

ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»

Факультет гуманитарных наук

Образовательная программа «Философия»

ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА

**РЕАЛИЗМ КАК ЦЕННОСТЬ В РАБОТАХ Л. ВИТГЕНШТЕЙНА
И ПОЗДНЕЙ ФИЛОСОФИИ Х. ПАТНЭМА**

Студент группы № 401ф

Павлов Илья Ильич

Руководитель ВКР

профессор, д. филос. н. Макеева Лолита Брониславовна

Москва, 2015

Содержание

Введение	3
Глава 1. Реализм как ценность: поздняя концепция Х. Патнэма	14
1.1. Аналитико-философская эпистемология Патнэма	15
1.2. Ценностный реализм в поздней концепции Патнэма	26
1.3. Трактовка реализма как ценности	33
Глава 2. Истина и жизнь: два реализма Л. Витгенштейна	38
2.1. Возможность знания и критика скептицизма	39
2.2. Реальность мира как смысл жизни	49
2.3. Философия смирения: поздний Витгенштейн	58
Заключение	67
Список использованной литературы	69

Введение

Актуальность исследования. Современная структура научного знания, представляющего собой корпус экспертных сведений и прикладных методов в рамках специализированных дисциплин, ничуть не мешает развитию естественных и, возможно, даже гуманитарных наук. Более того, стремление исследователей к продуктивной работе в своей области стимулирует взаимовыгодный обмен результатами и проведение междисциплинарных исследований.

Однако в области философии подобное разделение ставит перед исследователем ряд проблемных вопросов. Такое положение дел связано со спецификой самой философии — ее обращенности к предельным категориям знания. Даже если философ указывает, что он работает в рамках, например, философии сознания или герменевтики, как правило, впоследствии он или его последователи распространяют свои выводы и на другие философские области, настаивая, например, на необходимости биологического редукционизма в культурологии или эпистемического релятивизма в естественных науках.

Если противоречащие друг другу выводы философов в рамках одной традиции могут все же обсуждаться в ходе рациональной полемики, то диалог между философскими парадигмами является наиболее проблемным. Хотя разграничение англо-американской, или аналитической, и континентальной философии не может быть до конца концептуализировано и представляет собой достаточно приблизительную схему¹, однако для самих философов неоднородность современного философского климата более чем очевидна. На фоне беспрецедентной для истории европейской философии несопоставимости парадигм² нельзя не

¹ Проблемам концептуального разграничения аналитической и континентальной философии посвящено множество работ. Например, см.: [12, с. 7–8, 16–18].

² Даже если не говорить о традиции христианской философии, нельзя забывать о продуктивной полемике и обмене идеями внутри одного проблемного поля в случае как античных школ, так и новоевропейских философских течений.

заметить актуальность для современного общества многоаспектного осмысления проблем политической философии, этики и философии религии. Философ, стремящийся к такому анализу, должен научиться не только рассматривать проблему человеческой жизни вне сциентистского редукционизма, но и избегать экстравагантных метафизических доктрин, не соответствующих ни идеалам критической рациональности, ни здравому смыслу.

Разумеется, аналитическая философия и континентальная традиция не являются изолированными друг от друга. Существует как опыт полемики между представителями двух «лагерей», так и попытки взаимного перевода — например, аналитико-философское изложение идей Хайдеггера и других феноменологов или использование континентальными авторами (например, Ж.–Ф. Лиотаром) концептуальных идей философии языка. Разумеется, этот факт свидетельствует о наличии взаимного интереса двух традиций, однако он не может снять все противоречия. Как правило, философ, открывая для своей традиции нового автора, освещает лишь те его идеи, которые могут быть защищены перед ценностными установками его школы, и под тем углом, который продиктован данной школой.

К сожалению, подобная разобщенность современной философии часто приводит к замыканию тех или иных философских групп на себе и к выведению на первый план задачи отстаивания своей идентичности с помощью резкого очерчивания границ своей традиции и критике того, что якобы не является философией¹. Такие искусственные ограничения — быть может, еще больше, чем характерное для сегодняшнего дня скептическое отношение к метафизике, — препятствуют дальнейшему развитию философии в русле тех достижений, которые можно выявить в ее истории.

¹ О подобной практике рассказывает сам Х. Патнэм. См.: [4, с. 72–73].

В такой ситуации нельзя игнорировать тенденции к сближению с интеллектуальными оппонентами, появляющиеся в отдельных философских направлениях — в частности, в аналитической философии. Как отмечает И. Д. Джохадзе, стремление к переориентации философии на этико-экзистенциальную проблематику составляло настроение значительной части аналитических философов в конце XX века [16, с. 159]. Одним — и, возможно, наиболее крупным и последовательным, — выразителем этого настроения стал Хилари Патнэм. Критика ряда традиционных положений аналитической философии, соединенная со столь же осторожным отношением к континентальной философии, наиболее полно прослеживается в его поздней концепции прагматического реализма, или «реализма с маленькой буквы» [35, р. 17; 37, р. 108]. В данной концепции Патнэм сближает традиционную для аналитической философии проблему реализма с континентальной метафизической проблематикой ценности жизни.

Как в своей эпистемологии, так и в этике Патнэм опирается на идеи и аргументы Людвиг Витгенштейна — автора, который не только обладает ключевым значением для аналитической философии, но во многом определяет и современный интеллектуальный климат на континенте. В своих поздних работах Патнэм рассматривает Витгенштейна именно как универсального философа, который стремился избежать тех крайностей аналитической и континентальной традиций, с которыми позднее пришлось полемизировать Патнэму. Таким образом, вопрос об интеллектуальной легитимности проекта Патнэма и обоснованности его интерпретации идей Витгенштейна становится актуальным для поиска новых перспектив для современной философии.

Актуальный контекст данной работы определяет ее объект, предмет и цель. Обращаясь к идее реализма как ценности, я стремлюсь не только выявить философские аргументы в пользу аналитического реализма (англо-американская традиция) или/и герменевтически связать вопрос о

смысле жизни с вопросом о смысле Бытия (континентальная традиция), но в первую очередь указать, каким образом эти два аспекта онтологического исследования совпадают — или, по крайней мере, пересекаются в семейном сходстве.

Вынеся в заглавие работы слово «реализм» (а не «понимание Бытия»), я указываю, что данное исследование помещено в рамки англо-американской традиции. Опираясь на позицию реализма в аналитической философии языка и сознания, а также на развитие этой позиции в поздних работах Х. Патнэма, я намечу перспективы ее выхода на аксиологическую и экзистенциальную тематику, в обсуждении которой и возможен диалог с континентальной традицией. Параллельный проект феноменологической герменевтики, обнаруживающей, в полемике с идеями М. Хайдеггера, онтологическую ценность науки и здравого смысла, может стать продолжением данной работы.

Трактовки требует и другой термин, входящий в заглавие работы, — «ценность». В философии существует множество определений этого понятия, зависящих от того или иного подхода к аксиологической проблематике. Как правило, под ценностью понимается индивидуальная оценка тем или иным человеком какого-либо субъективного блага. Прочтенное так, заглавие отражает «слабый», но не маловажный тезис моей работы: историко-философский анализ выявляет, что для Витгенштейна и Патнэма философский реализм представлял личную ценность. Однако следование мысли этих двух философов позволяет выдвинуть и «сильный» тезис: реализм является объективной этической и онтологической ценностью, и если кто-то не соглашается с этим — он не просто «иначе расставляет приоритеты», а ошибается и не понимает имеющих разумное обоснование философских истин.

«Сильный» тезис позволяет рассмотреть философию Патнэма и Витгенштейна как продолжение одного из основных нервов истории философии, а именно — усмотрения пересечения (а в некоторых системах

— и совпадения) бытия и совершенства. Понимание того, что вопрос о реальности предметов и фактов внешнего мира есть вопрос о ценности нашей жизни, связывает современные философские дискуссии, характерные для различных традиций и школ, с более широкой метафизической проблематикой.

Объект исследования — философия Л. Витгенштейна и Х. Патнэма. Трактовка в их работах реализма как ценности является *предметом исследования*.

Цель данного исследования — проанализировать интеллектуальную легитимность предложенной Патнэмом трактовки реализма как ценности и ее привязки к идеям Витгенштейна. Для достижения цели необходимо решить ряд *задач*: во-первых, рассмотреть трактовку реализма как ценности в работах Патнэма, и, во-вторых, выявить возможность интерпретации текстов Витгенштейна в свете концепции Патнэма.

Степень разработанности проблемы. Проблема историко-философской и концептуальной взаимосвязи трактовок реализма у Витгенштейна и Патнэма не является достаточно разработанной даже в зарубежной исследовательской литературе. Такое положение дел неудивительно, ведь Патнэм и Витгенштейн находятся в разных «весовых категориях». Витгенштейн — признанный классик западной философии, чье влияние выходит за пределы каких-либо школ и даже не ограничивается философией; его нередко перечисляют через запятую наряду с Платоном, Августином и Кантом. Патнэм, при всей значимости его ранних идей (в частности, мысленного эксперимента «мозг в сосуде»), в первую очередь является нашим современником и по-прежнему активным коллегой по философскому цеху. Само соблюдение академической этики не позволяет говорить о нем в том же модусе, что и о Витгенштейне.

Итак, в мировом исследовательском контексте изучение реализма в концепциях Витгенштейна и Патнэма можно обнаружить в первую

очередь у самого Патнэма — например, в его несколько лет назад вышедшей статье «Витгенштейн и реализм» [43], а также в главах последних книг. Другой пласт литературы — это исследования, посвященные разбору взглядов Патнэма и содержащие главы о рецепции Витгенштейна. Пример такого исследования — книга К. Норриса [34], вышедшая, к слову, до последних публикаций Патнэма о Витгенштейне, что еще раз подчеркивает, что такого рода исследования не могут претендовать на историко-философскую полноту, но, скорее, должны быть обращены к обсуждению актуального контекста философских проблем.

В отечественной исследовательской литературе проблема взаимосвязи взглядов Патнэма и Витгенштейна практически не поднималась. Единственное русскоязычное исследование поздней философии Патнэма — монография И. Д. Джохадзе «Прагматический реализм Хилари Патнэма» [16] — указывает на важность ряда аргументов Витгенштейна для эпистемологии Патнэма. Но, на мой взгляд, исследователь не уделяет достаточного внимания даже этому аспекту рассматриваемой в моей работе проблемы, поэтому я намерен предложить трактовку поздней философии Патнэма, альтернативную результатам И. Д. Джохадзе. Более того, основная проблематика моего исследования выходит за пределы монографии И. Д. Джохадзе, тем самым расширяя рецепцию актуальных идей Патнэма в отечественном философском сообществе.

Пожалуй, более значимой для изучения реализма у Патнэма и Витгенштейна является монография Л. Б. Макеевой «Язык, онтология и реализм» [22]. Однако автор монографии для достижения поставленных целей ограничивает предмет своего исследования в двух отношениях. Во-первых, Л. Б. Макеева рассматривает только эпистемологический (и онтологический — в смысле онтологии как теории предметов) срез реализма Витгенштейна и Патнэма: в разделе, посвященном «Логико-философскому трактату», исследователь эксплицитно проговаривает, что

не касается этической проблематики. Во-вторых, Л. Б. Макеева рассматривает проблему реализма только в ее классическом для аналитической философии варианте и не привлекает ни «Философские исследования» (подчеркивая, однако, их влияние на аналитическую философию обыденного языка), ни позднюю философию Патнэма. Данные ограничения ни в коем случае не являются недостатками монографии Л. Б. Макеевой и связаны теми с задачами, которые ставит перед собой исследователь, однако они не позволяют подробно рассмотреть реализм Витгенштейна и Патнэма как место пересечения эпистемологической и этической проблематики.

