

И.Д. Джохадзе.
Современный американский прагматизм
М.: Канон+, 2023. – 464 с.

Для цитирования: Логинов, Е.В. Рецензия на книгу *Современный американский прагматизм*, И.Д. Джохадзе. *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 484–502.

For citation: Loginov, Evgeny V. Review of *Contemporary American Pragmatism*, by Igor D. Dzhokhadze. *History of Philosophy Yearbook / Istoriiko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 484–502. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 10.06.24

Принята к публикации / Accepted: 26.07.24

Введение

Прагматизм родился в результате того, что Джеймс взял одну идею из сотен идей Пирса и на ее основе развил свой философско-литературный проект. У Джеймса был прекрасный стиль и задатки выдающегося евангелиста, что позволило ему, как говорят континентальные коллеги, концепту прогнать в философском мире начала XX в., взбудоражив философов Англии, Франции, Италии, России, Китая и других стран. Где-то он имел большую популярность, где-то меньшую, но почти всюду реакция на проповедь Джеймса довольно быстро выдохлась. Никакого единства в этом движении не было (с. 408). В философии первой половины XX в. прагматисты упоминаются, по моим наблюдениям, не слишком часто (если вынести за скобки Дьюи). Но, начиная примерно с 1950-х,

некоторым американским философам захотелось вернуться к корням. Результатом чего и стал современный американский прагматизм, который исследует Игорь Джохадзе в своей новой книге.

Насколько я могу судить, эта работа – итог работы, начатой автором еще в конце 1990-х гг. Кандидатская диссертация Игоря Давидовича посвящена Р. Рорти, далее он выпускал книги о Х. Патнэме и Р. Брэндоме. В своей докторской диссертации, опубликованной затем в виде монографии (хотя между текстом монографии и диссертации есть разница), Джохадзе свел вместе этих трех авторов, выстроив их в диалектической последовательности: Рорти – это неопрагматический тезис, Патнэм – антитезис, а Брэндом – что-то вроде синтеза. В целом, думаю, это соответствует действительности, хотя, пожалуй, тема «Патнэм и Брэндом», в отличие от «Рорти и Брэндом», в книге почти не раскрыта. Но это никак не влияет, на мой взгляд, на качество работы, которая является итогом почти тридцатилетнего труда.

Особенно бросается в глаза огромная эрудиция автора и умение ею пользоваться: некоторые страницы книги напоминают не стандартное изложение в работе по современной философии, а скорее комментированный перевод античного памятника, где текст примечаний гораздо больше, чем массив основного текста (с. 177, 183, 211, 243, 257, 299, 307, 320, 324, 330, 333, 336, 348, 384). Характерной особенностью текста также является обсуждение философов в контексте существующей критики их позиций, что позволяет составить представление о полемиках, в которые были вовлечены герои книги. Читателя приглашают самому выбрать, удастся ли Рорти и Брэнтому «отбиться» от обвинений в идеализме, а Патнэму – пройти между реализмом и релятивизмом. Это познавательно с исторической точки зрения и увлекательно с точки зрения философии: с героями книги хочется спорить. Другое достоинство книги – ее стиль. Джохадзе пишет просто, ясно и без литературных экспериментов. Его чрезвычайная информированность о современном прагматизме и литературный талант делают книгу, пожалуй, лучшим введением в этот предмет (насколько я могу судить, не только на русском языке).

Какой образ прагматизма рисуется при чтении этой работы? На мой взгляд, по прочтении книги можно составить себе следующее впечатление. Философия Рорти практически тривиально самопротиворечива. Философия Патнэма (в ее прагматической части) так никогда и не была четко сформулирована, и поэтому о ней трудно сказать что-то определенное. Каковы именно результаты экстравагантной и систематической работы Брэндома – неясно. При этом каждый из этих авторов представляет отдельные интересные мысли, я не уверен, что они прямо связаны с их прагматической идентичностью. Ниже я попробую раскрыть это впечатление немного подробнее.

Рорти

И первый из таких вопросов: был ли Рорти аналитическим философом? Это не вопрос классификаций. Классифицировать философов на аналитических и неаналитических можно множеством разных несовместимых, но одинаково осмысленных способов. Это не вопрос о том, можно ли разумно назвать ранние тексты Рорти текстами аналитического философа. Это вопрос о том, очаровался ли Рорти аналитической философией, чтобы потом разочароваться и противопоставить себя ей. Джоухадзе считает, что очаровывался, а потом разочаровался в аналитическом движении. Как он это подтверждает?

