. 109–129.
36. *Brandom R.* Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons // Philosophy and Phenomenological Research. 1995. Vol. 55. № 4. P. 895–908.
37. *Brandom R.* Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment. Cambridge: Harvard University Press, 1994. 741 p.
38. *Brandom R.* Metaphilosophical Reflections on the Idea of Metaphysics // Harvard Review of Philosophy. 2009. Vol. 16. № 1. P. 44–57.
39. *Brandom R.* Perception and Rational Constraint: McDowell's "Mind and World" // Philosophical Issues. 1996. Vol. 7 (Perception). P. 241–260.



40. *Brandom R.* Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary. Cambridge: Harvard University Press, 2011. 238 p.
41. *Brandom R.* Reason, Expression, and the Philosophical Enterprise // *What Is Philosophy?* / Ed. by C.P. Ragland, S. Heidt. New Haven: Yale University Press, 2001. P. 74–95.
42. *Brandom R.* Reason in Philosophy: Animating Ideas. Cambridge: Harvard University Press, 2009. 237 p.
43. *Brandom R.* Reasoning and Representing // *Philosophy in Mind* / Ed. by M. Michael, J. O’Leary-Hawthorne. Dordrecht: Kluwer, 1994. P. 159–178.
44. *Brandom R.* Some Hegelian Ideas of Note for Contemporary Analytic Philosophy // *Hegel Bulletin*. 2014. Vol. 35. № 1. P. 1–15.
45. *Brandom R.* Some Pragmatist Themes in Hegel’s Idealism // *European Journal of Philosophy*. 1999. Vol. 7. № 2. P. 164–189.
46. *Brandom R.* Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality. Cambridge: Harvard University Press, 2002. 430 p.
47. *Brandom R.* The Pragmatist Enlightenment (and Its Problematic Semantics) // *European Journal of Philosophy*. 2004. Vol. 12. № 1. P. 1–16.
48. *Brandom R.* The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution // *Philosophy and Social Criticism*. 2007. Vol. 33. № 1. P. 127–150.
49. *Brandom R.* Towards an Analytic Pragmatism // *Philosophical Topics*. 2008. Vol. 36. № 2. P. 1–27.
50. *Brueckner A.* Putnam’s Model-Theoretic Argument against Metaphysical Realism // *Analysis*. 1984. Vol. 44. № 3. P. 134–140.
51. *Brunkhorst H.* Rorty, Putnam and the Frankfurt School // *Philosophy and Social Criticism*. 1996. Vol. 22. № 5. P. 1–16.
52. *Cahoone L.* Rorty’s Antiphilosophical Pragmatism // *Cahoone L.* The Ends of Philosophy: Pragmatism, Foundationalism and Postmodernism. Oxford: Blackwell, 2002. P. 297–320.
53. *Calder G.* Rorty’s Politics of Redescription. Cardiff: University of Wales Press, 2007. 235 p.
54. *Chartier G.* Richard Rorty’s American Faith // *Anglican Theological Review*. 2003. Vol. 85. № 2. P. 253–280.
55. *Clausen A.* How Can Conceptual Content Be Social and Normative, and at the Same Time, Be Objective? Frankfurt a/Main: Ontos Verlag, 2004. 264 p.
56. *Cohen L.G.* The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytical Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1986. 256 p.
57. *Cohen R.* Remembering Richard Rorty. Introduction // *New Literary History*. 2008. Vol. 39. № 1. P. V–XX.
58. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Vols. 1–6 / Ed. by C. Hartshorne, P. Weiss; Vols. 7–8 / Ed. by A.W. Burks. Cambridge: Harvard University Press, 1931–1958.
59. *Curtis W.* Defending Rorty: Pragmatism and Liberal Virtue. N.Y.: Cambridge University Press, 2015. 300 p.

60. *Davidson D.* Is Truth a Goal of Inquiry? Discussion with Rorty // Donald Davidson: Truth, Meaning and Knowledge / Ed. by U.M. Żegleń. L.: Routledge, 1999. P. 15–17.
61. *Davidson D.* Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford: Clarendon Press, 1984. 292 p.
62. *De Gaynesford M.* Hilary Putnam. Chesham: Acumen, 2006. 248 p.
63. *De Laurentiis A.* Not Hegel's Tales: Applied Concepts, Negotiated Truths and the Reciprocity of Un-Equals in Conceptual Pragmatism // Philosophy and Social Criticism. 2007. Vol. 33. № 1. P. 83–98.
64. Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty, and Kolakowski / Ed. by J. Niznik, J.T. Sanders. Westport: Praeger Publishers, 1996. 160 p.
65. *Dell'Utri M.* Truth and the Relevance of Practice // Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio. 2016. Special Issue. P. 22–37.
66. *Devitt M.* Realism and the Renegade Putnam: A Critical Study of "Meaning and the Moral Sciences" // Noûs. 1983. Vol. 17. № 2. P. 291–301.
67. *Devitt M.* Rorty's Mirrorless World // Midwest Studies in Philosophy. Vol. 12: Realism and Antirealism / Ed. by P.A. French, T.E. Uehling, H.K. Wettstein. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988. P. 157–177.
68. *Dewey J.* Reconstruction in Philosophy. Boston: Beacon Press, 1970. 224 p.
69. *Dewey J.* Experience and Nature // *Dewey J.* The Later Works. Vol. 1 / Ed. by J.A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981. 464 p.
70. *Dewey J.* The Quest for Certainty. N.Y.: Minton, Balch & Co., 1929. 318 p.
71. *Diggins J.P.* The Promise of Pragmatism: Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority. Chicago: University of Chicago Press, 1994. 515 p.
72. *Dümont J.* Putnam's Model-Theoretic Argument(s). A Detailed Reconstruction // Journal for General Philosophy of Science. 1999. Vol. 30. № 2. P. 341–364.
73. *Duncan C.M.* A Question for Richard Rorty // The Review of Politics. 2004. Vol. 66. № 3. P. 385–413.
74. *Esfeld M.* How a Social Theory of Meaning Can Be Connected with Realism // Facta Philosophica. 2001. Vol. 4. P. 111–131.
75. *Fodor J., Lepore E.* Brandom's Burdens: Compositionality and Inferentialism // Philosophy and Phenomenological Research. 2001. Vol. 63. № 2. C. 465–481.
76. Following Putnam's Trail: On Realism and Other Issues (Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities) / Ed. by M. Monroy, C. Silva, C Vidal. Amsterdam: Rodopi, 2008. 310 p.
77. *Forster P.* The Disunity of Pragmatism // Философские науки. 2018. № 7. С. 143–157.
78. *Forster P.* What is at Stake between Putnam and Rorty? // Philosophy and Phenomenological Research. 1992. Vol. 52. № 3. P. 585–603.