Новизна исследования. Данное исследование не претендует на полноту историко-философской реконструкции реализма как ценности в философии Патнэма и Витгенштейна. Но важно понимать, что ограничение исследования историко-философским подходом не является удовлетворительным как ввиду того, что Патнэм является нашим современником, так и потому, что американский философ не стремится к построению всеобъемлющей системы, но скорее высказывается по существующим дискуссиям, предлагая прагматичные, «работающие» аргументы. В данном исследовании я стремился предложить ряд «работающих» стратегий по интерпретации и дальнейшему философскому развитию размышлений Витгенштейна и Патнэма о проблеме реализма в широком контексте современной философии.

Данная работа обладает новизной не только в эвристическом и концептуальном плане, но также и в рамках задачи историко-философского изучения и философской рецепции идей Витгенштейна и Патнэма в отечественной науке. Данное исследование привлекает идеи Патнэма, недостаточно освещенные в монографиях Л. Б. Макеевой и И. Д. Джохадзе, и предлагает интеллектуальную апологию проекта реализма, альтернативную скептической оценке исследователей, а также новый взгляд на проблему влияния Витгенштейна на Патнэма, которое можно

проследить не только в эпистемологии, но также и в этике американского философа.

Благодаря ориентации исследования на предложенную Патнэмом трактовку реализма как ценности, данная работа представляет новый для отечественной философии взгляд и на метафизику Витгенштейна. Как правило, в российском витгенштейноведении этика и аналитическая философия Витгенштейна противопоставляются — если не тематически, то онтологически, как изучение необходимого и невыразимого в противовес случайному и выразимому в языке¹. Исключение составляет авторская интерпретация мысли Витгенштейна, предложенная В. В. Бибихиным [2], однако работа Бибихина не может быть рассмотрена в контексте аналитической философии и является исключительно континентальным явлением. Я же стремлюсь рассмотреть идейное наследие Патнэма и Витгенштейна именно как область пересечения тем и концептуальных языков аналитической и континентальной философии.

Структура работы определяется поставленными задачами. Так как работа отталкивается от проблемы реализма в аналитической философии и посвящена анализу концепции, эксплицитно предложенной Патнэмом, в первую очередь я обращусь к идеям Патнэма, хотя хронологически они следуют за трудами Витгенштейна и концептуально зависят от них. Я укажу, как, разрабатывая свою версию реализма в аналитической эпистемологии, Патнэм выходит на аксиологическую и экзистенциальную проблематику. Затем я проблематизирую корректность ссылок на философию Витгенштейна в обеих частях реализма Патнэма и для решения поставленной проблемы покажу, каким образом идея реализма как ценности может быть обнаружена у Витгенштейна.

Задачами и структурой исследования задается и его *методология*. Начиная свою работу с репрезентации идей Патнэма, я в первую очередь

¹ В частности, по такому пути интерпретации этики Витгенштейна идет С. В. Данько. См. [13], [14], [15] и другие статьи.

историко-философски прослежу развитие его ранних реалистических идей, чтобы указать на связь аналитического реализма с вопросом о ценности жизни в поздней концепции прагматического реализма. Однако ввиду того, что Патнэм, как и большинство современных аналитических философов, не занимается интеллектуальным созданием всеобъемлющей системы, а скорее участвует в серии актуальных философских диспутов, при работе с идеями Патнэма историко-философский подход будет дополняться концептуальным анализом и выделением тех аргументов, которые, на мой взгляд, позволяют презентовать защиту реализма Патнэмом как удавшийся проект.

Ввиду этой задачи необходимо отметить важную особенность. Историко-философское исследование и анализ аргументов Патнэма преследуют именно цель показать защиту реализма как удавшийся Патнэму проект, чтобы потом вскрыть идею реализма как ценности в ее актуальности не только для задачи рецепции и популяризации взглядов Патнэма, но и для ее дальнейшего продвижения. Таким образом, историко-философская работа подчинена работе собственно философской — обоснованию реализма как ценности в аналитической эпистемологии и этике. Это обусловлено и актуальным контекстом исследования (необходимость разработки новых аргументов и стратегий), и объектом исследования (аналитическая философия).

Формулировка предмета исследования как «учение Патнэма о реализме как ценности» была бы малопродуктивной, поскольку при такой постановке вопроса неясна корректность связки этого социального и этического «учения» (такое можно выделить — в поздних работах у Патнэма появляется достаточно «учительского» пафоса и отчетливого обозначения основных этических тезисов, достаточно неизменных в сравнении с эпистемологическими аргументами) с полемикой о проблеме реализма в аналитической философии. Важно помнить, что реализм в аналитической философии — не доктринальная концепция, а группа тем и

аргументов, объединенных семейным сходством. Эти обстоятельства актуализируют задачу рассмотрения философской аргументации, в первую очередь — в эпистемологии, с которой традиционно связывается проблематика аналитического реализма.

Чтобы указать, что философия ценности вовсе не замещает для Патнэма строгие аналитико-философские размышления, я сделаю акцент на тех эпистемологических тезисах, которые Патнэм проговаривает в более ранний период. Несмотря на это, осуществленное исследование не может претендовать на историко-философскую полноту: например, в нем осталась без внимания проблема различных трактовок реализма, предложенных Патнэмом в средний период его творчества, в том числе теория внутреннего реализма и ее последующая критика.

Однако такое направление исследовательского интереса представляется обоснованным: анализ ряда «переходных» концепций может составить впечатление о проекте Патнэма как о неудаче, в которой философ и предал аналитический реализм, и не добился сколь-либо ценных этических результатов. Напротив, анализ аргументов позволяет увидеть значимость и перспективность идей Патнэма. Такой подход к исследованию его наследия дает преимущество не только для интеллектуальной апологии концепции Патнэма в контексте решения актуальных философских проблем, но и, на мой взгляд, во многом является неплохим историко-философским методом, основанным на прагматическом критерии истинности — то есть соответствующим по духу направлению мысли Патнэма.

Такой же подход будет реализован и при рассмотрении работ Витгенштейна. Я сделаю акцент на концептуальном анализе, т.к. для данного исследования более важно оценить возможность интерпретации идей Витгенштейна в том ключе, который предлагает Патнэм. Я понимаю, что при историко-философском и герменевтическом прочтении трудов

Витгенштейна могут быть обнаружены более адекватные интерпретативные стратегии.

Однако нельзя сказать, что историко-философский метод не важен для второй главы. Историко-философское исследование в ней представлено как герменевтикой привлекаемых текстов, так и выявлением того, каким образом тезисы, выдвинутые Витгенштейном в ранний период, сохраняются в его поздней философии.

Глава 1. Реализм как ценность: поздняя концепция Патнэма

В одной из работ позднего периода — статье «Вопрос о реализме» — Хилари Патнэм проговаривает тезис, важный для понимания как его концепции прагматического реализма, так и всей его предшествующей философской деятельности. Критикуя ироническое отношение к знанию, характерное для постмодернизма и прагматизма в версии Рорти, а также ограничение когнитивных способностей и запросов человека лишь научной сферой (проект позитивизма), Патнэм настаивает на необходимости борьбы с релятивизмом и позитивизмом. Основным направлением этой борьбы философ считает последовательную рефлексию над проблемой референции [28, с. 193].

Так, в поздней концепции Патнэм открыто проговаривает свое отношение к реализму в теории референции как к осознанию ценности жизни человека — из чего следует, что и сам реализм как интеллектуальная (или даже этическая и экзистенциальная) позиция становится ценностью, достойной защиты. Этико-экзистенциальную напряженность своей философии сам Патнэм связывает с критическим осмыслением «метафизического импульса» реализма [28, с. 192] и помещает это осмысление в контекст аналитико-философской эпистемологии.

Патнэм настаивает, что философ, желающий честно понять человеческую жизнь, не может игнорировать вопрос, каким образом ментальные репрезентации индивида и предложения научных теорий, разрабатываемых всем научным сообществом, «прикрепляются» к независимой от них реальности. В поздних трудах Патнэм не отказывается от продолжения работы в философии языка и философии сознания, а также от ряда эпистемологических выводов, полученных им ранее.

1.1. Аналитико-философская эпистемология Патнэма

Отечественный исследователь философии Патнэма Л. Б. Макеева указывает, что Хилари Патнэм приходит в аналитическую философию в первую очередь как философ конкретных научных дисциплин и отстаивает позиции научного реализма [21, с. 201–202]. Но в 60-е годы, полемизируя с представителями исторической школы в философии науки, Патнэм углубляется и в философское исследование проблемы референции. В то время как его оппоненты стремились доказать несоизмеримость научных парадигм, Патнэм обосновывал возможность перевода языков научных теорий. Патнэм указывал, что такая возможность является предпосылкой для понимания науки как последовательного развития человеческих представлений о мире, которое приводит к действительному накоплению и расширению знания.

В статье «Значение “значения”» (1975 год) Патнэм формулирует мысленный эксперимент «Двойник земли»¹, нацеленный на опровержение релятивистской теории референции. Патнэм подчеркивает, что понятия, содержащиеся в истинных научных теориях, реферируют к реальному миру, а не только к ментальным репрезентациям. Развивая идеи эксперимента, Патнэм приходит к двум основным выводам — к теории естественных классов и к социолингвистической гипотезе о «разделении лингвистического труда». Впоследствии социолингвистическая гипотеза ляжет в основу ключевого для прагматического реализма тезиса о важности сообщества для установления референции.

Согласно данной гипотезе, хотя отдельные индивиды и способны ошибаться, неверно соотнося объекты реальности с понятиями (например, не умея отличить бук от вяза), из этого вовсе не следует релятивистская трактовка референции. Благодаря тому, что специалисты в той или иной

¹ Подробное приведение и анализ этого достаточно известного мысленного эксперимента, который следует отнести к ранней концепции Патнэма, не входит в задачи данного исследования. Эксперимент см.: [26, с. 173–179].

области знают верное употребление понятий и верно соотносят их с объектами реальности, язык всего сообщества приобретает референциальную определенность [26, с. 179–181]. Так, если представители какой-либо исторической эпохи или какой-либо современный человек формулирует ложные предложения, не соответствующие научной картине мира, из этого не следует, что язык реферирует не к реальности, а к субъективным состояниям сознания.

Социолингвистическая гипотеза — важный шаг в изменении трактовки реализма в работах Патнэма. Философ начинает полемику с релятивизмом в проблемном поле философии сознания. Он понимает, что реалистические представления здравого смысла и науки несовместимы с антиреализмом психологического субъективизма — представления о том, что мы никогда не имеем дела с самим миром, но всегда — лишь с нашими ментальными репрезентациями. Действительно, антиреалисты правы в том, что индивидуальное сознание не может выйти за свои границы, чтобы получить доступ к реальности-в-себе. Следовательно, субъективизм и антиреализм может быть преодолен только через социальную теорию референции.

Но если язык рассматривать отдельно от состояний сознания индивида, нельзя понимать референцию как пассивное отображение действительности в наших представлениях. Патнэм критикует и другую альтернативу: определение референции через причинно-следственные отношения между мозгом человека и физическим миром, игнорирующее социальный аспект, также ложно, т.к. индивид способен осмысленно говорить о тех объектах, с которыми он никогда не вступал в физические причинно-следственные отношения [20, с. 101]. Так, условия референции могут быть заданы лишь внутри языка в его коллективном употреблении.