В студенческие годы Рорти изучал скорее историю философии, чем аналитическую философию, поэтому, считает Джоухадзе, когда он стал преподавать, ему «пришлось основательно потрудиться, чтобы “перековать” себя в аналитического философа» (с. 15). Факт «перековки» обосновывается ссылкой на автобиографию Рорти и его интервью. Я не совсем уверен, что Рорти действительно «перековался». Что говорят источники? В автобиографии Рорти пишет:

Пока я стремился превратить себя в своего рода аналитического философа, я также изо всех сил старался опубликовать достаточно, чтобы иметь шанс получить штатную должность (tenure). Мой выбор того, о чём писать, был продиктован всё еще переживаемым мною напряжением между привлекатель-

ностью метафизического системостроительства и аналитического разоблачения.

Далее он говорит, что писал о Пирсе, Уайтхеде, Витгенштейне и Селларсе. Иными словами, он сравнивал конвенционально-аналитических и явно неаналитических авторов. Эта работа имела целью

порадовать Властосу и моих коллег, которые учились в Гарварде и Оксфорде, внося вклад в текущие споры в философских журналах и избегая исторической ретроспективы. Я надеялся написать что-нибудь такое, что не выдало бы того факта, что я обучался в Чикаго и Йеле, а не в более модных местах. Эта статья привлекла к себе некоторое благосклонное внимание и заставила меня почувствовать, что, возможно, у меня есть будущее в области аналитической философии (I had a future in the analytic philosophy business)¹.

В том же духе Рорти высказывается и в интервью. Интервьюер прямо говорит: «<...> похоже, в 50-е и 60-е гг. вы все еще писали довольно обычную (straightforward) аналитическую философию». И Рорти отвечает: «Не совсем так» (It wasn't quite like that). Далее он рассказывает, что в Йеле его не учили аналитической философии, и, начав работать, он понял, что ему нужны знания в этой области, чтобы соответствовать коллегам, которые получили гарвардское образование.

Я перенастроил (retooled) себя так, чтобы стать аналитическим философом.

Затем Рорти поясняет, что он начал

писать статьи по философии сознания. Это произошло потому, что единственным аналитическим философом, который меня действительно интересовал, был Уилфрид Селларс, и его работы были в основном в этой области. Я думаю, было бы правильно сказать, что примерно до 1963 г. я не занимался аналитической философией, потому что не знал, как это делается.

¹ Richard Rorty, «Intellectual Autobiography», in *The Philosophy of Richard Rorty*, ed. R.E. Auxier and L.E. Hahn (Chicago; La Salle: Open Court, 2010), 11.

Затем, поскольку по-другому я не смог бы выжить в Принстоне, я сделал всё возможное, чтобы звучать как все остальные ребята, по крайней мере, какое-то время².

Эти два места, насколько я могу судить, совместимы как с тем, что Рорти «перековал себя» и стал аналитическим философом, так и с тем, что

«аналитиком» Рорти стал, следуя карьерной необходимости: ему нужно было следовать моде, чтобы не вступать в противоречие с коллективом кафедры³.

Однако, сославшись на автобиографию и интервью, Джохадзе цитирует заявку на грант, в которой Рорти говорит, что его исследования посвящены сравнительному анализу философских проблем, которые обсуждались мыслителями прошлого и обсуждаются сегодня аналитическими философами. И цель гранта может быть нам интересна: «показать, что современная мысль связана с предшествующими традициями <...> сильнее, чем принято думать» (с. 15). Насколько это звучит как занятие аналитического философа? По-моему, это звучит как занятие человека, который *интересуется* аналитической философией, занимается ею как историк. Но это совершенно не обязательно человек, который сам является аналитическим философом. Не всякий, кто пишет об аналитической философии и даже берет себе в союзники аналитических философов, – сам аналитический философ.

Сам Джохадзе приводит мнение А. Малачовски, что при составлении сборника «Лингвистический поворот» (1967) Рорти идет не в ногу, предлагая исторический, почти гегельянский нарратив (с. 24). На той же странице Джохадзе признает, что в 60–70-е гг. Рорти занимается также и континентальной мыслью. Джохадзе цитирует письмо Рорти 1974 г., где философ обеспокоен тем, что факультет производит выпускников,

² Richard Rorty, Derek Nystrom, and Kent Puckett. *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002), 51–53.

³ Е.В. Логинов, «Прагматизм и непрагматизм: реконструкция учения Дж. Дьюи у Р. Рорти», *Вопросы философии* № 2 (2016): 192–201.