79. *Fraser N.* Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy // *Praxis International*. 1988. Vol. 8. № 3. P. 257–272.
80. *Geras N.* Solidarity in the Conversation of Humankind: The Un-groundable Liberalism of Richard Rorty. L.: Verso Press, 1995. 160 p.
81. *Geuss R.* Richard Rorty at Princeton: Personal Recollections // *Arion*. 2008. Vol. 15. № 3. P. 85–100.
82. *Goodman N.* Ways of Worldmaking. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1978. 142 p.
83. *Grigoriev S.* Rorty, Religion, and Humanism // *International Journal for Philosophy of Religion*. 2011. Vol. 70. № 3. P. 187–201.
84. *Grönert P.* Brandom's Solution of the Objectivity Problem // *Pragmatics and Cognition*. 2005. Vol. 13. № 1. P. 161–175.
85. *Gross N.* Richard Rorty: The Making of an American Philosopher. Chicago: University of Chicago Press, 2008. 367 p.
86. *Gubman B.* Cultural Dialogue and Human Solidarity: Rorty – Habermas Debate Revisited in the Light of Wittgenstein's Philosophy // *Cultures. Conflict – Analysis – Dialogue* / Ed. by C. Kanzian, E. Runggaldier. Frankfurt: Ontos Verlag, 2007. P. 59–66.
87. *Haack S.* Manifesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays. Chicago: University of Chicago Press, 1998. 223 p.
88. *Haack S.* Pragmatism, Old and New // *Contemporary Pragmatism*. 2004. Vol. 1. № 1. P. 3–41.
89. *Habermas J.* From Kant to Hegel: On Robert Brandom's Pragmatic Philosophy of Language // *European Journal of Philosophy*. 2000. Vol. 8. № 3. P. 322–355.
90. *Habermas J.* In Memory of Richard Rorty // *New Literary History*. 2008. Vol. 39. № 1. P. 3–12.
91. *Habermas J.* Truth and Justification. Cambridge: Polity Press, 2003. 327 p.
92. *Hacking I.* Representing and Intervening. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 287 p.
93. *Hall D.L.* Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism. Albany: SUNY Press, 1994. 290 p.
94. *Hartz C.G.* What Putnam Should Have Said: An Alternative Reply to Rorty // *Erkenntnis*. 1991. Vol. 34. № 3. P. 287–295.
95. *Hattiangadi A.* Making It Implicit: Brandom on Rule-Following // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2003. Vol. 66. № 2. P. 419–431.
96. *Hendley S.* From the Second to the Third Person and Back Again: Habermas and Brandom on Discursive Practice // *Journal of Philosophical Research*. 2005. Vol. 30. P. 169–188.
97. Hilary Putnam (Contemporary Philosophy in Focus) / Ed. by Y. Ben-Menahem. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 286 p.
98. Hilary Putnam. Pragmatism and Realism / Ed. by J. Conant, U.M. Żegleń. L.; N.Y.: Routledge, 2002. 242 p.

99. *Hildebrand D.L.* Beyond Realism and Antirealism: John Dewey and the Neopragmatists. Nashville: Vanderbilt University Press, 2003. 241 p.
100. *Hirsch E.D.* Rorty and the Priority of Democracy to Philosophy // *New Literary History*. 2008. Vol. 39. № 1. P. 35–52.
101. *Hookway C.* Peirce. L.: Routledge, 1985. 301 p.
102. *Houlgate S.* Phenomenology and *De Re* Interpretation: A Critique of Brandom's Reading of Hegel // *International Journal of Philosophical Studies*. 2009. Vol. 17. № 1. P. 29–47.
103. *Jackson R.L.* Cultural Imperialism or Benign Relativism? A Putnam–Rorty Debate // *International Philosophical Quarterly*. 1998. Vol. 28. № 4. P. 383–392.
104. *James W.* The Will to Believe and Other Essays / Ed. by F.H. Burkhardt, F. Bowers, I.K. Skrupskelis. Cambridge: Harvard University Press, 1979. 490 p.
105. *James W.* Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. N.Y.: Longmans, Green & Co., 1907. 308 p.
106. *James W.* The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. N.Y.: Longmans, Green and Company, 1905. 534 p.
107. *Kegley J.* Rorty as a Critic, But Not Critical Enough // *International Journal of Cultural Research*. 2011. № 1 (2). P. 116–118.
108. *Kim J.* Rorty on the Possibility of Philosophy // *Journal of Philosophy*. 1980. Vol. 77. № 10. P. 588–597.
109. *Kolenda K.* Rorty's Humanistic Pragmatism: Philosophy Democratized. Tampa: University of South Florida Press, 1990. 138 p.
110. *Koopman C.* Pragmatism as Transition. Historicity and Hope in James, Dewey, and Rorty. N.Y.: Columbia University Press, 2009. 274 p.
111. *Kuipers R.* Richard Rorty. L.: Bloomsbury, 2013. 221 p.
112. *Kukla R., Lance M.* 'Yo!' and 'Lo!': The Pragmatic Topography of the Space of Reasons. Cambridge: Harvard University Press, 2009. 239 p.
113. *Kwiek M.* Rorty's Elective Affinities: The New Pragmatism and Postmodern Thought. Poznan: Wydawnictwo Naukowe IF UAM, 1996. 302 p.
114. *Lauer D.* Genuine Normativity, Expressive Bootstrapping, and Normative Phenomenalism // *Ethics and Politics*. 2009. Vol. 11. № 1. P. 321–350.
115. *Levine S.* Rehabilitating Objectivity: Rorty, Brandom, and the New Pragmatism // *Canadian Journal of Philosophy*. 2010. Vol. 40. № 4. P. 567–589.
116. *Levitas R.* Pragmatism, Utopia and Anti-Utopia // *Critical Horizons*. 2008. Vol. 9. № 1. P. 42–59.
117. *Leyboldt G.* Uses of Metaphor: Richard Rorty's Literary Criticism and the Poetics of World-Making // *New Literary History*. 2008. Vol. 39. № 1. P. 145–163.
118. *Loeffler R.* Brandom. Cambridge: Polity Press, 2018. 268 p.
119. *Lysaker J.T.* The Shape of Selves to Come: Rorty and Self-Creation // *Philosophy and Social Criticism*. 1996. Vol. 22. № 3. P. 39–74.