Ключевыми для такой версии реалистической теории референции становятся два пункта. Во-первых, интеллектуальное избежание релятивизма и антиреализма возможно только в случае действительного

соответствия терминов языка научной теории объектам реального мира. Это означает, что онтология познаваемого мира, т.е. предметная область научной теории, должна совпадать с логической структурой наших концептуальных схем. Но с помощью теоретико-модельного аргумента Патнэм демонстрирует, что в случае нескольких описаний одних и тех же опытных данных различными концептуальными средствами возможна одновременная истинность этих описаний (или хотя бы некоторых из них) ¹. Исходя из этого результата, Патнэм выдвигает тезис концептуальной относительности, противостоящий представлению о познании как пассивном отображении внешнего мира — не только сознанием, но и языком. Этот тезис сохраняется и в прагматическом реализме (включая размышления об этике и ценности, о чем будет сказано ниже). Противоположную позицию, постулирующую возможность полного истинного описания мира в метафизически привилегированной концептуальной схеме, отображающей онтологию реальности-в-себе, Патнэм называет метафизическим реализмом.

Во-вторых, трактуя установление референции как активное взаимодействие научного сообщества с реальным миром, Патнэм приходит к заключению, что референция связана с пониманием выражений в языке. Свой тезис он иллюстрирует несложным мысленным экспериментом, апеллирующим к здравому смыслу: даже если муравей случайно прочертит на песке линию, напоминающую нам Уинстона Черчилля, мы не можем сказать, что он действительно *изобразил* Черчилля [27, с. 14]. Метафизическое представление о том, что научные теории, подобно этому муравью, пассивно отображают онтологию мира, в действительности означает, что они не отсылают к ней и не изображают ничего кроме самих себя. Такая философия науки, с точки зрения здравого смысла, является антиреалистской.

¹ Реконструкцию и анализ теоретико-модельного аргумента см.: [20, с. 104–106].

Социолингвистическая гипотеза и тезис о концептуальной относительности получают новое, более широкое философское осмысление в работе Патнэма «Разум, истина и история». Патнэм указывает, что критика метафизического реализма вовсе не приводит к антиреализму и релятивизму. Ученый, понимая предложения научной теории, тем самым активно демонстрирует свое умение соотнести ее с конкретной областью опыта, а не пассивно приобретает знания об истинной онтологии мира. В процессе экспериментальной проверки выдвигаемой гипотезы ученый своей концептуальной схемой членит реальность на объекты. К ним и реферируют термины языка. Если эксперимент успешен, это подтверждает истинность научной теории, а не одну лишь ее прикладную эффективность [20, с. 49–50]. Важно помнить, что, согласно тезису о концептуальной относительности, результаты этого эксперимента можно описать в концептуальной схеме другой научной теории.

В поздней концепции Патнэм сохраняет эту теорию референции. Согласно прагматическому реализму, концептуальные схемы науки не являются лишь прикладными методами, поскольку умение применять метод требует его понимания — а значит, и его интерпретации путем соотнесения понятий с элементами конкретной эпистемической ситуации. Таким образом, прагматический критерий истинности (успешность того или иного метода) вовсе не снимает вопроса о референции, но может быть понят реалистически.

Говоря более строго, в поздней концепции Патнэм опирается даже не на прагматический критерий истинности, а прагматический критерий обоснованности. Философ подчеркивает, что при сохранении реалистской трактовки референции к проблеме истинности применим формально-семантический подход А. Тарского, который сам Патнэм и разделяет [39, р. 316]. Тогда «...с истиной нет философских проблем; все настоящие философские проблемы связаны с понятием обоснованности» [39, р. 320].

Для понимания концепции гарантированной обоснованности, разработанной Патнэмом в поздних трудах, важно помнить намеченный в мысленном эксперименте «Двойник Земли» тезис о неразрывности среды и научного сообщества в процессе научного познания мира. В работе «Прагматизм и реализм» среда понимается уже не как набор естественных классов, а как то, с чем исследователь активно взаимодействует в эксперименте. Роль специалистов, как и раньше ответственных за корректное установление референции, дополняется ценностями критики и рациональной коммуникации внутри научного сообщества в целом [41, р. 80–81].

Также в поздних работах Патнэм напоминает, что научные теории — это не просто прикладные методы, как можно подумать при поверхностном знакомстве с эпистемологией прагматизма. В научной деятельности исследователь добывает реальное знание, т.к. метод для своего применения требует теоретической интерпретации, в процессе которой ученый выделяет в реальности онтологические структуры и проверяет, соответствует ли им концептуальная схема проверяемой теории или гипотезы¹. Таким образом, сообщество и его языковая практика так же важны для установления референции, как и сама среда [41, р. 83].

Вводя фактор среды, Патнэм отказывается от априорного и аподиктического постижения научной истины. Указывая на важность сообщества, он понимает язык, в духе позднего Витгенштейна, как совокупность языковых игр, взаимосвязанных со множеством различных форм жизни. Но витгенштейнианская эпистемология вовсе не сводит значение термина к его употреблению [38, р. 9]. В «Философских исследованиях» Витгенштейн пишет: «Для *большого* класса случаев — хотя и не для *всех*, — где употребляется слово “значение”, можно дать его следующее определение: значение слова — это его употребление в языке» [ФИ, §43]. Последователи Витгенштейна часто опускают оборот «хотя и не

¹ О соотношении интерпретации и верификации см.: [38, р. 61].

для *всех*», который, тем не менее, важен для понимания того, что в науке возможна (и, по Патнэму, необходима) реалистическая теория референции и формальная концептуализация. Но такая референция устанавливается вовсе не магическим и метафизическим способом, а в практике, по Витгенштейну: «О названии осмысленно спрашивает лишь тот, кто уже так или иначе знает, как к нему подступиться» [ФИ, §31].

Понятие обоснованности в поздней философии Патнэма вовсе не заменяет и не поглощает понятие истинности. Патнэм подчеркивает, что, согласно здравому смыслу, хотя 3000 лет назад было рационально приемлемым утверждать, что Земля — плоская, это тем не менее не было истиной. Размышляя над этим различием истинности и приемлемости, уже в «Разуме, истине и истории» Патнэм предлагает трактовку истинности как идеализации рациональной приемлемости: «Мы рассуждаем так, как если бы идеальные с точки зрения эпистемологии условия и в самом деле имели место, и мы называем высказывание “истинным”, как если бы оно было обосновано в подобного рода условиях» [27, с. 78].

Исследователь прагматического реализма Патнэма И. Д. Джохадзе отмечает, что такая формулировка не позволяет провести четкую грань между эпистемически идеальными и неидеальными условиями: всегда остается модальность «как если бы», которая оставляет ощущение неопределенности [16, с. 74]. Патнэм и сам понимает эти трудности. Поэтому в 90-е годы он смягчает свою позицию. Во-первых, он заменяет понятие «эпистемически идеальный» на «достаточно благоприятный» и «удовлетворительный». Во-вторых, он «говорит уже не об условиях вообще, а о некоторых контекстуальных условиях, ситуациях» [16, с. 75]. Один из аргументов, который приводит сам Патнэм в пользу такого изменения, — это проблема неverified высказываний: тезис «Земляне — единственные разумные существа во Вселенной» может оказаться истинным, но, в случае индуктивного исследования, для него никогда не настанет эпистемически идеальной ситуации [29, с. 217]. Таким

образом, в деле обоснования реализма ни истинность, ни референциальная определенность тезисов науки, согласно поздней мысли Патнэма, не может объясняться через гипотетические представления о будущем состоянии науки.

Этой метафизической концепции эпистемически идеальной ситуации, в которой возможно доказательство истинности всякого истинного и ложности всякого ложного суждения¹, Патнэм сам же противопоставляет более позднее понятие гарантированной обоснованности. Философ указывает, что регулятивная идея о гипотетической идеальной ситуации, представляющая собой лишь новую формулировку старой концепции идеального языка, отображающего онтологию мира, вовсе не требуется, *она прагматически не нужна* для того, чтобы исследователь (и любой человек) мог выносить истинные суждения в тех случаях, когда гарантированная обоснованность этих утверждений непосредственно очевидна и не требует дополнительной рефлексии.

Для пояснения своей мысли о контекстных условиях гарантированной обоснованности Патнэм в ряде работ обращается к примеру с комнатой, в которой стоят предметы мебели. Философ указывает, что для верификации утверждения «В моем кабинете стоит кресло» достаточно набора простейших условий — и к ним никакого отношения не имеет предполагаемое состояние «идеальной науки», которого человечество достигнет через миллионы лет, когда не останется ни кабинета, ни кресла, ни самого Патнэма [36, p. 291].

Для проблемы референции концепция гарантированной обоснованности оказывается еще более плодотворной, чем для вопроса об истинности. В поздних работах Патнэм развивает свои ранние интуиции о взаимосвязи понимания языка и способности к верификации. В духе

¹ Ранее Патнэм не формулировал этот принцип настолько радикальным образом. И. Д. Джохадзе замечает, что в этом рассуждении Патнэм критикует не себя, а Пирса. См.: [16, с. 75–76].

позднего Витгенштейна философ подчеркивает, что утверждения «В этой комнате есть стулья» и «Если бы были идеальные условия, в комнате были бы стулья» не тождественны: мы никогда не употребляем выражения второго типа. Патнэм подчеркивает, что умение правильно понимать и употреблять выражения в языке неразрывно связано с практикой их верификации здесь и сейчас, а не из перспективы эпистемических идеалов. Человек, который понимает выражение «В этой комнате есть стулья», — это тот, кто понимает, каким образом такое утверждение можно верифицировать [41, р. 84].

Патнэм также указывает, что в такой прагматической очевидности дано не только безразличие к будущему состоянию науки, но и невозможность скептицизма, естественная убежденность в реалистской референции терминов языка к элементам самого миру. Философ не устает приводить апеллирующие к здравому смыслу примеры: синева неба над головой [28, с. 177] и хлебная каша на завтрак [28, с. 179] не являются конструктами языка, но той реальностью, о которой мы можем выносить истинные или ложные суждения.

Таким образом, с точки зрения интуиций философии естественного языка, которыми пользуется Патнэм в своих поздних работах, тезис о необходимости эпистемически идеальной ситуации лишен какого-либо прагматического значения, а значит, является псевдопредложением. Более того, он, подобно концепциям метафизического реализма, не позволяет понять значимые интерналистские идеи концепции гарантированной обоснованности. Такой интернализм, по Патнэму, вовсе не является антиреализмом. Наши истинные знания действительно соответствуют реальности, наши истинные утверждения действительно отсылают к ней — но те объекты, на которые членится реальность, задается внутренней онтологией концептуальной схемы. Гарантированная обоснованность концептуализации, выбранной для конкретного случая, задается следованием правилу употребления языка в контексте формы жизни.

Например, что значит понимать предложение: «В соседней комнате стоят стулья»? Понимание этого высказывания в контексте конкретной формы жизни (соотношение комнат, мебели в них, практики передвижения между комнатами) предполагает, что мы можем пойти и посмотреть — и без этой формы жизни такое предложение (даже гипотетически истинное) просто не возникло бы в языке. В науке работает тот же принцип: понимание научной теории — это осознание и того, к каким объектам она реферирует, и того, как с ними можно взаимодействовать. Для интерпретации научной теории необходимо отдавать себе отчет, верифицированы ли предложения этой теории, а если нет, то верифицируемы ли они вообще [38, р. 61].

Стоит отметить, что, рассматривая эпистемологию Патнэма, И. Д. Джохадзе, на мой взгляд, уделяет недостаточно внимания связи концепции гарантированной обоснованности с другими аспектами прагматического реализма — с ключевой для Патнэма проблемой референции, а также с витгенштейнианскими темами, в первую очередь — с анализом рассмотрением проблемы понимания языковых выражений. Похоже, что в качестве ключевой концепции Патнэма И. Д. Джохадзе на семи страницах своего исследования [16, с. 80–86] анализирует «эпистемологический разрыв между рациональной приемлемостью и “предельным понятием” истинности» [16, с. 80] (который, как показывает сам же И. Д. Джохадзе, преодолевается Патнэмом в 90-е). Исследователь рассматривает этот разрыв как предпосылку фаллибилизма и возможности прироста научного знания. Привлекая широкий спектр идей от Пирса и Дьюи до Лакана и Жижека, И. Д. Джохадзе приходит к заключению, что идеал объективности в концепции Патнэма является ускользающим.