которые читали только литературу последних нескольких лет. Насколько это подтверждает тезис о существовании аналитического периода в творчестве Рорти?

На с. 27 Джохадзе обсуждает мою статью 2016 г., где я выступал против выделения особого аналитического этапа в творчестве Рорти. Тогда я писал, что сам факт того, что в «Последствиях прагматизма» есть много статей, написанных в 1970-х и посвященных, например, Хайдеггеру, показывает, что Рорти и до «Философии и зеркала природы» (1979) писал неаналитические работы. Джохадзе согласен со мной в том, что темы, на которые Рорти писал в 60–70-е, были «подрывными» для аналитической философии. Но это, считает он, не показывает, что ранний период Рорти нельзя называть аналитическим. Я должен с этим согласиться: не показывает. Неаналитическое содержание «Последствий...» объясняется Джохадзе тем, что водораздел проходит не по 1979, а по 1972 г. Это он подтверждает мнениями Патнэма и Хабермаса. Если это довод от авторитета, то ему можно противопоставить следующий. Авторы предисловия к ранним работам Рорти пишут:

Многие до сих пор с нежностью вспоминают этот первый этап его карьеры, и мы часто слышим, как говорят, что Рорти был превосходным аналитическим философом в 1960-х и начале 1970-х гг., прежде чем он прочитал немного континентальной философии, стал постмодернистом и, как следствие, слетел с катушек. Почти всё в этой последней точке зрения неверно, но всё же ядро истины в ней есть. Дело в том, что Рорти написал несколько классических работ в 1960-х и начале 1970-х гг., которые, к лучшему или худшему, вероятно, будут более интересны среднему современному философу, работающему над сознанием или языком, чем его зрелый манифест о замене объективности солидарностью, а метафизики – литературой. Но, учитывая, что мышление Рорти никогда радикально не меняло своего направления, здесь найдется много интересного и для тех, кто интересуется зрелым Рорти⁴.

⁴ Stephen Leach and James Tartaglia, «Introduction», in Richard Rorty, *Mind, Language, and Metaphilosophy. Early Philosophical Papers* (Cambridge University Press, 2014), 1.

Со своей стороны, я не уверен, что у нас есть хороший ответ на вопрос: был ли Рорти до 1972 г. очарован аналитической философией, а потом – разочаровался? Или он просто интересовался чем-то из аналитической философии, как и прагматизмом, как и континентальной философией? Я должен признать, что в своей статье 2016 г. я решил этот вопрос слишком поспешно и, очевидно, моя аргументация не достигла цели.

На с. 35 Джохадзе приводит мнение Рорти образца 1990-х о том, что ему стыдно читать то, что он писал в 1960-х о лингвистическом повороте (речь о новом издании антологии «Лингвистический поворот»). И действительно, в таком же духе он высказывается и в «Автобиографии». Может ли это быть свидетельством в пользу того, что в 1960-е Рорти искренне считал себя частью аналитического движения? Предисловие Рорти действительно полно чего-то вроде прогрессистского пафоса, за который ему потом, в 1990-е, было неловко. Но даже в 1960-е он

начал выстраивать историческое повествование о развитии современной философии, призванное поддержать предположение Витгенштейна о том, что философские проблемы – это всего лишь улочки, по которым блуждали философы⁵.

Это происходило до 1972 г. Насколько такое поведение типично для аналитического философа? Мне кажется, не очень типично (см. выше мнение Малачовски). Я не хочу сказать, что аналитические философы *на самом деле* не интересуются историей. Я хочу сказать, что *для Рорти*, насколько я его понимаю, аналитическая философия аисторична.

На с. 22 утверждается, что после «Философии и зеркала природы» Рорти не возвращается к обсуждению проблемы «сознание-тело». Это, кажется, не совсем так. По просьбе В.В. Васильева в 2007 г. Рорти написал небольшой текст «Бум в исследованиях сознания в свете элиминативизма»⁶. В этой работе Рорти, с одной стороны, говорит, что теперь он не думает, что мы должны признавать боль нейронным, а не ментальным

⁵ Rorty, «Intellectual Autobiography», 13.

⁶ Ричард Рорти, «Бум в исследованиях сознания в свете элиминативизма», *Историко-философский альманах* 2 (2007): 242–244.

событием. С другой стороны, он всё еще признает себя элиминативным материалистом в том смысле, что мы должны прекратить рассуждать о квалиа. По-моему, это свидетельствует скорее о непрерывности развития Рорти, а не о том, что там был какой-то разрыв. Впрочем, не могу сказать, что этот вопрос мне полностью ясен сейчас.