120. *Maher C.* The Pittsburgh School of Philosophy: Sellars, McDowell, Brandom. N.Y.: Routledge, 2012. 156 p.
121. *Malachowski A.* Richard Rorty. Princeton: Princeton University Press, 2002. 224 p.
122. *Malachowski A.* The New Pragmatism. Duhram: Acumen, 2010. 161 p.
123. *Margolis J.* Hilary Putnam and the Promise of Pluralism // Contemporary Pragmatism. 2006. Vol. 3. № 2. P. 15–25.
124. *Margolis J.* Pragmatism's Advantage: American and European Philosophy at the End of the Twentieth Century. Stanford: Stanford University Press, 2010. 172 p.
125. *Margolis J.* Pragmatism's Future: A Touch of Prophecy // Contemporary Pragmatism. 2010. Vol. 7. № 2. P. 189–218.
126. *Margolis J.* Reinventing Pragmatism. Ithaca: Cornell University Press, 2002. 179 p.
127. *Marvan T.* Is Rorty a Linguistic Idealist? // Human Affairs. 2011. Vol. 21. № 3. P. 272–279.
128. *McCarthy T.* Philosophy and Social Practice: Richard Rorty's "New Pragmatism" // *McCarthy T.* Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory. Cambridge: MIT Press, 1993. P. 11–34.
129. *McCumber J.* Philosophy and Freedom: Derrida, Rorty, Habermas, Foucault. Bloomington: Indiana University Press, 2000. 191 p.
130. *McDermid D.* The Varieties of Pragmatism: Truth, Realism, and Knowledge from James to Rorty. L.; N.Y.: Continuum, 2006. 176 p.
131. *McDermott J.* The Renaissance of Classical American Philosophy // The Blackwell Guide to American Philosophy / Ed. by A. Marsoobian, J. Ryder. Malden: Blackwell, 2004. P. 397–406.
132. *McDowell J.* Brandom on Representation and Inference // Philosophy and Phenomenological Research. 1997. Vol. 57. № 1. P. 157–162.
133. *McDowell J.* Knowledge and the Internal Revisited // Philosophy and Phenomenological Research. 2002. Vol. 64. № 1. P. 97–105.
134. *McDowell J.* Mind and World. Cambridge: Harvard University Press, 1994. 191 p.
135. *McGuinness B.* Rorty, Literary Narrative and Political Philosophy // History of the Human Sciences. 1997. Vol. 10. № 4. P. 29–44.
136. Meaning and Method: Essays in Honor of Hilary Putnam / Ed. by G. Boolos. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 380 p.
137. *Menand L.* The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America. N.Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2001. 546 p.
138. *Misak C.* Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation. L.; N.Y.: Routledge, 2000. 182 p.
139. *Moran D.* Hilary Putnam and Immanuel Kant: Two Internal Realists // Synthese. 2000. Vol. 123. № 1. P. 65–104.

140. *Mosteller T.* Relativism in Contemporary American Philosophy: MacIntyre, Putnam, and Rorty. L.; N.Y.: Continuum, 2006. 192 p.
141. *Mouffe C.* Rorty's Pragmatist Politics // *Economy and Society*. 2000. Vol. 29. № 3. P. 439–453.
142. *Mounce H.* The Two Pragmatisms: From Peirce to Rorty. L.: Routledge, 1997. 245 p.
143. *Murphy J.P.* Pragmatism: From Peirce to Davidson. Boulder: Westview, 1990. 152 p.
144. *Nagl L.* Three Discourses on Religion in Neo-Pragmatism // *Философский журнал*. 2019. Т. 12. № 3. С. 5–17.
145. *New Perspectives on Pragmatism and Analytic Philosophy* / Ed. by R.M. Calcaterra. Amsterdam: Rodopi, 2011. 180 p.
146. *New Pragmatists* / Ed. by C. Misak. Oxford: Clarendon Press, 2007. 195 p.
147. *Okrent M.* The Truth, the Whole Truth, and Nothing but the Truth // *Inquiry*. 1993. Vol. 36. № 4. P. 381–404.
148. *Piercey R.* The Uses of the Past from Heidegger to Rorty: Doing Philosophy Historically. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 221 p.
- 149.
150. *Pihlström S.* Pragmatic Moral Realism: A Transcendental Defense. Amsterdam; N.Y.: Rodopi, 2005. 184 p.
151. *Pihlström S.* Brandom on Pragmatism // *Cognitio*. 2007. Vol. 8. № 2. P. 265–287.
152. *Pihlström S.* Neopragmatism // *Encyclopedia of Sciences and Religions* / Ed. by A. Runehov, L. Oviedo. N.Y.; Dordrecht: Springer, 2013. P. 1455–1465.
153. *Pippin R.* Brandom's Hegel // *European Journal of Philosophy*. 2005. Vol. 13. № 3. P. 381–408.
154. *Pragmatism, Neo-Pragmatism, and Religion: Conversations with Richard Rorty* / Ed. by C.D. Hardwick, D.A. Crosby. N.Y.: Peter Lang, 1997. 473 p.
155. *Pragmatism, Old and New: Selected Writings* / Ed. by S. Haack. Amherst: Prometheus Books, 2006. 741 p.
156. *Pragmatism: 3 vols.* / Ed. by A. Malachowski. L.: Sage, 2004.
157. *Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism* / Ed. by R. Hollinger, D. Depew. Westport: Praeger, 1995. 348 p.
158. *Preston A.* Analytic Philosophy: The History of an Illusion. L.; N.Y.: Continuum, 2007. 190 p.
159. *Price H.* Naturalism without Mirrors. N.Y.: Oxford University Press, 2011. 336 p.
160. *Putnam H.* 12 Philosophers – And Their Influence on Me // *Proceedings and Addresses of the APA*. 2008. Vol. 82. № 2. P. 101–115.
161. *Putnam H.* [Answers to 5 Questions] // *Mind and Consciousness* / Ed. by P. Grim. N.Y.: Automatic Press, 2009. P. 145–154.

162. *Putnam H.* Capabilities and Two Ethical Theories // *Journal of Human Development*. 2008. Vol. 9. № 3. P. 377–388.
163. *Putnam H.* Dewey Lectures // *Journal of Philosophy*. 1994. Vol. 91. № 9. P. 445–517.
164. *Putnam H.* Dewey's Central Insight // *John Dewey's Educational Philosophy in International Perspective: A New Democracy for the Twenty-First Century* / Ed. by L.A. Hickman, G. Spadafora. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2009. P. 7–21.
165. *Putnam H.* Ethics without Ontology. Cambridge: Harvard University Press, 2004. 160 p.
166. *Putnam H.* God and the Philosophers // *Midwest Studies in Philosophy*. 1997. Vol. 21. № 1. P. 175–187.
167. *Putnam H.* Intellectual Autobiography // *The Philosophy of Hilary Putnam* / Ed. by R.E. Auxier, D.R. Anderson, L.E. Hahn. Chicago: Open Court, 2015. P. 3–110.
168. *Putnam H.* James on Truth (Again) // *William James and the Varieties of Religious Experience: A Centenary Celebration* / Ed. by J.E. Carrette. L.: Routledge, 2005. P. 172–182.
169. *Putnam H.* Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein. Bloomington: Indiana University Press, 2008. 121 p.
170. *Putnam H.* Meaning and the Moral Sciences. L.: Routledge and Kegan Paul, 1978. 145 p.
171. *Putnam H.* Mind, Language and Reality. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. 457 p.
172. *Putnam H.* Naturalism, Realism, and Normativity. Cambridge: Harvard University Press, 2016. 238 p.
173. *Putnam H.* Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism. Cambridge: Harvard University Press, 2012. 659 p.
174. *Putnam H.* Philosophy Should Not Be Just an Academic Discipline. A Dialogue with J. Boros // *Common Knowledge*. 2005. Vol. 11. № 1. P. 126–135.
175. *Putnam H.* Pragmatism // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1995. Vol. 95. № 3. P. 291–306.
176. *Putnam H.* Pragmatism: An Open Question. Oxford: Blackwell, 1995. 106 p.
177. *Putnam H.* Realism and Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 312 p.
178. *Putnam H.* Realism with a Human Face. Cambridge: Harvard University Press, 1990. 347 p.
179. *Putnam H.* Reason, Truth and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 222 p.
180. *Putnam H.* Renewing Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 1992. 234 p.
181. *Putnam H.* Reply to Two Realists // *Journal of Philosophy*. 1982. Vol. 79. № 10. P. 575–577.