Но если объективность знания для нас недостижима, то невозможен и прирост этого знания: мы всего лишь меняем несоизмеримые парадигмы. Именно такого взгляда Патнэм стремится избежать. Чтобы был возможен прирост знания, необходимо в первую очередь само знание.

Действительно, фаллибилизм, одна из главнейших идей классиков прагматизма, является для Патнэма важной ценностью¹. Но для Патнэма суть фаллибилизма — не в постулировании недостижимости объективного знания о реальном мире², а, напротив, в его получении. Действительно, мы можем подвергнуть сомнению наши научные теории. Но такое сомнение, как и любой акт внутри формы жизни, как шаг в следовании правилу, должно быть обоснованным. Если к современным научным концепциям будут предъявлены новые требования или изменится состояние окружающей среды, доступной для практики и эксперимента (например, будут изобретены новые измерительные приборы), прирост знания станет результатом не сомнения в прошлой парадигме (или тем более радикального сомнения в духе Декарта), а получения новой информации.

Здесь следует отметить, что уже в 80-е годы Патнэм описывает фаллибилизм в науке через концепцию следования правилу в философии Витгенштейна. Расширение экспериментальной практики, которое обеспечивает прирост знания, может быть сравнено с бесконечным расширением множества интерпретаций ряда натуральных чисел. Одна из причин возникновения ложного метафизического реализма — ошибка перехода от практики следования правилу («Я могу продолжить ряд») к мета-утверждению о самом правиле, попытке помыслить его актуально («Идеальная машина может продолжить ряд») [27, с. 94]. «Метафизический реалист», не рассматривающий то, каким образом идеальная машина продолжает ряд до бесконечности (что невозможно), имеет право утверждать укорененную в правиле истинность абсолютного знания без демонстрации самого содержания этого знания. Но сама попытка помыслить ряд актуально осуществляется из перспективы человека, следующего правилу, а вовсе не идеальной машины.

¹ Однако страницы, на которые ссылается И. Д. Джохадзе, не убедили меня в том, что пафос фаллибилизма Дьюи «полностью разделяется» Патнэмом. См.: [16, с. 82].

² Следует отметить, что и классические прагматисты также не постулировали агностицизм.

Человеческая неспособность помыслить ряд иначе, чем потенциально, чем в качестве *правила, диктующего следующий шаг* (иными словами, неспособность предъявить содержательный критерий истинного знания), делает бессмысленными любые разговоры об идеальных машинах, следующих правилу, как и о метафизическом доступе к истинности самих правил.

Несмотря на свою оценку эпистемологии Патнэма, И. Д. Джохадзе указывает, что Патнэм в полемике со скептиками ссылается на Витгенштейна: хотя гипотетически можно представить человека, который, открывая дверь, всякий раз боится, что перед ним развернется пропасть, но сами мы не будем бояться этого. Из лишь гипотетической возможности изменения наших научных представлений вовсе не следует возможность и необходимость сомнения в них (причем во всех) прямо сейчас. Сам акт сомнения должен быть оправданным в контексте имеющихся знаний, задач и ценностей. И. Д. Джохадзе интерпретирует это рассуждение только как выпад против ложно понятого скептицизма [16, с. 54–55] и не рассматривает его важное следствие: научное сообщество не может произвольно выйти на мета-позицию по отношению к наличным на сегодняшний день обоснованным суждениям, чтобы усомниться в них. Только конкретные требования могут заставить нас изменить наши представления.

Также следует отметить, что И. Д. Джохадзе связывает тезис о недостижимости объективного знания с представлением о научном эксперименте как главнейшем методе исследования и универсальном способе установления и обоснования истины. По мнению исследователя, в прагматическом реализме Патнэма именно экспериментализм становится эпистемологическим регулятивом [16, с. 82–83]. Но как указывает сам Патнэм, в философии науки нельзя выделить безотказный алгоритм получения истинных суждений. Идеальный, раз и навсегда установленный

метод — очередная метафизическая иллюзия, которая существует лишь в фантазиях философов [38, р. 69].

Итак, концепция гарантированной обоснованности приближает эпистемологию Патнэма скорее к философии естественного языка Витгенштейна, чем к экспериментализму и фаллибилизму прагматистов. Благодаря этому удастся понять, почему эпистемология Патнэма не является «изменой» аналитическому реализму, но продолжает его апологию. Гарантированная обоснованность научного суждения производится той очевидностью, в которой невозможно разделить субъективный (язык, сообщество, исследователь) и объективный (среда как условия успеха/неуспеха той или иной практики и эксперимента) фактор. С этой очевидностью мы констатируем, соответствуют ли наши представления миру — и если наша практика говорит нам, что наши знания верны, это позволяет нам констатировать, что то членение реальности на объекты, которое мы избрали, является верным. В этом случае онтология как теория предметов действительно задается человеком — что становится более очевидным при учете равноценного описания (согласно теории концептуальной относительности). Но онтология как очевидная реальность, указывающая на то, какие из наших представлений являются обоснованными, является, наряду с человеческими формами жизни, первичным элементом познавательной ситуации. Таким образом, наш язык и наши суждения о реальности действительно реферируют к миру — но мы понимаем это лишь в том случае, если мы доверяем нашим естественным познавательным практикам.

1.2. Ценностный реализм в поздней концепции Патнэма

Уже в эпистемологии Патнэма отчетливо прослеживается особое отношение философа к реализму. Патнэм настаивает, что философски корректный реализм — это не априорно заданная теория соответствия

языка и мира и отображения мира в языке, а очевидная способность человека в конкретных ситуациях удостоверяться в реальности объектов его представлений (для науки такую проверку выполняет экспериментальный метод). Защита такого реализма есть в то же время эпистемологическая апология ценности непосредственной жизни перед лицом одинаково ошибочных, по мнению Патнэма, философских решений позитивизма и релятивизма. Согласно концепции Патнэма, мы не можем отделить размышления о ценности жизни от эпистемологии, отдав последнюю на откуп полемике позитивистов и релятивистов исключительно в области философии науки, т.к. уверенность в действительном познании мира наиболее необходима нам именно в этически нагруженных ситуациях (таких, как захват заложников террористами и т.п.).

Но наиболее очевиден аксиологический характер прагматического реализма в рассмотрении Патнэмом проблем ценностного реализма. Ценностный реализм Патнэма (представление о реальном существовании ценностей) можно разделить на две важных рубрики: 1) тезис о влиянии ценностей на познание и защита правомерности такого влияния; 2) обоснование возможности истинных ценностных суждений. Рассмотрев эти две темы, я вновь вернусь к общему вопросу о том, в каком же смысле реализм является для Патнэма ценностью.

Рассмотрение влияния ценностей на наше познание — продолжение более ранней проблемы зависимости знания и самого установления референции от сообщества. На значимость общества для познания мира Патнэм указывает уже в работах 70-х годов. Но в прагматическом реализме социальный аспект эпистемологии получает более широкое осмысление. Общество, согласно поздней концепции, ответственно не только за разделение лингвистического труда, которое обеспечивает референцию терминов истинных пропозиций к элементам мира, но и влияет на научную картину мира через свои ценности.

Важно помнить, что признание влияния ценностей на познание Патнэм не считает необходимо приводящим к релятивизму. По-прежнему критикуя магическую теорию референции метафизического реализма, философ подчеркивает, что т.к. мы не можем трактовать познание как волшебное откровение сообществу исследователей онтологии мира-самого-по-себе, который сам диктует ученому единственно истинный способ описания реальности [42, р. 51], мы должны понимать истину как результат неразрывного динамического взаимодействия реальности и сообщества. Сообщество теоретически разрабатывает схемы для концептуального описания мира, но чтобы эти схемы стали истинными, они должны пройти проверку самой реальностью — и в эксперименте, и в повседневном употреблении результатов научно-технического прогресса.

Цитируя Патнэма и его комментаторов, И. Д. Джохадзе резюмирует: «Реальность не определяет нашего выбора [концептуальной схемы “деления на объекты”, — И.П.] (скорее наш “выбор” определяет реальность); однако это не означает *иллюзорности* мира: “реалии”, не зависящие от человеческой воли и разума, накладывают свои ограничения (“эмпирические и практические”) на наш образ мыслей и действий» [16, с. 63]. Указывая на невозможность редукции процесса познания лишь к субъективному критерию «удобства» или к произвольному выбору способов описания мира, исследователь подчеркивает: «Разнообразные формы человеческого познания и жизнедеятельности, наши индивидуальные и коллективные убеждения, верования и концепты “производятся в ответ на запросы жизни” — той самой действительности, которая “заставляет считаться с собой”, “сопротивляясь”, по выражению Джеймса, вербализации» [16, с. 66–67].

При условии невозможности разделения субъективного и объективного аспектов в единстве практического взаимодействия с миром ценности оказывают значимое влияние на процесс познания. Важно понимать, что познание мира начинается не на пустом месте — и

поскольку практическое взаимодействие человека с реальностью обусловлено его жизненными задачами, то даже на уровне концептуальной формализации и интерпретации научной теории истинное знание о мире неотделимо от ценностей. В работе «Реализм с человеческим лицом» Патнэм вводит понятие «зависимости интерпретации от интереса»: «Вариант интерпретации или объяснения может быть правильным во вполне объективном смысле *применительно к контексту* (ситуации) и интересам, имеющим отношение к ситуации. <...> Существуют интересы ложные, нездоровые, иррациональные — и интересы здоровые, разумные, релевантные»¹.

Патнэм указывает, что наиболее важными для научного познания мира следует признать либерально-демократические ценности и дискурсивную этику в духе Ю. Хабермаса. Для полноценного исследования необходимо «устранение всех препятствующих свободному развитию мысли факторов — запретов или ограничений на постановку вопросов, выдвижение гипотез и критику альтернативных идей» [29, с. 213]. Философ выделяет и другие эпистемологические ценности — непротиворечивость, когерентность, релевантность и простоту. Эти важнейшие условия — не менее и не более объективны, чем эстетические и этические ценности [16, с. 137]. Повторяя тезис о значимости как окружающей среды, так и научного сообщества для познания действительности, Патнэм подчеркивает особую значимость исследовательской этики и демократизации исследования [38, р. 70–73], а демократию в политике философ называет когнитивной ценностью [4, с. 80–81].

Но действительно ли эти размышления Патнэма предоставляют достаточные аргументы в пользу того, что влияние ценностей на научное познание вовсе не предполагает релятивизм, рассматривающий науку лишь как культурный и социальный феномен? И. Д. Джохадзе дает два

¹ Цит. в пер. И. Д. Джохадзе. См.: [16, с. 61], [36, р. 220–221].

ответа — для разных типов ценностей. Взаимосвязь дискурсивной этики и экспериментализма в науке как универсальных исследовательских методов, «стандартов и методологических принципов», исследователь рассматривает как «способ установления и обоснования истины» [16, с. 83]. Вопрос же о критериях, согласно которым оценивается объективность других ценностей, направляющих наше познание и влияющих на концептуализацию реальности, остается у Патнэма, по его мнению, не проясненным [16, с. 61]. Чтобы оценить корректность такой оценки аксиологии Патнэма, следует подробнее рассмотреть, почему Патнэм считает этические и другие ценности не менее реальными, чем эпистемологические, а высказывания о них — столь же обоснованными, как и пропозиции научной теории.