От исторического вопроса о развитии идей Рорти перейдем к концептуальному вопросу о состоятельности этих идей. Всё, что я скажу ниже, касается только того образа Рорти, который представлен в книге, а не идей самого Джохадзе. Но я согласен с тем, что этот образ соответствует реальности (насколько я знаю): Рорти думал именно так, как это описано Джохадзе.

Прагматизм Рорти, пишет Джохадзе, ориентирован

не на раскрытие «тайны» сущего или исследование объективной реальности, а на решение экзистенциальных проблем... (с. 41).

Я не понимаю, почему эти вещи должны быть противопоставлены. Кажется, что существенная часть решений, которые определяют мою жизненную стратегию, касается объективных вопросов. Есть Бог или нет – это не вопрос конвенции. То же можно сказать про то, кто я такой (душа, тело, нарратив или сознание), есть ли у меня свобода и что мне с ней делать. Вопрос об объективности морали тоже является и экзистенциальным, и предметом исследования реальности (схожий довод Джохадзе представляет на с. 74–75). После знакомства с идеями Рорти я не вижу никаких оснований изменить эту точку зрения. Аналогичное странное противопоставление мы встречаем в разделе про Рорти всюду:

Реальность для Рорти – не объект исследования, а материал, подвергаемый непрестанному воздействию со стороны человека (с. 52).

Кажется очевидным, что какая-то реальность подвергается воздействию человека (мой компьютер, например), а какая-то – нет (другие галактики, скажем). И почему материал нельзя исследовать, почему Рорти это кому-то запрещает делать? А если кому-то просто интересно исследовать, скажем, политическую

культуру Древней Персии – этого делать нельзя? Согласитесь, на нее сложно уже воздействовать, тем более непрерывно. Это мне неясно. Джохадзе очень убедительно описывает позицию Рорти как корреляционизм (с. 55). Но обычно корреляционисты и даже софисты могут допускать, что мы всё же можем исследовать реальность (см., например, суждение Протагора о богах).

Стратегия защиты Рорти от обвинений в идеализме состоит в том, что он признает существование мира, который каузально воздействует на нас. Но это, кажется, просто «подрывает» его позицию. Если мир есть и он как-то на нас влияет, то почему мы не можем это изучать? Рорти считает, что звезды были до появления людей, но признание этого не делает для него осмысленным вопрос о том, каковы звезды отдельно от наших высказываний (с. 59). Неясно, что делает такой вопрос бессмысленным. Если Рорти знает, что звезды были до высказываний, то у него есть всего три опции. Либо он считает, что они были ноуменами и сказать о них почти ничего нельзя. Либо он считает, что раз наука доказала существование звезд до людей, то весьма вероятно, что и другие ее утверждения про звезды (например, об их составе) верны, и тогда до высказываний звезды таковы, какими их в основном описывают научные высказывания. Либо он ничего не считает, ему просто нечего сказать по этому вопросу. Просто он не хочет быть идеалистом. У меня сложилось впечатление, что Рорти выбрал последнюю опцию.

Позиция Рорти распадается под доводами, представленными в книге. Б. Уильямс указывает, что, заменив истину на солидарность, Рорти сам высказывает мнения, которые мало кто поддерживает: например, про то, что наука – это просто языковая игра (с. 66). Схожий довод можно применить и в отношении моральных правил (с. 152) и политики (с. 190). Патнэм показывает, что различие объективного и солидарного у Рорти не проходит: чтобы быть с кем-то солидарным, мы должны объективно знать его мнение. Таким образом, мы просто не можем выбрать солидарность против объективности (с. 67). Эти два довода работают. Довод же Дж. Макдауэлла мне кажется менее убедительным, так как он предполагает дефляционизм,

который Рорти вовсе не обязан принимать (с. 82). В своем анализе того, как Рорти защищается от приведенной критики, Джохадзе убедительно показывает, что Рорти вынужден признать и прогресс в знании, и возможность опровержения каких-то принятых убеждений, и то, что мы в пределе ищем согласия всего сообщества с каким-то нашим тезисом. А это делает Рорти эпистемологическим реалистом (с. 90–91). Но тогда зачем были все громкие слова про отвержение реализма, если метафизический реализм Рорти принимает, чтобы не стать идеалистом, а эпистемический – чтобы объяснить возможность ошибки?