182. *Putnam H.* Representation and Reality. Cambridge: MIT Press, 1988. 136 p.
183. *Putnam H.* Richard Rorty // Proceedings of the American Philosophical Society. 2009. Vol. 153. № 2. P. 230–232.
184. *Putnam H.* Sensation and Apperception // Consciousness and Subjectivity / Ed. by S. Miguens, G. Preyer. Berlin: Ontos Verlag, 2012. P. 39–50.
185. *Putnam H.* The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. Cambridge: Harvard University Press, 2002. 190 p.
186. *Putnam H.* The Many Faces of Realism. La Salle: Open Court, 1987. 98 p.
187. *Putnam H.* The Three Enlightenments // After Cognitivism: A Reassessment of Cognitive Science and Philosophy / Ed. by K. Leidlmair. L.; N.Y.: Springer, 2009. P. 23–35.
188. *Putnam H.* The Threefold Cord: Mind, Body and World. N.Y.: Columbia University Press, 1999. 234 p.
189. *Putnam H.* Travis on Meaning, Thought and the Ways the World Is // Philosophical Quarterly. 2002. Vol. 52. № 206. P. 96–106.
190. *Putnam H.* Wittgenstein and Realism // International Journal of Philosophical Studies. 2008. Vol. 16. № 1. P. 1–14.
191. *Putnam H.* Words and Life. Cambridge: Harvard University Press, 1995. 531 p.
192. *Putnam H., Putnam R.A.* Pragmatism as a Way of Life: The Lasting Legacy of William James and John Dewey / Ed. by D. Macarthur. Cambridge: Harvard University Press, 2017. 475 p.
193. *Putnam R.A.* Democracy without Foundations // Ethics. 2000. Vol. 110. № 2. P. 388–404.
194. Reading Brandom / Ed. by B. Weiss, J. Wanderer. L.; N.Y.: Routledge, 2010. 371 p.
195. Reading Brandom: On A *Spirit of Trust* / Ed. by G. Bouché. L.; N.Y.: Routledge, 2020. 211 p.
196. Reading Putnam / Ed. by M. Baghramian. L.; N.Y.: Routledge, 2013. 385 p.
197. Reading Putnam / Ed. by P. Clark, B. Hale. Oxford: Blackwell, 1994. 312 p.
198. Reading Rorty / Ed. by A. Malachowski. Oxford: Blackwell, 1990. 384 p.
199. *Redding P.* Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 252 p.
200. *Reece G.* Religious Faith and Intellectual Responsibility: Richard Rorty and the Public/Private Distinction // American Journal of Theology and Philosophy. 2001. Vol. 22. № 3. P. 206–220.
201. Remembering Richard Rorty // New Literary History. 2008. Vol. 39. № 1. P. 1–186.



202. *Rescher N.* American Philosophy Today, and Other Philosophical Studies. Lanham: Rowman and Littlefield, 1994. 175 p.
203. *Rescher N.* Pragmatism at the Crossroads // Transactions of the Charles S. Peirce Society. 2005. Vol. 41. № 2. P. 355–365.
204. *Rescher N.* Realistic Pragmatism. Albany: SUNY Press, 2000. 254 p.
205. Rethinking Rorty's Pragmatism: Ethics after Epistemology / Ed. by M. Bella, C. Voparil // European Journal of Pragmatism and American Philosophy [Online]. 2020. Vol. 12. № 1. URL: <https://journals.openedition.org/ejpa/1823>
206. Richard Rorty / Ed. by C. Guignon, D.R. Hiley. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 205 p.
207. Richard Rorty: Critical Dialogues / Ed. by M. Festenstein, S. Thompson. Cambridge: Polity Press, 2001. 241 p.
208. Richard Rorty: Education, Philosophy, and Politics / Ed. by M.A. Peters, P. Ghiraldelli Jr. Lanham: Rowman and Littlefield, 2001. 210 p.
209. Richard Rorty: From Pragmatist Philosophy to Cultural Politics / Ed. by A. Gröschner, C. Koopman, M. Sandbothe. L.: Bloomsbury, 2013. 205 p.
210. Richard Rorty: His Philosophy Under Discussion / Ed. by A. Vieth. Frankfurt: Ontos Verlag, 2005. 147 p.
211. *Richardson J.* Pragmatism and American Experience. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 276 p.
212. *Risser J.* Rorty's Pragmatism as Hermeneutic Praxis // Modern Schoolman. 1986. Vol. 63. № 4. P. 275–287.
213. Robert Brandom: Analytic Pragmatist / Ed. by B. Prien, D.P. Schweikard. Frankfurt a/Main: Ontos Verlag, 2008. 196 p.
214. *Rockmore T.* On Classical and Neo-Analytic Forms of Pragmatism // Metaphilosophy. 2005. Vol. 36. № 3. P. 259–271.
215. *Romano C.* America the Philosophical. N.Y.: Vintage Books, 2013. 672 p.
216. Rorty and Beyond / Ed. by R. Auxier, E. Kramer. Lanham: Lexington Books, 2019. 314 p.
217. Rorty and His Critics / Ed. by R. Brandom. Malden: Blackwell, 2000. 410 p.
218. Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics / Ed. by H.J. Saatkamp, Jr. Nashville: Vanderbilt University Press, 1995. 258 p.
219. *Rorty R.* Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America. Cambridge: Harvard University Press, 1998. 159 p.
220. *Rorty R.* An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion. N.Y.: Columbia University Press, 2011. 76 p.
221. *Rorty R.* Comments on Sleeper and Edel // Transactions of the Charles S. Peirce Society. 1985. Vol. 21. № 1. P. 39–48.
222. *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. 237 p.
223. *Rorty R.* Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 201 p.