Уже в «Разуме, истине и истории» Патнэм подвергает сомнению традиционную для эпистемологии XX века дихотомию «факт/ценность» и вводит понятие «ценностного факта» [27, с. 10]. В поздних работах тезис о равной объективности ценностей и фактов сохраняется. Патнэм указывает, что рациональная обоснованность фактов и ценностей зависит от наших познавательных практик, она тесно связана с формами жизни, которые «не могут быть описаны с позитивистской мета-лингвистической позиции, будь это формы научные, религиозные — или любые другие, которые мы сегодня не наблюдаем в западном индустриальном обществе» [38, р. 48]. Свобода исследования и отсутствие догматизма необходимы не только для естественных наук, но и для обоснования юридических и этических норм [29, с. 213].

В одной из своих наиболее поздних работ — книге «Этика без онтологии», объединяющей цикл лекций, — Хилари Патнэм, желая подчеркнуть значимость вопроса о ценности в своей философии, сравнивает себя с Хайдеггером. Американский прагматист подчеркивает, что он, как и Хайдеггер, критически относится к европейской метафизике (хотя, добавляет философ, по другим причинам). Патнэм сожалеет, что

Хайдеггер не читал аналитических философов, но добавляет, что Хайдеггер — не единственный философ XX века, придававших высокую значимость жизненному миру (life-world) человека. Такова же заслуга Витгенштейна, который, как и Патнэм, стремился и сохранить фаллибилизм, и дистанцироваться от игрового отношения к жизни, характерного для скептицизма [42, p. 16].

Патнэм напоминает, что, говоря об этике без онтологии, он отвергает вовсе не фундаментальную онтологию Хайдеггера, а онтологию как «науку о бытии», как часть традиционной метафизики, которая стремится выявить онтологическую структуру подлинной реальности и пример которой можно найти в Диалогах Платона. Платон связывал нашу возможность познать Благо с реальным существованием идей [42, p. 17]. Иначе говоря, Патнэм, настаивая на независимости этики от онтологии, критикует не герменевтику Бытия, а скорее онтологию как теорию предметов. В современной философской этике онтологические интуиции именно такого направления продолжают сохраняться — их можно встретить в концепции Э. Мура. Согласно Муру, существуют особые сверхчувственные этические сущности, подобные идеям Платона, и именно благодаря установлению соответствия с этими объектами этические предложения получают свою истинность [42, p. 18]. Очевидно, что такая онтология полностью противоречит прагматическому реализму, подпадая под критику метафизического реализма в соответствии с теорией концептуальной относительности.

Сам Патнэм, защищая возможность истинных этических суждений, тем не менее подчеркивает, что этика должна учитывать ту трактовку онтологии, которую разработал Куайн и которая применяется в естественных науках. В связи с возможностью применения аналитической эпистемологии, разработанной в тесной связи с естественными науками, к фундаментальным проблемам этики и онтологии Патнэм критикует Хайдеггера: он указывает, что тезис Хайдеггера о том, что наука лишена

всякого значения для вопрошания о Бытии, является философским жульничеством [42, p. 79–80].

Патнэм подчеркивает, что и сам Куайн вовсе не отрицал возможности истинных этических предложений и, как следствие, особого типа этического реализма, т.к. он вводит в рассмотрение понятие ненаучных языков, квантификаторы и предикаты которых не имеют онтологического значения. Например, предложение: «Некоторые места у Канта сложны для интерпретации», — вовсе не означает, что есть такие сущности, как «места у Канта», а также объекты, строго задающие истинную и ложную интерпретацию [42, p. 83]. Следовательно, даже если будет разработана «лучшая научная теория в мире», полностью объясняющая онтологическое устройство Вселенной, философ должен отказать ей в праве постулировать единственно верную интерпретацию Канта [42, p. 84].

В таком понимании истинные этические и другие ценностные суждения в некотором смысле противопоставляются концептуальным схемам естественных наук, которые работают с онтологией мира (в смысле разработки теории предметов и вычленения структуры реальности) путем ее когерентного осмысления. Таким образом, в поздней концепции Патнэма все же имеется противопоставление суждений о ценностях и естественнонаучных теорий. По мнению И. Д. Джохадзе, Патнэм не смог избежать дихотомии фактов и ценностей, которую он сам же и критикует [16, с. 158]. Исследователь также считает, что философ низвел факты до уровня ценностей, а значит, из его концепции следует антиреалистический подход к вопросу о существовании фактического [16, с. 156].

На мой же взгляд, мысль Патнэма совершенно последовательна. С одной стороны, философ действительно критикует дихотомию фактов и ценностей — но именно по отношению к проблемам *обоснованности* и *объективности*, а не по отношению к онтологическому статусу тех объектов, к которым отсылают суждения о физических фактах и этических

ценностях. С другой стороны, Патнэм отстаивает тезис о реальном существовании физического мира, который может быть описан в формализуемом языке научной теории — единственного мира, о существовании которого можно говорить осмысленно. Суждения о ценностях тоже могут быть истинными и обоснованными — но совершенно в другом смысле.

Таким образом, в нулевые годы Патнэм сближает свой проект прагматического реализма с фундаментальной онтологией Хайдеггера, философской герменевтикой, а также с метафизикой Витгенштейна. Но американский философ напоминает, что человек, говорящий о ценностях и стремящийся к интеллектуальной защите значимости жизненного мира, не должен пренебрегать результатами аналитической философии и естественных наук. Если философ науки, не прибегая к интеллектуальному мошенничеству, добросовестно разрабатывает реалистическую теорию референции, то он осознает, что не может обосновывать свои ценности с опорой на традиционное метафизическое понимание бытия.

1.3. Трактовка реализма как ценности

Как было показано в двух предшествующих разделах, Патнэм, последовательно разрабатывая вопрос о реализме, придавал особую роль этико-экзистенциальной проблематике. Эта отличительная особенность патнэмовского понимания реализма наиболее отчетливо проявилась в поздней концепции, однако она была намечена уже и в более ранних работах.

Из некоторых фрагментов можно сделать вывод, что философ рассматривал этот аспект своего творчества как наиболее важный — и именно значимостью этических вопросов обосновывал необходимость прояснять вопросы о реализме и референции. Экзистенциальный вызов скептических и догматических доктрин, которые заставляют человека

думать, будто многие его суждения, кажущиеся ему объективными, таковыми не являются, Патнэм считает важным вопросом самопознания человека: «Ведь мир, в котором мы живем, — не игровая площадка и не научная лаборатория» [28, с. 192–193].

Именно осознание ценностей самого Хилари Патнэма, по моему мнению, позволяет выбрать стратегию, с которой исследователь может подходить к его философии. Так, для Патнэма ценностью становится защита научного реализма (в «мягкой» трактовке) и реализма здравого смысла. Согласно этой версии реализма, «...горы и звезды не являются творениями человеческой мысли или языка <...>; и при всем том <...> объекты реальности — горы и звезды — *могут* быть познаны и описаны» [28, с. 179–180].

Защита реализма как в эпистемологии, так и в этике приводит Патнэма к идее защиты «обыденности» от радикального скептицизма и от претензии на обладание точкой зрения Бога. Патнэм подчеркивает, что фаллибилизм и готовность публично обсуждать и проверять наши знания должны распространяться не только на науку, но и на политику: демократия, по Патнэму, есть готовность экспериментировать [4, с. 79–81]. Философское осмысление всех отраслей жизни, понимание ценности жизни Патнэм называет «обыденностью» [4, с. 84]. Такое понимание задач философии близко мысли Витгенштейна, который скорее не аналитико-философскими, а педагогическими аргументами учит своего читателя самостоятельно мыслить [4, с. 86].

Разумеется, к философскому проекту Патнэма можно подходить и более критично. Если аналитическая философия, включая ранние работы Патнэма, разрабатывает вопрос о реализме и антиреализме очень конкретно, то полемика, в которой участвует Патнэм в своих поздних работах, представляется отчасти туманной, а потому релевантность приводимых философом аргументов не всегда очевидна. В то же время реалистическая концепция Патнэма достаточно хорошо обоснована. В чем

же причина этой двойственности при оценке интеллектуальной значимости аргументов прагматического реализма?

Мне представляется, что, несмотря на опровержение антиреализма и скептицизма в трудах Патнэма, мы, тем не менее, можем поставить вопрос о нашем стремлении выйти за рамки конкретных ситуаций гарантированной обоснованности, конкретных этических суждений, конкретной экспериментальной практики, трактуемой через понятие следования правилу. Ссылка на невозможность помыслить ряд явлений опыта и эпистемических ситуаций актуально не объясняет, почему же мы должны доверять тому правилу, в соответствие с которым происходит прибавление нового знания. Похоже, что вопрос о доверии некоторым непосредственным эпистемическим правилам, неотделимым от нашей повседневной жизни, приближает нас к пониманию ценности жизненного мира, о которой говорит Патнэм в своих последних работах. Философ указывает, что проблема ценности жизни может — и должна — обсуждаться рационально. Но она не может быть дедуцирована из какой-либо онтологической концептуализации, которая применима исключительно в рамках естественных наук.

Если отвлечься от аргументов Патнэма, обосновывающих возможность реализма в конкретных ситуациях, и поставить вопрос о существовании мира глобально, в картезианском духе, то становится понятно, что критика такого радикального сомнения, ссылающаяся на невозможность актуально помыслить все знание и усомниться в нем, одинаково служит обоснованию и реализма, и антиреализма. По моему мнению, мы можем спорить об адекватности или неадекватности наших рациональных практик, не уточняя, чему именно они должны быть адекватны (что потребовало бы выхода за пределы этих практик либо сведения данного вопроса до уровня конкретных ситуаций). Понимая отсутствие иной онтологии, кроме онтологических обязательств наших концептуальных схем, мы можем усомниться как в реальности самой этой

онтологии, так и в обоснованности всех наших знаний о мире. Такой скепсис, направленный на очевидное чувство реальности, которое проявляется в конкретных эпистемических ситуациях, подвергает сомнению не реальность конкретных знаний, но саму ценность жизни, ее адекватность и значимость.

В такой ситуации реализм сам предстает ценностью — и его обоснование становится борьбой за ценность жизни. И метафизическая мысль Патнэма, движущаяся от объектов, к которым реферируют термины научных теорий, через языковые игры, понимание которых есть способность практического применения наших знаний и их верификации, к внеонтологическим ценностям, которые направляют нашу жизнь, может быть реконструирована не как смена ряда концепций, но как последовательная защита метафизических интуиций, связывающих реализм и этику.

И в эпистемологическом, и в этическом аспектах своей работы Патнэм ссылается на Витгенштейна. Я стремился показать, что в эпистемологии философ больше опирается на идеи Витгенштейна, пересматривая в их ключе эпистемологию прагматизма — в частности, отвергая регулятивную значимость идеи эпистемически идеальных условий, предложенную Пирсом. В этике Патнэм называет Витгенштейна, наряду с Хайдеггером и Левинасом, тем мыслителем, который защищал ценность жизненного мира человека. При этом Витгенштейн, в отличие от феноменологов, осознавал необходимость фаллибилизма и невозможность априорных и метафизических решений аксиологической проблематики.

Но корректны ли такие ссылки на Витгенштейна? Действительно, у Витгенштейна можно обнаружить реалистическое истолкование научного познания мира — но такую модель языка предлагает «Логико-философский трактат», основные положения которого были впоследствии отброшены его автором; более того, реализм «Трактата» явно не может устроить Патнэма, отвергающего «магическую» теорию референции

метафизического реализма. Возможно ли обнаружить реализм в более гибкой философии естественного языка, которой посвящены «Философские исследования»?