Рорти разрешает нам использовать понятие истины в негативном смысле: «Это очень обоснованно, но может быть неистинным». Если «обоснованно» тут тождественно «у нас принято так считать», то как понимать «неистинно»? Что значит тут возможность ошибки? Либо Рорти просто признает, что какие-то наши мнения оказались противоречащими фактам (и тогда он действительно просто реалист со странной риторикой), либо Рорти признает, что это значит «в будущем у нас может быть другое мнение». Почему? Если это мнение поменялось не в связи с учетом новых фактов, то я вижу только три варианта: (а) нас заставили изменить мнение силой, (б) мы поменяли его из эстетических соображений, в погоне за новизной и т.п., (в) мы изменили его просто так. Но Рорти, как мне кажется, не захотел бы согласиться ни с одной из этих опций. (а) – это каузальное, а не нормативное воздействие (более того, это явно ввелингвистическое действие, да и просто странно философу было бы считать так), (б) превращает его в релятивиста (если мы не считаем, что эстетика может давать объективные основания сама по себе, но тогда Рорти опять становится реалистом), (в) кажется просто неубедительным. Как же тогда происходит смена словарей? Почему один будет лучше другого? «На эти вопросы американский философ не дает достаточно ясных ответов» (с. 121).

Столь же противоречивы призывы Рорти к историзму. С одной стороны, он критикует философов за то, что они не обращаются к истории философии и просто обсуждают какие-то выдуманные их коллегами проблемы. С другой стороны, его

собственные «исторические» опыты на самом деле не исторические: он просто ищет в текстах прошлого вдохновение для обсуждения каких-то текущих тем (с. 136). Если нас не интересует объективность, а только игра метафорами, если нам не интересно, что думают другие (неважно, современники или древние), то все призывы Рорти про коммуникацию и разговоры – пустое, он просто не слышит и на уровне своей идеологии не может слышать тех, с кем говорит (с. 138, 142). Это заставляет задуматься (почти против моей воли), что опции (а) и (б), которые я отбросил выше, для Рорти совсем не закрыты: если мы не пытаемся убедить друг друга объективными аргументами, не пытаемся понять, что говорит другой человек, то нам остается друг друга либо заставлять, либо соблазнять. И хотя Рорти заверяет нас, что ему отвратительно насилие и принуждение, мне кажется неудивительным, что ироник и либерал Рорти довольно пренебрежительно отзывается о восточной культуре и прославляет правление «просвещенной буржуазии» (с. 157).

Говоря всё это, я вовсе не хочу сказать, что проект Рорти оказался непродуктивным для философии. Это не так. Полезно продумывать такие идеи, чтобы понять, что они мертвы и всегда такими были. Опыт Рорти очень полезен, так как он был, судя по всему, прозорливым человеком и очень искренним философом, который действительно пытался продумать то, что ему казалось верным. Именно поэтому мы можем наблюдать столь явные ошибки этого подхода.

Патнэм

Патнэм – философ, известный своим протеизмом. Его работы по функционализму и экстернализму ясны и полны вещей, с которыми хочется соглашаться. А вот его прагматический этап представляется куда более спорным. Пожалуй, тут изменений слишком много, чтобы люди вроде меня могли за ними уследить. Ниже я укажу на то, что показалось мне неясным.

Например, из книги я не понял, в каких отношениях Патнэм состоял с каузальной теорией референции. Обычно я встречал

этот термин в следующем значении: эта теория референции, которая утверждает, что во всяком случае некоторые знаки (например, имя «Али») получают свои референты в момент наречения, и далее по исторической цепи преемственности эта связь передается. Классиками этой теории являются С. Крипке и Патнэм. Однако Джохадзе утверждает, что Патнэм критикует каузальную теорию референции (с. 200). Это сбивает меня с толку. Видимо, имелась в виду каузальная теория содержания (content) Дж. Фодора. Но это совсем другая теория. Когда я говорю «лошадь» про лошадь, то знак обозначает свою причину (лошадь), а тип этого знака выражает свойство, экземпляры которого надежно вызывают их обозначения⁷. Сначала мне показалось, что Патнэм просто в какой-то момент отказался от своей каузальной теории референции, но начиная со с. 208 Джохадзе излагает доводы в ее пользу и не говорит, что Патнэм от них отказался. При этом далее Джохадзе пишет, что Патнэм разрабатывал каузальную теорию референции (с. 286). Это меня окончательно запутало.