224. *Rorty R.* Deconstruction and Circumvention // *Critical Inquiry*. 1984. Vol. 11. № 1. P. 1–23.
225. *Rorty R.* Democracy and Philosophy // *Kritika & Kontext*. 2007. № 33. P. 8–25.
226. *Rorty R.* Dewey Between Hegel and Darwin // *Modernist Impulses in the Human Sciences* / Ed. by D. Ross. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994. P. 46–68.
227. *Rorty R.* *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 202 p.
228. *Rorty R.* Intellectual Autobiography // *The Philosophy of Richard Rorty* / Ed. by R.E. Auxier, L.E. Hahn. Chicago; La Salle: Open Court, 2010. P. 3–24.
229. *Rorty R.* Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy // *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* / Ed. by R. Rorty. Chicago: University of Chicago Press, 1967. P. 1–39.
230. *Rorty R.* *Mind, Language and Metaphilosophy: Early Philosophical Papers* / Ed. by S. Leach, J. Tartaglia. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 318 p.
231. *Rorty R.* *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 226 p.
232. *Rorty R.* *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth: Penguin Books, 1999. 288 p.
233. *Rorty R.* *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979. 401 p.
234. *Rorty R.* *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 206 p.
235. *Rorty R.* *Philosophy as Poetry*. Charlottesville; L.: University of Virginia Press, 2016. 79 p.
236. *Rorty R.* The Philosopher as Expert // *Rorty R.* *Philosophy and the Mirror of Nature*. Thirtieth-Anniversary Edition. Princeton: Princeton University Press, 2009. P. 395–421.
237. *Rorty R.* The World Well Lost // *Journal of Philosophy*. 1972. Vol. 69. № 19. P. 649–665.
238. *Rorty R.* *Truth and Progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 355 p.
239. *Rorty R.* Truth, Politics, and “Postmodernism”. Amsterdam: Van Gorcum, 1997. 52 p.
240. *Rorty R.* Twenty-Five Years After // *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. P. 371–374.
241. *Rorty R., Nystrom D., Puckett K.* Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002. 66 p.
242. *Rorty R., Schneewind J.B., Skinner Q.* Introduction // *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy* / Ed. by R. Rorty, J.B. Schneewind and Q. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 1–14.

243. *Rorty R., Vattimo G.* The Future of Religion / Ed. by S. Zabala. N.Y.: Columbia University Press, 2005. 91 p.
244. *Rosen G.* Brandom on Modality, Normativity and Intentionality // Philosophy and Phenomenological Research. 2001. Vol. 63. № 3. P. 611–623.
245. *Rothleder D.* The Work of Friendship: Rorty, His Critics, and the Project of Solidarity. Albany: SUNY Press, 1999. 163 p.
246. *Rumana R.* On Rorty. Belmont: Wardsworth, 2000. 90 p.
247. *Ryder J.* Richard Rorty, Contemporary Philosophy, and the Problem of Ethnocentrism // International Journal of Cultural Research. 2011. № 1 (2). P. 118–120.
248. *Sass von H.* Religion in a Private Igloo? A Critical Dialogue with Richard Rorty // International Journal for Philosophy of Religion. 2011. Vol. 70. № 3. P. 203–216.
249. *Sellars W.* Empiricism and the Philosophy of Mind. Cambridge: Harvard University Press, 1997. 181 p.
250. *Shusterman R.* Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life. N.Y.: Routledge, 1997. 256 p.
251. *Skowroński K.P.* Values, Valuations, and Axiological Norms in Richard Rorty's Neopragmatism: Studies, Polemics, Interpretations. Lanham: Lexington Books, 2015. 137 p.
252. *Sleeper R.* Rorty's Pragmatism: Afloat in Neurath's Boat, But Why Adrift? // Transactions of the Charles S. Peirce Society. 1985. Vol. 21. № 1. P. 9–20.
253. *Sosa E.* Putnam's Pragmatic Realism // Journal of Philosophy. 1993. Vol. 90. № 12. P. 612–625.
254. *Stout J.* Democracy and Tradition. Princeton: Princeton University Press, 2004. 348 p.
255. *Stout J.* Rorty at Princeton // New Literary History. 2008. Vol. 39. № 1. P. 29–33.
256. *Stout J.* Radical Interpretation and Pragmatism: Davidson, Rorty, and Brandom on Truth // Radical Interpretation in Religion / Ed. by N. Frankenberry. Cambridge, 2002. P. 25–52.
257. *Strydom P.* Intersubjectivity – Interactionist or Discursive? Reflections on Habermas' Critique of Brandom // Philosophy and Social Criticism. 2006. Vol. 32. № 2. P. 155–172.
258. *Swindal J.* Can a Discursive Pragmatism Guarantee Objectivity? Habermas and Brandom on the Correctness of Norms // Philosophy and Social Criticism. 2007. Vol. 33. № 1. P. 113–126.
259. Symposium on Rorty's "Consequences of Pragmatism" // Transactions of the Charles S. Peirce Society. 1985. Vol. 21. № 1. P. 1–48.
260. *Szahaj A.* Richard Rorty: Memories // New Literary History. 2008. Vol. 39. № 1. P. 71–78.

261. *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty* / Ed. by E. Mendieta. Stanford: Stanford University Press, 2006. 213 p.
262. *The Bloomsbury Companion to Pragmatism* / Ed. by S. Pihlström. L.; N.Y.: Bloomsbury Academic, 2015. 336 p.
263. *The Cambridge Companion to Pragmatism* / Ed. by A. Malachowski. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 378 p.
264. *The Continuum Companion to Pragmatism* / Ed. by S. Pihlström. L.: Continuum, 2011. 307 p.
265. *The End of Value-Free Economics* / Ed. by H. Putnam, V. Walsh. L.: Routledge, 2012. 229 p.
266. *The Philosophy of Hilary Putnam* / Ed. by R.E. Auxier, D.R. Anderson, L.E. Hahn. Chicago: Open Court, 2015. 948 p.
267. *The Philosophy of Richard Rorty* / Ed. by R.E. Auxier, L.E. Hahn. Chicago; La Salle: Open Court, 2010. 756 p.
268. *The Pragmatic Century: Conversations with Richard J. Bernstein* / Ed. by S.G. Davaney, W.G. Frisina. Albany: SUNY Press, 2006. 227 p.
269. *The Pragmatic Turn in Philosophy* / Ed. by W. Egginton, M. Sandbothe. N.Y.: SUNY Press, 2004. 262 p.
270. *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture* / Ed. by M. Dickstein. Durham: Duke University Press, 1998. 453 p.
271. *Unger R. The Self Awakened: Pragmatism Unbound*. Cambridge: Harvard University Press, 2007. 277 p.
272. *Voparil C.J. Richard Rorty: Politics and Vision*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2006. 201 p.
273. *Wanderer J. Robert Brandom*. Durham: Acumen Publishing, 2008. 240 p.
274. *West C. The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989. 279 p.
275. *Williams M. Neo-Cartesians and Neo-Pragmatists* // *Philosophical Studies*. 2004. Vol. 117. № 1-2. P. 107–113.
276. *Wilshire B. Pragmatism, Neopragmatism, and Phenomenology: The Richard Rorty Phenomenon* // *Human Studies*. 1997. Vol. 20. № 1. P. 95–108.
277. *Wolin R. Recontextualizing Neopragmatism: The Political Implications of Richard Rorty's Antifoundationalism* // *Wolin R. The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism*. N.Y.: Columbia University Press, 1992. P. 149–169.
278. *Wolterstorff N. An Engagement with Rorty* // *Journal of Religious Ethics*. 2003. Vol. 31. № 1. P. 129–139.
279. *Wretzel J. Brandom and Gadamer on the Hermeneutical (II)legitimacy of Rational Reconstruction* // *International Journal of Philosophical Studies*. 2013. Vol. 21. № 5. P. 735–754.
280. 150 лет прагматизма. История и современность / Отв. ред. И. Джохадзе. М.: Академический проект, 2019. 270 с.