Не меньше вопросов вызывает тезис о Витгенштейне как защитнике ценности жизни. Действительно, размышления о смысле жизни мы находим в ранних работах философа — Дневниках (включая зашифрованный дневник), «Логико-философском трактате», «Лекции об этике». Но сохраняются ли они в более поздних трудах?

Не противоречит ли Патнэм сам себе? Сочетается ли ценностный пафос и реализм раннего Витгенштейна с фалибилизмом и прагматистской трактовкой языка позднего периода? Если такое сочетание невозможно — не является ли оно аргументом в пользу того, что и предложенный Патнэмом проект является искусственной попыткой сочетать взаимно противоречащие философские положения? Чтобы ответить на эти вопросы, обратимся к работам Витгенштейна.

Глава 2. Истина и жизнь: два реализма Л. Витгенштейна

Наследие Людвиг Витгенштейна представляет собой один из сложнейших для интерпретации корпусов текстов в истории философии. Это связано как с тем, что Витгенштейн в ходе творческой эволюции пересмотрел ряд своих ранних идей, так и с многообразием тех тем, к которым обращался философ, в то же время не связывая их в единую систему наподобие гегелевской. Логика, этика, эстетика, философское осмысление науки, культуры, религии, естественного языка, психологии — к ним Витгенштейн обращается в разных формах, что затрудняет понимание того, как эти области философии соотносились между собой в мировоззрении Витгенштейна.

В данной работе я не предлагаю универсальной трактовки философии Витгенштейна. Моя главная задача — понять, насколько легитимны те ссылки Патнэма на философию Витгенштейна, которые мы обнаруживаем в поздних работах американского прагматиста. Я не настаиваю на том, что интерпретация мировоззрения Витгенштейна в духе прагматического реализма является наиболее верной, но анализирую, возможна ли она вообще.

В случае возможности подобной интерпретации как аргументы Витгенштейна, так и его философский авторитет¹ придают больший вес рассуждениям Патнэма и открывают перспективы для дальнейшего развития его идей. В то же время анализ текстов Витгенштейна с точки зрения прагматического реализма, не претендуя на историко-философскую безупречность, в то же время значим и для истории философии, предлагая новые стратегии для работы с текстами Витгенштейна и, в частности, для решения вопроса о соотношении различных областей мысли в его наследии.

¹ Я вовсе не настаиваю на необходимости безусловного следования авторитетам в философии, однако необходимо учитывать, какую важность для конструктивного диалога в исследовательском сообществе имеет интеллектуальная традиция, опирающейся на определенный философский канон.

2.1. Возможность знания и критика скептицизма

Отсылки Патнэма к Витгенштейну в области эпистемологии требуют прояснения двух пунктов. Во-первых, необходимо рассмотреть, насколько философия Витгенштейна является реализмом, избегающим скептицизма. Если для «Логико-философского трактата» такая оценка представляется справедливой, то крайне спорно ее применение к «Философским исследованиям». Во-вторых, если и удастся обнаружить в философии Витгенштейна реализм (например, прочитав «Философские исследования» как своеобразное продолжение онтологии «Логико-философского трактата»), следует ответить на вопрос, не подпадает ли такой реализм под критику метафизического реализма — и, следовательно, совместим ли он с прагматистским фаллибилизмом.

Как и Хилари Патнэм, Витгенштейн в ранний период своего творчества особое внимание уделяет эпистемологии. Он рассматривает вопрос о том, каким образом возможно знание о мире и разрабатывает особую версию реализма, отталкиваясь от идей Фреге и Рассела. Последний, наряду с Муром и другими реалистами, выстраивал свою философию в полемике с абсолютными идеалистами, доказывая несводимость существования объектов к их восприятию сознанием. Реалисты настаивали на реальности того мира, который познается с помощью науки, и подвергали критике идеалистическое представление о том, что все наши естественные и научные знания сообщают нам истину в ее неподлинном виде и лишь в мистическом откровении мы можем приблизиться к настоящей истине о мире.

Как и Патнэм, Рассел развивал свою версию реализма в контексте критики эпистемологии абсолютного идеализма, который можно условно назвать антиреализмом. Но если Патнэм в ранний период стремился соединить онтологические требования научного и логического реализма через философское осмысление значимости терминов естественных классов для проблемы референции, то Рассел выстраивал свою онтологию

исключительно на основе логического анализа языка, соединенного с теорией чувственных данных¹.

Ранний Витгенштейн подхватывает интеллектуальную стратегию Рассела, в то же время стремясь упростить ряд излишне искусственных концептуальных решений своего учителя. Наиболее известна критика Витгенштейном теории типов Рассела и устранение иерархии пропозиций через разделение рядоположных высказываний о фактах и логической формы, о которой нельзя говорить, но которую показывают предложения логики [ЛФТ, 4.121].

Отличаются от идей Рассела и другие аспекты онтологии «Трактата». Продолжая разработку реалистской теории «отображения» реальности в языке, Витгенштейн расставляет ряд акцентов в своей трактовке логической структуры языка и отображаемого им мира. Эти акценты чрезвычайно важны для понимания того, является ли философия языка раннего Витгенштейна одной из версий метафизического реализма.

Модель Витгенштейна часто называют «логическим атомизмом», т.к., как и Рассел, Витгенштейн говорит о существовании логических атомов, которые составляют субстанцию мира [ЛФТ, 2.021], и имен, которые означают эти объекты. Но Витгенштейн понимает именное обозначение объектов в терминах замещения последних в предложении посредством имен [ЛФТ, 3.203, 3.21, 3.22]. Конфигурации имен составляют предложение так же, как конфигурации логических атомов (простых объектов) составляют положения дел², а те в свою очередь — факты.

Благодаря этому, между логически корректными предложениями языка и фактами мира устанавливаются зеркальные отношения отображения. Так, предложение становится образом реальности — причем для установления таких отношений достаточно, чтобы изображаемое было

¹ Подробнее о реализме Рассела см. в [22, с. 31–48].

² В английском переводе — атомарные факты.

возможным, т.е. чтобы образ был мыслим, и вовсе не обязательно реальное существование изображаемого (благодаря чему Витгенштейну удается избежать сложных решений проблемы несуществующих предметов, которые предлагал Рассел).

Отношения отображения предложениями фактов Витгенштейн называет проекцией: «Предложению принадлежит все то, что принадлежит проекции; но не то, что проектируется. Следовательно, — возможность того, что проектируется, но не оно само. Следовательно, в предложении еще не содержится его смысл, но, пожалуй, лишь возможность его выражения. ("Содержание предложения" означает содержание осмысленного предложения.) В предложении содержится форма его смысла, но не его содержание» [ЛФТ, 2.0121]. Предложение, говорит Витгенштейн, вовсе не «содержит» в себе то, проекцией чего оно является. Нельзя говорить, будто предложения каким-то образом содержат в себе факты, тем самым предъявляя нам истинную онтологию мира. Они содержат лишь условия возможности отображения — логическую форму, которой подчинены все возможные предложения, т.к. без нее они попросту не были бы предложениями.

Таким образом, функция предложения — вовсе не соответствовать онтологии мира, отображая ее и будто содержа в себе, но иметь возможную конфигурацию имен, которая отображает (или не отображает, если предложение ложно) конфигурацию простых объектов в положениях дел и в фактах мира. Но если в традиционном, метафизическом смысле о соответствии языка миру в теории Витгенштейна говорить нельзя, то в смысле структурного изоморфизма соответствие имеется, почему эпистемология Витгенштейна и является реалистской — благодаря такому изоморфизму, язык в конечном итоге отсылает нас к самому миру.

Еще менее, на мой взгляд, магическую теорию референции, критикуемую Патнэмом, можно увидеть в параллели между именами и простыми объектами (логическими атомами). Витгенштейн первым

тезисом своего Трактата утверждает, что логические атомы вовсе не составляют онтологию мира — онтологию составляют факты [ЛФТ, 1], а простые объекты выступают у Витгенштейна скорее некоторыми пределами (в математическом смысле) логического анализа, которые сами по себе не могут быть предъявлены (в отличие от теории Рассела). Тезис о том, что логические объекты составляют субстанцию истинности мира, но не его онтологию, можно понять, вспомнив тот факт, что логические объекты для Витгенштейна представляют собой не замкнутые на себе монады (как мы можем упрощенно помыслить атомы физического мира в духе Демокрита), но могут быть помыслены (а значит, и существовать в логическом пространстве) только в возможности их связей с другими объектами [ЛФТ, 2.0121]. Объекты производны от фактов и трактуются холистически. Анализ имен нашего языка не может дать нам представления об объектах, т.к. имена вовсе не репрезентируют нам объекты, но замещают их, вступая между собой в логические отношения.

Таким образом, на мой взгляд, уже в «Логико-философском трактате» можно увидеть ряд холистических стратегий, не позволяющих трактовать теорию референции раннего Витгенштейна как вариант метафизического реализма. Итак, желая защитить отсылки Патнэма к Витгенштейну (в первую очередь, к позднему), я показал, что и в «Логико-философском трактате» можно обнаружить ряд идей, актуальных для прагматического реализма. С одной стороны, Витгенштейн, трактуя отображение как проекцию формы, а не содержания, избегает метафизического реализма. С другой, такое отображение все же отсылает нас к миру — что означает, что теория референции Витгенштейна является реалистской.

Другим аспектом реализма Витгенштейна является устранение эпистемологического субъекта. Философ указывает, что полное описание мира вовсе не включает в себя эпистемологического субъекта, лежащего на границе мира, подобно глазу, который конституирует поле зрения, но

сам не попадает в него [ЛФТ, 5.631, 5.632, 5.633]. В этом случае «строго проведенный солипсизм совпадает с чистым реализмом. Я солипсизма сокращается до непротяженной точки, и остается соотнесенная с ним реальность» [ЛФТ, 5.64]. Иначе говоря, критика абсолютного идеализма, с которым полемизировали реалисты Мур и Рассел, может вестись так: если esse есть percipii, то не существует субъекта, т.к. он не воспринимается. А значит, утрачивается та субъектность, благодаря которой percipii отличается от дофилософски понятого esse, субъектность мира, на которой и основана новизна идеализма. Esse и percipii становятся неразличимыми — а значит, в мире нет какого-либо факта, который позволял бы нам усомниться в реальности референции нашего языка к миру.

Разумеется, нельзя не заметить, что реалистская теория референции «Логико-философского трактата» все же отличается и от поздней философии самого Витгенштейна, и от прагматического реализма Патнэма. На мой взгляд, данное отличие — следствие не попытки Витгенштейна репрезентировать в языке онтологию мира, но — разного понимания осмысленности и истинности. Так, Витгенштейн трактует осмысленность как логическую возможность, а потому для него всякое осмысленное предложение по определению должно строиться по логической форме, т.е. конфигурация имен должна отображать конфигурацию логических объектов, которые необходимы для возможности полного истинного описания мира. Для раннего Витгенштейна предложение, отсылающее к другим предложениям, а не к логическим атомам непосредственно, не может быть истинным. Радикально иную трактовку истины предложат поздний Витгенштейн и Патнэм.

Отводя обвинение в метафизическом реализме от «Логико-философского трактата», необходимо учесть, что его автор не излагал свою позицию с нуля, но творчески перерабатывал имеющиеся на тот момент идеи Фреге и Рассела. В то время как Рассел действительно

стремится через анализ языка описать сложную онтологию мира и, следовательно, получить некоторое знание о нем, Витгенштейн, как убедительно показывает Л. Б. Макеева, во многих аспектах своей философии предлагает более простую онтологию, чем Рассел [22, с. 54]. Иначе говоря, даже та онтология, которую мы обнаруживаем у Витгенштейна, является результатом работы не над конструированием, но над деконструированием онтологии, построенной в духе метафизического реализма. Более того, «онтология» «Логико-философского трактата» может быть интерпретирована как вовсе не онтология, но эпистемология, снимающая онтологическую проблематику, включая вопрос о референции, замененный вопросом об условиях осмысленности и истинности.