Патнэм пытается опровергнуть т.н. метафизический реализм. Суть этой позиции такова: (1) есть объективная реальность, (2) истина есть соответствие слов и вещей, (3) есть одно полное описание мира (с. 197–198). Как Патнэм критикует это учение? Прежде всего, он показывает, что возможна объективность без объектов. Рассмотрим суждение: «из $p \& q$ следует p ». Это суждение не описывает какого-то объекта, который называется «следование» (упрощение примера со с. 198–199). (Кажется, что тут всё же идет речь про объекты p и q и отношения между ними. Но это техническая трудность, ясно, чего хочет Патнэм.) Второй его ход касается возможности разных описаний. Можно сказать, что смерть пациента наступила в силу нарушения рекомендаций врача. А можно – что от уровня холестерина. Как я понимаю, это атакует (3). Но я не вижу, почему это должно считаться убедительным. Это не равноправные описания: уровень холестерина поднялся, (видимо) так как человек

⁷ Jerry Alan Fodor, *Psychosemantics. The Problem of Meaning In The Philosophy of Mind* (Cambridge, Mass. and London: The MIT Press, 1987), 99. Это грубая версия теории, далее она уточняется.

игнорировал предписания врача. Между тем это соображение лежит в основе знаменитого теоретико-модального аргумента против реализма. К сожалению, в книге он не разобран подробно, нам просто предлагают принять мнение Патнэма, что этот аргумент успешно побеждает метафизический реализм. И тогда «объективный мир не возможен без субъективного опыта» (с. 202). Возможно, нужно обратить внимание на технические особенности этого довода. Но суть его такая: существует «возможность теоретически несовместимых, но эмпирически “эквивалентных” описаний реальности» (с. 203). Патнэм настаивает на том, что теоретически несовместимые, но эквивалентные описания не противоречат друг другу и являются “взаимопереводимыми» (с. 204). Допустим, есть факт Ф и два его эмпирически эквивалентных описания А и В. А и В несовместимы, но друг другу не противоречат и, более того, переводимы друг в друга. Эти три свойства – несовместимость, непротиворечивость, переводимость – не могут утверждаться вместе (во всяком случае, если несовместимость означает, что они не могут быть одновременно истинны). В таком случае два несовместимых высказывания будут противоречить друг другу и поэтому не будут переводимы друг в друга.

Патнэм иллюстрирует эту мысль примером с подсчетом (с. 204). Пусть у нас есть набор трех предметов: а, б, в. Можно сказать, что у нас три предмета. А можно сказать, что предметов семь: а, б, в, аб, ав, бв, абв. Такие два описания возможны, они друг другу не противоречат, просто потому что мы считаем разные предметы: в первом случае мы считаем примитивы, в другом – формальные мериологические единства. Формально эти описания являются теоретически совместимыми. Сравни: «у меня на счету 1 рубль» и «у меня на счету 100 копеек». Если мы говорим, что в примере Патнэма нет двусмысленности в том, что мы считаем, то противоречие есть. И тогда эти описания нельзя перевести друг в друга. (Наше отношение к этому примеру должно также зависеть от того, какая содержательная мериологическая теория верна. У меня нет мнения на этот счет, поэтому я рассуждаю формально.) Иными словами, можно полностью согласиться со словами Дж. Смарта и Х. Филда, что метафизический реализм не исключает множества описаний (с. 207).

Отвергая метафизический реализм, Патнэм не хочет становиться релятивистом, полагая релятивизм в духе Рорти чем-то противоречивым. Джохадзе тут, видимо, полагает, что Патнэм слишком легко приписывает себе здесь победу над оппонентами. Он считает, что Патнэм полагается тут на традиционный довод против скептицизма, который исходит из того, что скептик утверждает, что знает, что ничего не знает. Но на самом деле скептик просто воздерживается от суждения, так что подобная критика со стороны Патнэма оказывается наивной. Верно это или нет, но тут у Джохадзе, кажется, смешиваются позиции релятивиста и скептика. Релятивист говорит, что «все относительно», тем самым заявляя нечто абсолютное, и это противоречие. А скептик воздерживается от суждения, на что люди вроде Пирса и Патнэма вполне разумно просят его обосновать то, что нужно воздерживаться от суждения. Если скептик начинает это делать, то он уже признает какое-то знание. Если нет, то ему просто нечего сказать и его сомнение ничем не обосновано и чисто декларативно (с. 220).

Как и Рорти, говоря о соотношении фактов и конвенций, Патнэм, как он представлен в книге, на мой взгляд, запутывается. С одной стороны, он говорит, что «объекты» не существуют вне концептуальных схем (с. 228). С другой стороны, признает, что есть разница между приемлемостью и истинностью: 3000 лет назад было приемлемо думать, что Земля плоская, но это не было истинно (с. 237). Почему это так? Объект «Земля» тогда существовал в концептуальной схеме, в которой он был плоским. В каком смысле он тогда не был плоским, чтобы сделать это суждение ложным, если не в метафизически-реалистическом?