281. Аналитическая философия: Становление и развитие / Отв. ред. А. Грязнов. М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998. 528 с.
282. *Анкерсмит Ф.Р.* Возвышенный исторический опыт / Пер. с англ. под ред. А. Олейникова. М.: Европа, 2007. 612 с.
283. *Беляев М.* Памяти Хилари Патнэма // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2016. № 2 (20). С. 149–152.
284. *Бернштейн Р.* Метаморфозы прагматизма / Пер. с англ. И. Джоухадзе // Западная философия конца XX – начала XXI в. Идеи. Проблемы. Тенденции / Отв. ред. И. Блауберг. М.: ИФ РАН, 2012. С. 122–129.
285. *Брэндом Р.* От истины к семантике: путь через «Прояснение» / Пер. И. Бышевской, Р. Сухоруковой // Analytica. 2011. № 5. С. 111–127.
286. *Брэндом Р.* Рассуждение и репрезентация / Пер. с англ. И. Джоухадзе // Философские науки. 2014. № 8. С. 45–59.
287. *Бэксёрст Д.* Формирование разума / Пер. с англ. Е. Труфановой; ред. и предисл. В. Лекторского. М.: Канон+, 2014. 368 с.
288. *Витгенштейн Л.* Филос. работы. Ч. 1 / Пер. с нем. М. Козловой, Ю. Асеева. М.: Гнозис, 1994. 520 с.
289. *Вольф Ж.-К.* Прагматизм с методом или без такового? Рорти versus Дьюи / Пер. с нем. Ю. Хубер, Р. Хестанова // Логос. 1996. № 8. С. 190–205.
290. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Шпета. СПб.: Наука, 2006. 444 с.
291. *Глок Г.-И.* Аналитическая философия как она есть / Пер. с англ. В. Целищева. М.: Канон+, 2022. 400 с.
292. *Грязнов А.* Аналитическая философия. М.: Высшая школа, 2006. 375 с.
293. *Губман Б.* Теория наррации аналитической философии истории и наследие прагматизма // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2018. № 2. С. 130–143.
294. *Губман Б., Ануфриева К.* Лингвистический поворот и история в философии Р. Рорти // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2017. № 2. С. 165–177.
295. *Джемс У.* Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления / Пер. с англ. П. Юшкевича. Изд. 3-е. М.: ЛКИ, 2011. 240 с.
296. *Джоухадзе И.* Аналитический прагматизм Роберта Брэндома. М.: ИФРАН, 2015. 132 с.
297. *Джоухадзе И.* Брэндом о Гегеле: опыт аналитического прочтения «Феноменологии духа». М.: Канон+, 2021. 224 с.
298. *Джоухадзе И.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. М.: URSS, 2001. 256 с.
299. *Джоухадзе И.* Прагматический реализм Хилари Патнэма. М.: Канон+, 2013. 288 с.
300. *Дьюи Дж.* Реконструкция в философии. Проблемы человека / Пер. с англ., послесл. и примеч. Л. Павловой. М.: Республика, 2003. 494 с.

301. *Ефремов Ф.* Либеральный постмодернизм Р. Рорти // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2009. № 1. С. 101–107.
302. *Зигфрид М.* Либеральная ирония Ричарда Рорти и концепция некантианского космополитизма // Ежегодник по феноменологической философии. М.: РГГУ, 2013. С. 313–326.
303. *Золкин А.* Язык и культура в англо-американской аналитической философии XX века. М.: ЮНИТИ, 2005. 504 с.
304. *Иванов Д.* Квиетизм Витгенштейна, Макдауэла и Рорти // Вопросы философии. 2020. № 10. С. 181–191.
305. *Иванов Д.* Природа феноменального сознания. М.: Либроком, 2013. 236 с.
306. *Казначеев П.* Прагматизм и либеральное мировоззрение. М.: Институт экономики переходного периода, 2002. 104 с.
307. *Кирющенко В.* Язык и знак в прагматизме. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. 199 с.
308. *Колопотин М.* Рорти о Дэвидсоне: мнимая и реальная прагматика коммуникации // Метафизические исследования. 1999. № 11. С. 97–107.
309. *Косарев А.* К вопросу о периодизации прагматизма: неопрагматизм // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17. № 3. С. 297–311.
310. *Куликов М.* Неопрагматизм Ричарда Рорти и проблемы классической американской философии. Новокузнецк: Кузбасский институт ФСИИ России, 2016. 117 с.
311. *Куренной В.* Уроки ткачества в современную эпоху: гобелен прагматизма и ковровые бомбардировки // Логос. 1999. № 3 (13). С. 199–205.
312. *Куслий П.* Имена, дескрипции и проблема жесткой десигнации // Эпистемология и философия науки. 2008. Т. 16. № 2. С. 103–118.
313. *Лаклау Э.* Сообщество и его парадоксы: «либеральная утопия» Ричарда Рорти / Пер. с англ. А. Смирнова // Логос. 2004. № 6. С. 100–115.
314. *Ладов В.* Проблема реальности в аналитической философии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2010. № 4. С. 30–49.
315. *Лебедев М.* “The Matrix never has you”. Хилари Патнэм и традиционная философия // Патнэм Х. Разум, истина и история / Пер. с англ. Т. Дмитриева, М. Лебедева. М.: Праксис, 2002. С. 283–294.
316. *Лебедев М.* «Реализм с человеческим лицом» Х. Патнэма // Аналитическая философия / Под. ред. М. Лебедева, А. Черняка. М.: РУДН, 2006. С. 335–344.
317. *Лебедев М., Черняк А.* Онтологические проблемы референции. М.: Праксис, 2001. 342 с.
318. Лингвистический поворот и историческое познание в западной философии XX–XXI веков / Отв. ред. Б. Губман, К. Ануфриева. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. 304 с.