Если не онтология, то эпистемология «Трактата», представляющая собой постулат о возможности безусловно истинных предложений, совершенно не совместима с фаллибилизмом прагматизма, который Патнэм усматривает в работах Витгенштейна. Более гибкая трактовка истины, включающая возможность фаллибилизма, представлена в поздней работе Витгенштейна — «Философских исследованиях». Но сохраняется ли в нем эпистемологический оптимизм «Трактата» и реалистическая теория референции?

В первых параграфах «Философских исследований» Витгенштейн критикует теорию языка, согласно которой именование есть способ установления однозначных соответствий между именем и обозначаемым им предметом. Философ указывает, что в его естественном употреблении язык составляет множество языковых игр, в которых говорящие следуют определенными правилами, заданным той формой жизни (внеязыковой ситуации), в которой язык используется. При таком понимании модель непосредственного соответствия имен и именуемых объектов работает только для самых простых языковых игр — таких как отношения между строителем и его помощником, когда помощник должен подавать по команде то один, то другой инструмент [ФИ, §2].

В своей поздней философии Витгенштейн продолжает свою раннюю мысль: для того, чтобы быть осмысленной, речевая практика должна ориентироваться на определенные правила. Но, в отличие от раннего периода, теперь философ больше не стремится понять, в чем же эти правила заключаются. Более того, Витгенштейн настаивает, что, следуя тому или иному правилу в наших практиках, мы вовсе не нуждаемся в интерпретации этого правила, а тот, кто обучает нас следованию правилу, вовсе не подразумевает какого-либо сущностного истолкования изучаемой практики. Как указывает З. А. Сокулер, «...нет нужды вводить новые сущности — “метаправила” (инструкции по применению правила), интерпретации, особые ментальные состояния и механизмы» [30, с. 425–426].

Но если правило невозможно — и не нужно — концептуализировать до конца, то не является ли такая трактовка языка скептической, не становится ли такое следование правилу произволом?

Однозначно следование правилу не является произволом отдельно взятого субъекта. Приводя ряд примеров, в которых для читателя очевидно различие между правильным способом установления истины и ошибкой [ФИ, §265 и слл.], Витгенштейн проводит различие между ситуациями, когда человек полагает, что он следует правилу, и когда он действительно следует правилу. Из этого философ делает вывод, что нельзя следовать правилу приватно [ФИ, §202].

Опираясь на критику возможности приватного языка, а также на тезис Витгенштейна о возможности изменения правила, Сол Крипке предлагает свою скептическую интерпретацию «Философских исследований». Рассматривая проблему следования правилу и подтверждая тезис о возможности непредвиденного изменения правила — в первую очередь, на материале математических примеров, — Крипке утверждает, что в философии позднего Витгенштейна содержится скептический парадокс. Для этого парадокса Крипке предлагает

скептическое же решение — теорию «точки зрения сообщества», согласно которой именно сообщество конвенционально устанавливает, какой способ следования правилу является правильным¹.

Интерпретация Крипке вызвала оживленную дискуссию о скептицизме в проблеме следования правилу. В полемике с Крипке Г. П. Бейкер и П. М. С. Хакер, опираясь не только на «Философские исследования», но и на массивный пласт подготовительных заметок Витгенштейна [1, с. 3], указали, что критерий того, верно ли индивид следует правилу, задаются не «точкой зрения сообщества», а практикой — регулярным повторением действия достаточной сложности. Согласно исследованию Бейкера и Хакера, сам Витгенштейн в материалах, выходящих за пределы «Философских исследований», соглашался, что такая практика может быть индивидуальной [1, с. 79]. Такой историко-философский вывод не представляется невозможным, поскольку и на основании одних лишь «Философских исследований» позиция Витгенштейна представляется отчасти противоречивой: тот скепсис, который Витгенштейн адресует возможности индивидуального языка, может заставить нас усомниться и в возможности социальной проверки правильности следования правилу [18, с. 97–100].

В. А. Ладов и В. А. Суровцев отмечают, что концепция Бейкера и Хакера не только демонстрирует более корректное, с точки зрения истории философии, прочтение Витгенштейна, чем интерпретация Крипке [19, с. 210–211], но и обладает самостоятельной философской ценностью, не зависящей от того, на чьей стороне оказывается авторитет Витгенштейна [19, с. 212]. В 1990-е гг. в копилку аргументов, усиливающих интеллектуальный потенциал анти-скептического подхода к проблеме следования правилу, добавился ряд аргументов Патнэма. В частности, Патнэм отметил, что точка зрения сообщества не позволяет избежать радикального скептицизма, т.к. все сообщество может быть рассмотрено

¹ Подробнее см.: [17]. Краткое изложение мысли Крипке см. в: [30, с. 428–431].

как сложный индивид [40, р. 257]¹. Также сам проект прагматического реализма Патнэма и, особенно, тезис о важности взаимодействия сообщества и среды, можно рассматривать как философское расширение анти-скептической трактовки следования правилу².

Таким образом, поздний Витгенштейн действительно отказывается от возможности построения априорной эпистемологии и вводит в свою модель фаллибилизм — возможность ошибки вследствие неверного понимания правила или его неожиданного изменения. Но такой фаллибилизм вовсе не тождественен скептицизму: ни индивид, ни все сообщество не может по своему произволу изменять эпистемические правила, поскольку в случае неверного обращения с реальностью в сложной практике сама реальность будет сопротивляться ошибкам, допущенным в ее познании. Такое сопротивление З. А. Сокулер объясняет твердостью и устойчивостью предметов, с которыми каждый человек и сообщество имеет дело, применяя правило [30, с. 435–436]. А это значит, что такой путь преодоления скептицизма следует назвать реализмом: наши истинные знания верны именно потому, что соответствуют (в прагматическом смысле) реальности и тем предметам, с которыми мы сталкиваемся в нашей жизни.

Разумеется, даже такое обоснование реализма не может противостоят радикальному сомнению в духе Декарта. Не ошибаемся ли мы, когда, следуя правилу, говорим о существовании твердых и устойчивых предметов? Не ошибаемся ли, когда проводим само разграничение между истиной и ложью, реальностью и иллюзией? На мысль о радикальном несоответствии наших практик реальности могут натолкнуть такие ситуации, как неопиcуемость квалиа.

В «Философских исследованиях» Витгенштейн приводит пример с

¹ Также Патнэм еще раз обратил внимание на корректное прочтение параграфов «Философских исследований», посвященных проблеме индивидуального языка [40, р. 243].

² Подробнее см.: [24], [25].

невозможностью описать аромат кофе. Полемизируя с собой, он предлагает скептический вывод: «Нам не хватает слов». Но сам же его и отвергает риторическими вопросами: «Почему же тогда мы их не вводим? А что если это было бы в наших силах?». А не вводим мы новые слова, потому что наша повседневная жизнь не требует этого — к пониманию этой очевидности Витгенштейн вновь подводит нас вопросами: «Почему это невозможно сделать? Не хватает слов? И для чего тебе не хватает их? Но как возникает сама мысль о том, что такое описание вообще должно быть возможно? Ощущал ли ты когда-нибудь отсутствие такого описания? Ты пытался описать аромат кофе и тебе это не удалось?» [ФИ, §610]. Осознание адекватности наших эпистемических способностей для решения задач повседневной жизни делает невозможным ни радикальное сомнение, ни антиреалистическое противопоставление слов и реальности, к которой слова якобы не имеют доступа.

Как и в случае философии Патнэма, такая стратегия аргументации реализма уже на эпистемологическом уровне проясняет, каким образом реализм может быть понят как ценность. В поздней философии Витгенштейна скептицизм опровергается не с помощью построения строгой философской системы, но путем наводящих вопросов, которые должны вывести читателя к пониманию той очевидности, с которой он удостоверяется в тех или иных истинах. «Не думай, а смотри!» — призывает Витгенштейн [ФИ, §66]. Следовательно, уверенность в возможности познания реальности зависит от нашего доверия естественным повседневным практикам — а попытка заменить обыденность какой-либо философской рационализацией неизбежно уведет разум в скептические метафизические построения.

Так, защита реализма сама становится ценностью, неотделимой от той ценности, которой обладает человеческая жизнь до всякой рационализации. Такое понимание реализма еще более отчетливо проявляется в этике Витгенштейна.

2.2. Реальность мира как смысл жизни

Этика Витгенштейна представляет собой наиболее сложную для интерпретации часть наследия философа. Этикой, Богом, мистическим Витгенштейн называет невыразимый ответ на вопрос о смысле жизни. В своем стремлении защитить ценность жизни от метафизических спекуляций Витгенштейн близок Патнэму, выдвинувшему проект этики без онтологии. Но в своем отрицании возможности специфически философского, в духе старой метафизики, подхода к вопросу о ценности Витгенштейн приходит к более радикальным выводам, чем Патнэм, и с еще большей парадоксальностью противопоставляет рациональной онтологии мистическое удивление реальности мира.

Этика Витгенштейна составляет наиболее важный аспект его указаний на невыразимое, или мистическое [ЛФТ, 4.522], которые можно найти в «Логико-философском трактате» и «Лекции по этике». Важно помнить, что кроме этики в привычном смысле слова невыразимыми, согласно «Трактату», являются сама логическая форма и эстетика, единая с этикой [ЛФТ, 6.421]. Дарья Шамис предлагает трактовку всей области невыразимого на основании чувства мира как целого с точки зрения необходимого [33, с. 106], тем самым обосновывая метафизическое единство невыразимого, не позволяющее говорить, будто другие аспекты мистического «дополняют» этику.

В «Логико-философском трактате» Витгенштейн отчетливо говорит о невыразимости этики: «...не может быть никаких предложений этики. Предложения не могут выражать ничего высшего. <...> Ясно, что этика не может быть высказана. Этика трансцендентальна» [ЛФТ, 6.42, 6.421]. Согласно структуре «Трактата», невыразимость этики генетически связана с тезисом «Все предложения равноценны» [ЛФТ, 6.4]¹ и, далее, с общей

¹ Впоследствии Витгенштейн не отказывается от этого мнения и повторяет его в «Лекции об этике» (1929 или 1930): «Но все описанные факты будут как бы находиться на одном и том же уровне. То же самое произойдет и с предложениями» [8, с. 334].

формой предложения, соотнесенной с миром благодаря общей форме истинностной функции [ЛФТ, 6]. Трансцендентность этики языку в «Трактате» связывается и с трансцендентностью этического, абсолютного смысла мира самому миру, доступному описанию в языке: «Смысл мира должен лежать вне его. <...> *В нем* нет никакой ценности, а если бы она там и была, то она не имела бы никакой ценности. Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и так существующего. Ибо все происходящее и так существующее — случайно. То, что делает это не случайным, не может находиться в мире, ибо в противном случае оно снова было бы случайным. Оно должно находиться вне мира» [ЛФТ, 6.41]. Понятый через анализ языка, мир есть имманентный мир эмпирических фактов.

Случайность фактов мира Витгенштейн усматривает в самой их логической форме на первых страницах «Трактата»: «Любой факт может иметь место или не иметь места, а все прочее при этом остается тем же самым» [ЛФТ, 1.21]. «Каждый атомарный факт случаен в том смысле, что объектам, составляющим субстанцию мира, “случилось” иметь такую конфигурацию», — так описывает онтологию «Логико-философского трактата» Л. Б. Макеева и поясняет: «Необычность рисуемого Витгенштейном мира во многом объясняется тем, что в качестве его “кореллята” выбран экстенциональный формально-логический язык» [22, с. 58–59]. Изоморфизм фактов и логических предложений с необходимостью требует вынесения должного и необходимого в трансцендентную сферу: случайности фактов мира сопутствует их этическая нейтральность.