Одним из отличий позиции Патнэма от позиции Рорти Джохадзе видит то, что Патнэм не поддерживал консенсусный подход в эпистемологии, из которого следует, что нет недоказуемых и не разделяемых большинством истин (с. 288). Я согласен с тем, что Патнэм хотел сохранить интуицию о том, что такие истины есть. Однако я не понимаю, как он может это сделать, принимая теорию истины как предела (в любой ее форме). Если мы принимаем закон исключенного третьего и даем возможность описать ситуацию, к которой у нас нет

когнитивного доступа, то высказывание об этой ситуации должно быть истинным или быть ложным; по условию истинность никак не может зависеть от познаваемости, включая познаваемость в идеальных эпистемических условиях (для этой ситуации, с. 240); следовательно, такое высказывание истинно или ложно в зависимости от соответствия реальности. Такого рода ситуации я называю случаями Мура. На мой взгляд, это сокрушительный аргумент для любой версии прагматической теории истины⁸ (хотя, возможно, не для всякой эпистемической теории истины; быть может, его избегает развитая версия подхода Даммита).

Учитывая всё, что тут сказано про противоречивость Рорти и запутанность Патнэма, неудивительно, что Джохадзе заключает, что

спор между Рорти и Патнэмом о метафизике, реализме и релятивизме, продолжавшийся более 20 лет, ни к чему конструктивному не привел (с. 268).

Брэндом

Брэндом – философ, который сосредоточен на зависимости содержания знаков от употребления (с. 297). С его точки зрения, исследование надо начинать не с базовых семантических элементов, а именно с употребления. Это интересный подход, но мне неясно, почему он единственный: кажется, мы можем переходить как от значений к употреблению, так и от употребления к значению. Из доводов вроде уже упомянутого Двойника Земли ясно, что к употреблению язык не сводится. Но к одним значениям он тоже не сводится. Поэтому у нас есть и семантика, и прагматика. Почему что-то над чем-то должно доминировать? Просто из того, что кто-то прагматист, не следует, что мы должны сначала заняться прагматикой.

На мой взгляд, во всяком случае часть решений Брэндом (как он представлен в книге) обусловлена *желанием* быть

⁸ Е.В. Логинов, «Опровержение прагматизма Дж.Э. Муром», *Историко-философский альманах* 6 (2018).

прагматистом. Он, например, объявляет интенциональность прагматически опосредованным семантическим отношением (с. 300). Если это понимать буквально, то подобрать контрпример будет несложно. Например, бывает так, что я просто вдруг подумал о Гомере. Ясно, что это пример интенциональности. Но никакого прагматического опосредования не было: мысль просто пришла в голову и ушла, я думал ее ни для чего-то и ничего потом с ней не сделал. Мне кажется, так бывает довольно часто. Тот же довод применим к тезису Брэндома о том, что любое приписывание интенциональных состояний другому человеку имеет строго нормативный статус (с. 310).

Исходное положение инференциализма Брэндома – тезис о «семантическом приоритете пропозиционального».

То есть в основе языковой практики лежит утвердительное высказывание. Почему? Потому что другие к нему сводимы. Как? Например,

акт вопрошания не имеет коммуникативного смысла, если не предполагает ответа, который дается не иначе как в утвердительной форме (с. 302).

Меня несколько смущает, что речь идет про утвердительность так, словно бы не бывает отрицательных ответов, но, видимо, это просто повествовательное предложение или категорическое суждение. Но все равно несложно, кажется, придумать контрпример. «Покажешь, как правильно делать отжимание?». Этот вопрос может получить повествовательный ответ типа: «Вот так вот». Но он его не предполагает. В этом примере мы явно имеем дело с желанием восполнить знание. И вопрос тут предполагает не повествовательный ответ, а действие.

Брэндом пытается показать, что ключом к эпистемологии является не «истина», а «вывод». Почему? Возьмем высказывание «снег бел». Оно истинно, если снег бел. Но как я это понимаю? – спрашивает Брэндом. «Мы попали в ловушку», – уверяет он. Понимание же состоит в рассмотрении инференциальной функции высказывания «снег бел». И это не знание условий истинности, а знание «как» (с. 306). Несмотря на то, что идея связи значения с последствиями кажется мне привлекательной,

в исполнении Брэндома она не кажется мне здесь обоснованной чем-то кроме желания Брэндома быть прагматистом. Почему мы в ловушке? Почему недостаточно знать условия истинности? Этого из книги я не понял.