319. *Логинов Е.* Прагматизм и аналитическая философия: основные этапы взаимодействия. Дисс. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2017. 303 с.
320. *Логинов Е.* Прагматизм и неопрагматизм: реконструкция учения Дж. Дьюи у Р. Рорти // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 192–203.
321. *Логинов Е.* Хилари Патнэм: пролегомены к биографии // Историко-философский альманах. 2012. Вып. 4. С. 224–230.
322. *Малаховский А.* Рорти // 12 ведущих философов современности / Под ред. К. Белшоу, Г. Кэмпса / Пер. с англ. А. Анваера. М.: АСТ, 2014. С. 163–193.
323. *Макеева Л.* Аналитическая философия как историко-философский феномен // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 1. С. 130–143.
324. *Макеева Л.* Прагматизм // Философия / Под общ. ред. В. Губина, Т. Сидориной. М.: ГЭОТАР-Медиа, 2012. С. 649–661.
325. *Макеева Л.* Семантические идеи Х. Патнэма // История философии. 1997. № 1. С. 121–135.
326. *Макеева Л.* Объективность ценностей и проблема реализма // История философии. 1999. № 5. С. 80–94.
327. *Макеева Л.* Хилари Патнэм // Философы двадцатого века. Кн. 2 / Отв. ред. И. Вдовина. М.: Искусство XXI век, 2004. С. 199–222.
328. *Макеева Л.* Философия Х. Патнэма. М.: ИФРАН, 1996. 190 с.
329. *Макеева Л.* Язык, онтология и реализм. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2011. 309 с.
330. *Маркова Л.* От отношения субъект–предмет к отношению субъект–субъект в философии Р. Рорти // *Маркова Л.А.* Человек и мир в науке и искусстве. М.: Канон+, 2008. С. 89–97.
331. *Маслов Д.* Этика без теории? О преимуществах пирронического образа жизни перед догматическим // *Schole*. 2021. Т. 15. № 1. С. 238–264.
332. *Мелих Ю.* Неопрагматизм – философия без философии // Эпистемология и философия науки. 2007. № 4. С. 105–126.
333. *Мельвиль Ю.* Философия как «голос в разговоре человечества» // *Мельвиль Ю.* Пути буржуазной философии XX века. М.: Мысль, 1983. С. 204–237.
334. *Мельвиль Ю.* Чарлз Пирс и прагматизм. М.: Издательство Московского университета, 1968. 499 с.
335. *Мельвиль Ю.* Прагматическая философия человека // Буржуазная философская антропология XX века / Отв. ред. Б. Григорьян. М.: Наука, 1986. С. 104–119.
336. *Микешина Л.* Соотношение эпистемологии и философии языка по Р. Рорти // *Микешина Л.* Философия познания. Полемические главы. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 478–481.
337. *Моисеева А.* Внутренний реализм Х. Патнэма как прагматически обоснованная концепция // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2019. Т. 3. № 3. С. 218–240.

338. *Морозов А.* Неопрагматизм и спекулятивный реализм // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. 2020. Т. 5. № 2. С. 129–136.

339. *Муравьев Д.* Дьюи и Рорти: изменение понимания роли философии в американском прагматизме XX века // Аспекты: Сб. статей по философским проблемам истории и современности: Вып. IV. М., 2006. С. 79–90.

340. *Никоненко С.* Аналитическая философия: основные концепции. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007. 546 с.

341. *Никоненко С.* Гегелевское наследие в традиции аналитической философии // Творческое наследие Гегеля: философия, теология, право, экономика / Отв. ред. Д. Масленников. СПб.: РХГА, 2020. С. 149–160.

342. *Никоненко С.* Рорти, Гегель и Хайдеггер: почему нельзя быть одновременно гегельянцем и хайдеггерианцем? // XX Свято-Троицкие ежегодные международные академические чтения в Санкт-Петербурге: Сборник материалов. СПб., 2020. С. 29–39.

343. *Павлов И.* Витгенштейнианское следование правилу в неопрагматизме Р. Рорти и его критика Х. Патнэмом // Следование правилу: рассуждение, разум, рациональность / Под ред. Е. Драгалиной-Черной, В. Долгорукова. СПб.: Алетейя, 2014. С. 383–395.

344. *Пазолини Б.* Ричард Рорти и Джанни Ваттимо: примирение континенталов и аналитиков или диалог нигилистов? // Философия: история и современность / Ред. В. Горан, В. Карпович. Новосибирск: Издательство Новосибирского государственного университета, 2003. С. 224–252.

345. *Пассмор Дж.* Современные философы / Пер. с англ. Л. Макеевой. М.: Идея-Пресс, 2002. 192 с.

346. *Патнэм Х.* Вопрос о реализме / Пер. с англ. И. Джохадзе // Герменейя. 2011. №1 (3). С. 20–36.

347. *Патнэм Х.* Комментарии к лекциям Пирса // *Пирс Ч.С.* Рассуждение и логика вещей / Пер. с англ. Д. Лахути, М. Лахути, С. Кузнецова. М.: РГГУ, 2005. С. 69–124.

348. *Патнэм Х.* Полвека философии, рассмотренные изнутри / Пер. с англ. В. Целищева // *Целищев В.* Философский раскол: логика vs метафизика. М.: Канон+, 2021. С. 101–135.

349. *Патнэм Х.* Почему существуют философы? / Пер. с англ. О. Назаровой // Аналитическая философия: Становление и развитие. С. 495–509.

350. *Патнэм Х.* Разум, истина и история / Пер. с англ. Т. Дмитриева, М. Лебедева. М.: Праксис, 2002. 294 с.

351. *Патнэм Х.* Релятивизм и позитивизм / Пер. с англ. И. Джохадзе // *Джохадзе И.* Прагматический реализм Хилари Патнэма. М.: Канон+, 2013. С. 194–197.

352. *Патнэм Х.* Философия сознания / Пер. с англ. Л. Макеевой, О. Назаровой, А. Никифорова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 234 с.



353. Патнэм Х. Философы и человеческое понимание // Современная философия науки: Знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада / Сост., пер., комм. А. Печенкина. М.: Логос, 1996. С. 221–244.
354. Патнэм Х. Ценности: создает ли их человек или находит? / Пер. с англ. И. Джохадзе // Философские науки. 2011. № 12. С. 92–107.
355. Пирс Ч.С. Избранные философские произведения / Пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. М.: Логос, 2000. 412 с.
356. Прагматизм и его история: Современные интерпретации / Отв. ред. И. Джохадзе. М.: Академический проект, 2018. 231 с.
357. Прагматический натурализм в американской философии / Отв. ред. П. Куртц. М.: РГО, 2003. 103 с.
358. Райдер Дж. Примиряя прагматизм и натурализм / Пер. с англ. Д. Узланера // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2005. № 4. С. 18–36.
359. Райерсон Дж. Поиск неопределенности: прагматическое паломничество Ричарда Рорти / Пер. с англ. В. Целищева // Целищев В. Аномалии знания: идеи и люди. М.: Канон+, 2021. С. 268–285.
360. Решер Н. Взлет и падение аналитической философии / Пер. с англ. А. Пономаревой // Аналитическая философия: Становление и развитие. С. 454–465.
361. Рокмор Т. Гегель и границы аналитического гегельянства / Пер. с англ. Д. Лахути // Вопросы философии. 2002. № 7. С. 80–90.
362. Рорти Р. Американская философия сегодня / Пер. с англ. А. Хананова // Аналитическая философия: Становление и развитие. С. 433–453.
363. Рорти Р. Аналитическая и трансформативная философия / Пер. с англ. А. Юрганова // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 3. С. 5–19.
364. Рорти Р. Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка / Пер. с англ. И. Борисовой // Философия Мартина Хайдеггера и современность / Отв. ред. Н. Мотрошилова. М.: Наука, 1991. С. 121–133.
365. Рорти Р. Вспоминая Джона Дьюи и Сиднея Хука / Пер. с англ. В. Кувакина, А. Митрофановой // Прагматический натурализм в американской философии / Отв. ред. П. Куртц. М.: РГО, 2003. С. 49–57.
366. Рорти Р. Еще один возможный мир / Пер. с англ. Е. Борисовой // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст / Отв. ред. А. Рубцов. М.: Традиция, 1997. С. 45–55.
367. Рорти Р. Знание и знакомство: о Бертроне Расселе / Пер. с англ. В. Целищева // Целищев В. Философский раскол: логика vs метафизика. М.: Канон+, 2021. С. 72–81.
368. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / Пер. с англ., вступ. статья, комментарии И. Джохадзе. М.: Канон+, 2017. 176 с.
369. Рорти Р. Мозг как компьютер, культура как программа / Пер. с англ. П. Куслия // Эпистемология и философия науки. 2005. № 2. С. 21–24.
370. Рорти Р. Новый американский патриотизм / Пер. с англ. В. Сеницы // ИноСМИ.Ru. URL: <http://inosmi.ru/world/20030421/178975.html>

371. *Рорти Р.* Обретая нашу страну: Политика левых в Америке XX века / Пер. с англ. и примеч. И. Хестановой, Р. Хестанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. 127 с.

372. *Рорти Р.* От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов / Пер. с англ. С. Серебряного // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 30–41.

373. *Рорти Р.* Прагматизм без метода / Пер. с англ. Р. Хестанова // Логос. 1996. № 8. С. 155–172.

374. *Рорти Р.* Прагматизм, релятивизм и иррационализм / Пер. с англ. Ю. Муравьева // Хрестоматия по истории философии в 3-х ч. Ч. 2. М.: ВЛАДОС. 1997. С. 478–497.

375. *Рорти Р.* Релятивизм: найденное и сделанное / Пер. с англ. С. Серебряного // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. С. 11–44.

376. *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. 279 с.

377. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы / Пер. с англ. В. Целищева. Новосибирск: НГУ, 1997. 297 с.

378. *Рорти Р.* Хайдеггер, случайность и прагматизм / Пер. с англ. И. Джохадзе // *Джохадзе И.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. М.: УРСС, 2001. С. 149–179.

379. *Рыбас А.* Ричард Рорти как кусский философ // Вече. 2017. № 29. С. 99–176.

380. *Рыклин М.* Колыбель качается над бездной (Ричард Рорти читает Владимира Набокова) // Логос. 1996. № 8. С. 206–218.

381. *Савельев В.* Опасное лирическое «Я»: Критика Ричардом Рорти метафизической идентичности в философии Хайдеггера // Культурная память и культурная идентичность / Отв. ред. Е. Рабинович. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2016. С. 338–343.

382. *Семенов М.* Концепция культуры в неопрагматизме Р. Рорти // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2012. Т. 2. № 3. С. 99–106.

383. *Сериков В.* Нормативные отношения в обществе: позиция Р. Брэндома и П. Штеммера // Философское образование. 2011. № 1 (24). С. 3–6.

384. *Сетова А.* Образ свободного общества в неопрагматизме // Вестник Российской нации. 2015. № 3 (41). С. 214–223.

385. *Силичев Д.* Неопрагматистская версия постмодернизма Р. Рорти // Философия / Общ. ред. В. Миронова. М.: Норма, 2005. С. 332–341.

386. *Соколова Н.* В поисках «эстетической жизни»: Р. Рорти и Р. Шустерман // Вестник Самарского государственного университета. 2007. № 5/2 (55). С. 5–14.

387. *Сыродеева А.* Ирония как стратегия бытия // Философские маргиналии / Отв. ред. Е. Ознобкина М.: ИФАН, 1991. С. 86–92.

388. Сыродеева А. Философия возможного // Сыродеева А. Возможности малого. М.: Восточная литература, 2012. С. 64–76.
389. Труитт У. Предшественники постмодернизма и его связь с классическим американским прагматизмом // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 154–167.
390. Фейерабенд П. Патнем о несоизмеримости // Фейерабенд П. Прощай, разум / Пер. с англ. А. Никифорова. М.: АСТ, 2010. С. 346–357.
391. Философия Ричарда Рорти и постмодернизм конца XX века / Сост. и отв. ред. А. Колесников. СПб.: Издательство СПбГУ, 1997. 81 с.
392. Философия без оснований. Беседа М. Рыклина с Р. Рорти // Логос. 1996. № 8. С. 132–154.
393. Философия достижимых целей: К столетию американского прагматизма / Сост. и отв. ред. А. Колесников. СПб.: Издательство СПбГУ, 1998. 79 с.
394. Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст / Отв. ред. А. Рубцов. М.: Традиция, 1997. 288 с.
395. Хестанов Р. «И – остановился перед ироническим либерализмом». Читаем Герцена глазами Рорти // Логос. 1996. № 8. С. 92–116.
396. Хестанов Р. О русском ответе американскому ткачу // Логос. 1999. № 5 (15). С. 22–28.
397. Хестанов Р. Утопическое экспериментирование Ричарда Рорти // Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 259–276.
398. Хитрук Е. Философия религии Ричарда Рорти: на стыке эпох // Вестник Томского государственного университета. 2020. № 457. С. 77–84.
399. Целищева О. Герменевтика Гадамера в неопрагматизме Рорти: философия как «разговор» // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2020. № 55. С. 127–137.
400. Целищева О. Прагматизм на распутье: между аргументацией и риторикой // Вестник Омского университета. 2020. Т. 25. № 2. С. 44–50.
401. Целищева О. Рорти и постмодернизм // Сибирский философский журнал. 2018. Т. 16. № 1. С. 229–241.
402. Чернякова Н. Постмодернистский взгляд на эпистемологию в философии Р. Рорти // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 2 (64). С. 205–207.
403. Шустерман Р. Ниже уровня интерпретации / Пер. с англ. Н. Соколовой // Вопросы философии. 2008. № 7. С. 141–158.
404. Шустерман Р. Прагматическая эстетика: живая красота, переосмысление искусства / Пер. с англ. М. Кукарцевой, Н. Соколовой, В. Волкова. М.: Канон+, 2012. 408 с.
405. Юлина Н. Головоломки проблемы сознания. М.: Канон+, 2004. 544 с.

406. Юлина Н. Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. Долгопрудный: Вестком, 1998. 100 с.
407. Юлина Н. Проблема метафизики в американской философии XX века. М.: Наука, 1978. 296 с.
408. Юлина Н. Ричард Рорти // Философы двадцатого века. Кн. 2. С. 348–272.
409. Юлина Н. Философская мысль в США. XX век. М.: Канон+, 2010. 600 с.