Брэндом согласен с логическими позитивистами⁹, что истина не сводима к рациональной оправданности (с. 317). Он согласен с тем, что мы должны принимать в расчет объективное репрезентационное содержание мыслей. Но он также думает, что такую репрезентацию в мышлении неверно понимать как что-то внутреннее. Моя мысль о Канте не является мыслью о моих состояниях, ее объект – вне меня. Одно дело (инференциальное) – связать мысли с мыслями (например, если я думаю, что Кант был философ, то я должен также считать, что существуют философы). Другое дело (референция) – что мысли связаны с положениями дел, которые должны иметь место, чтобы мысль была истинной. Брэндом определяет референциальные отношения в инференциальных терминах (детали в книге пропущены, но их легко додумать на моем примере про существование философов). Парадоксальным образом критиков Брэндома не устраивает то, что, объясняя так референцию, мы якобы отрываем субъекта от опыта (Макдауэлл и другие, с. 319). Критикам кажется, что Брэндом приходит к идеализму. Брэндом так не считает, потому что сами дискурсивные практики, о которых он говорит, предполагают существование мира.

Однако, как пишет Джохадзе,

понятие «объективности» у Брэндома лишено какого-либо содержательного наполнения <...>. Брэндому не по пути с философами, озабоченными проблемой «объективной реальности» (с. 325).

Мы всё равно не можем покинуть область практик, пусть они и подразумевают, что за ними что-то есть. Почему это так, если Брэндом признает существование референции, пусть даже определенной инференциально? Если мои убеждения ведут к тому,

⁹ «<...> логические позитивисты – Рассел, Рейхенбах, Карнап» (с. 251). Насколько мне известно, Рассел не было логическим позитивистом ни в доктринальном, ни в институциональном смысле.

что существует эффект от, например, гомеопатии, то почему не пойти и не проверить это на фактах? Я не понимаю, почему нужно считать, что такие факты будут существовать в практиках – кажется, что скорее практики будут по поводу фактов.

Что Брэндом думает об истине? Он принимает просентенциальную теорию, одну из версий дефляционизма (с. 333). Не могу не обратить внимание на то, что при этом Брэндом, говоря о референции, признает, что

существует определенное нормативное соответствие (normative accord) между убеждением (верованием) и положением дел, которое должно иметь место, чтобы убеждение было истинным (с. 319, это цитата из «Making It Explicit»).

Тогда тот довод, который Макдауэлл выше применял против Рорти, в полной мере работает против Брэндома: дефляционизм несовместим с тем, что положение дел делает высказывание истинным в силу соответствия, пусть даже нормативного. Кроме того, если случаи Мура работают, то они должны быть проблемой не только для прагматических теорий истины, но и дефляционистских: они показывают, что есть случаи, когда высказывания истинны или ложны в силу соответствия или несоответствия положению дел. Кроме того, просентенциальные теории имеют свои отдельные проблемы¹⁰.

Словом, как резюмирует Джохадзе,

как и положено семантическому дефляционисту, ничего определенного о референции и референциальных отношениях Брэндом не говорит (с. 339).

Заключение

Что же в итоге? Джохадзе не верит, что XXI в. будет Веком Прагматизма (с. 418). Я с ним полностью согласен. Он также считает, что нельзя говорить об упадке прагматической

¹⁰ Артём Беседин, Александр Беликов, Андрей Зданевич, Евгений Логинов, Андрей Мерцалов, Артём Юнусов, «Пролегомены ко всякой будущей теории истины», *Финиковый Компот*, № 14 (2019): 87–89.

традиции. И это тоже очень разумно. Как историческая реальность она, конечно, существует. Однако пока представленные современными прагматистами результаты – это негативные результаты, показывающие, как не надо отстаивать те тезисы, которые они отстаивают. Показательно, что единственным, пожалуй, исключением тут являются аргументы Патнэма в пользу семантического экстернализма. Но они-то как раз никак с прагматизмом исторически не связаны – кроме того, что через несколько лет после их публикации их автор заинтересуется историей американской философии.

Е.В. Логинов

МГУ имени М.В. Ломоносова
119991, ул. Ленинские горы, МГУ,
учебно-научный корпус «Шуваловский»,
ауд. Г-330, г. Москва, Россия
loginov.ev@philos.msu.ru