Разграничение фактической и этической сфер, начатое в «Трактате», развивается в «Лекции об этике», где Витгенштейн говорит об абсолютных и относительных ценностях. Относительная ценность — «соответствие определенному установленному стандарту» и цели [8, с. 332], или, иначе, целесообразность [8, с. 130–131]. Такая ценность не может быть

абсолютной в силу своей случайности — она может быть переформулирована как суждение о фактах, так, что она «вообще перестанет казаться суждением о ценности» [8, с. 333]. Суждения же о фактах, согласно онтологии «Трактата», опровержимы, что соответствует случайности любого факта. Поэтому этика не может быть обоснована фактами.

Важно отметить, что в текстах самого Витгенштейна невозможно найти систематическое изложение учения о трансцендентной этике. Более того, он вообще запрещает говорить о ней [ЛФТ, 6.53; 7]. В письме Л. Фиккеру Витгенштейн подчеркивает, что основной смысл «Трактата» — этический — выражен через молчание, в ненаписанной второй части [7, с. 318]. Такое отношение к этике — естественное следствие онтологии «Трактата», рассматривающей язык лишь в его изоморфизме логическим фактам. В «Лекции об этике» Витгенштейн не отказывается от этого отношения: «Мое основное стремление, да и стремление всех, кто когда-либо пытался писать и говорить об этике или религии, — вырваться за пределы языка. Этот прорыв сквозь решетку нашей клетки абсолютно невозможен» [8, с. 342]¹.

Но в случае невыразимости «чистой» этики встает вопрос: каково позитивное содержание этой трансцендентной этики? Чего она требует? На мой взгляд, безусловное этическое требование, о котором говорит Витгенштейн, можно истолковать как требование реализма. Если мы абстрагируемся от запрета Витгенштейна говорить об этике (запрета, теоретическое обоснование которого возможно лишь в рамках философии языка «Трактата», которая для проекта Патнэма нерелевантна) и постараемся эксплицировать ее содержательную составляющую, мы обнаружим, что у Витгенштейна теоретическое отношение к миру вовсе не

¹ Однако здесь же Витгенштейн подчеркивает, что он глубоко уважает то «определенное стремление человеческого сознания», свидетельством которого является поиск способов осмысленно говорить об этике.

противоположно практическому (этическому), но, напротив, этика и познание смысла мира требуют теоретической защиты реализма. Реализм для Витгенштейна, как и для Патнэма, очевиден в первую очередь этически, он сам является ценностью — и уже после осознания этой ценности философ приводит эпистемологические аргументы, чтобы строго обосновать свое мировоззрение, которое для него самого очевидно и не требует дополнительного рационального обоснования.

О реализме как об этическом требовании в философии Витгенштейна можно говорить в двух аспектах, которые, однако, пересекаются между собой и невозможны один без другого: во-первых, Витгенштейн описывает мистическое переживание мира в целом как изумление существованию мира, во-вторых, то религиозное отношение, которое раскрывается в таком переживании, непосредственно связано с реальностью фактов в «Трактате» — то есть непосредственно с реализмом в аналитико-философском смысле.

Стремясь выразить то, чем, по его мнению, является невыразимое этическое переживание абсолютной ценности, Витгенштейн в «Лекции об этике» приводит в качестве примера свой личный мистический опыт. О таком опыте можно говорить как языком метафизики, так и языком религии — но ни то, ни другое словоупотребление не является корректным. Всего Витгенштейн в «Лекции об этике» говорит о трех типах мистического опыта, но в качестве первого он выделяет удивление существованию мира, которое на религиозном языке называется хвалой Богу за создание мира¹. Философ говорит, что метафизическое описание этого опыта не менее некорректно, чем религиозное: изумляться можно лишь необычному, неожиданному факту, а не миру в целом, и,

¹ Второй случай мистического опыта — чувство безусловной безопасности, или ощущение себя в руках Божиих. Третий — осознание безусловной вины, или понимание того, что Бог осуждает нас за наше поведение. Витгенштейн говорит своим слушателям, что эти случаи являются субъективными, и предлагает им вспомнить похожие случаи из их жизни, чтобы иметь общее основание для разговора о невыразимой этике.

соответственно, лишь о необычном факте можно составить предложение в языке [8, с. 336–340].

Такое описание мистического в «Лекции об этике» не является случайным. И ранее, в «Логико-философском трактате», Витгенштейн отчетливо связывает этику и мистическое с тезисом о существовании мира: «Мистическое не то, *как* мир есть, но то, что он *есть*» [ЛФТ, 6.44]. Иначе говоря, если предложения описывают факты мира, то невыразимым, пограничным опытом становится осознание самой реальности всего происходящего. Чтобы выразить мысль Витгенштейна более ясно, исследователь С. В. Данько так переформулирует его тезис: «...мистическое заключается не в том, что *происходит* в мире, а в том, что мир вообще *существует*» [15, с. 318]. Реальность мира в целом и есть то, что раскрывается в мистическом.

Также в «Трактате» Витгенштейн поясняет то, каким образом реальность мира связана с этикой, через философию субъекта. Витгенштейн указывает, что познающий субъект не может быть выделен, т.к. при теоретическом отношении к миру в нем не наблюдается субъект, противоположный фактам. Факты, связанные с телом и состояниями психики, являются такими же фактами, как и другие, и, таким образом, они не описывают некоторый субъект, противоположный объектам [ЛФТ, 5.631]. Ни один факт не указывает на метафизического субъекта, как ничто в поле зрения не говорит, что оно созерцается глазом [ЛФТ, 5.633; 5.6331].

Таким образом, познающего субъекта нет, а то, каким образом «Я» может быть тематизировано, находится не в мире, а на границе мира [ЛФТ, 5.632]. В завершающих тезисах «Трактата» Витгенштейн вновь говорит об этой границе, связывая ее с этикой. Он указывает, что добро и зло не могут быть онтологически связаны ни с психическим описанием воли, ни с какими-либо другими фактами. Следовательно, если добрая и злая воля и могут изменить мир, то они влияют не на факты, а на границу мира.

«...при этом условии мир должен вообще стать совсем другим. Он должен, так сказать, уменьшаться или возрастать как целое» [ЛФТ, 6.43].

Перенос философского субъекта на этическую границу мира и становится основанием для того, что я назвал требованием реализма мира в целом. Витгенштейн указывает, что субъект, в случае его устранения, «сокращается до непротяженной точки», а потому соотнесенный с ним мир есть мир реальный, а не «лишь субъективный», и, таким образом, «строго проведенный солипсизм совпадает с чистым реализмом» [ЛФТ, 5.64]. Так же и мистическое учение о возрастании мира как целого имеет вполне определенные онтологические коннотации. Поскольку противопоставление субъекта и мира в «Трактате» устраняется, то онтологическая полнота мира трактуется вовсе не как снятие, но, напротив, как полнота субъективности — как, говоря словами В. В. Бибихина, узнавание себя в мире. Некорректная теоретически, философская тематизация «Я» становится возможной в этике — благодаря тому, что «мир есть мой мир» [ЛФТ, 5.641], «я есть мой мир» [ЛФТ, 5.63].

Приведенные выше этические и онтологические тезисы «Логико-философского трактата» и «Лекции об этике» достаточно сложно интерпретировать. Герменевтическая работа особенно затруднена тем обстоятельством, что сам Витгенштейн запрещал говорить о метафизике. Поэтому интерпретаторам этики и философии религии Витгенштейна приходится обращаться к другим разделам его мысли. Так, дальнейшая экспликация этического учения о реальности мира возможна через сближение вопроса о смысле мира либо с логикой «Трактата», либо с религиозными исканиями его автора. Эти интерпретации полнее раскроют этическую трактовку онтологического статуса фактов в «Логико-философском трактате», то есть позволят осветить второй аспект того, что я назвал «этическим требованием реализма».

В случае сближения этики и логики особую важность приобретают «Дневники» Витгенштейна за 1914–1916 гг., которые «показывают, как

быстро формальная логика «Математизированных первоначал»¹ (*Principia mathematica*) выросла у него в онтологическую» [2, с. 114]. Такая стратегия позволяет наиболее интересному и самобытному из российских интерпретаторов Витгенштейна Владимиру Бибихину истолковать этику Витгенштейна вне ее противопоставления логике, но, напротив, рассмотреть и «первую», «написанную» часть «Логико-философского трактата» как своеобразное жизненное руководство.

Бибихин трактует этику «Трактата» как этику приятия мира. Отношение к миру, к пониманию которого и должен подвести «Трактат», в этом случае неотделимо от его онтологии. Первый афоризм «Трактата» Бибихин называет «постулатом философской этики», «философским императивом» [2, с. 118]: «Мир есть все то, что имеет место», «*Die Welt ist alles, was der Fall ist*» [ЛФТ, 1], где «*der Fall*» «означает буквально падение, например выпадение игрального куба одной из его сторон» [2, с. 122].

Рассматривая тезис «Мир есть всё, что выпало», Бибихин связывает его с другими мировоззренческими системами (в частности, с философией Николая Кузанского и индийскими Ведами). Интерпретатор указывает на необходимость герменевтической работы над «Трактатом». В свойственной ему манере Бибихин не дает концептуально отчетливого ответа на вопрос о том, чего же именно требует от нас этика Витгенштейна, однако в целом перспектива его интерпретации достаточно ясна. По Бибихину, Витгенштейн подводит нас к правильному взгляду на мир, к философскому пониманию мира — к умению принять мир, принять «то, что он просто то, что он есть», а такая герменевтика приближает нас к главной теме Витгенштейна — доброй воле [3, с. 385]. Таким образом, этические постулаты «Трактата», если таковые и можно выделить», не

¹ Трактата Рассела и Уайтхеда, логику которого полемически развивал Витгенштейн. Русскому читателю более известно латинское название «*Principia Mathematica*». Более распространен перевод заглавия как «Основания математики».

учат нас, как поступать в тех или иных обстоятельствах, но говорят о том, каким должен быть наш мир.

Примечательно, что прочтение «Трактата» Бибихиным через связь философии языка и этики не противоречит, но, напротив, во многом совпадает с трактовкой, обращающейся к религиозным исканиям Витгенштейна. Примером второго способа интерпретации может послужить реконструкция религиозной мысли философа, предложенная Хоакином Хареньо Аларконом, испанским исследователем наследия Витгенштейна.

В своей трактовке Хареньо Аларкон опирается не только на «Трактат» и «Лекцию об этике», но и на биографические сведения, позволяющие реконструировать влияние мысли Шопенгауэра, Кьеркегора и Толстого на религиозные искания Витгенштейна, а также на зашифрованные дневники философа. На значимость тетрадей, содержащих тайные записи, указывает и В. А. Суровцев, подчеркивающий их важность для понимания религиозной подоплеки «Логико-философского трактата» — гимна спиритуализму и религиозному подвижничеству. «Постоянная апелляция к Богу и Духу (последняя тетрадь, скорее, напоминает непрерывную молитву) показывает, что позитивные построения, касающиеся логики языка, должны рассматриваться как образчик апофатической теологии, и граница осмысленности, которую пытается провести Витгенштейн, — это не демаркация научного и ненаучного, а попытка развести знание и веру» [31, с. 24].

Хареньо Аларкон, как и Бибихин, приходит к выводу, что религиозную этику Витгенштейна можно рассмотреть как этику принятия мира. Но если Бибихин акцентирует внимание на том, что само выпадение фактов мира и есть тот мир, который принимается, то испанский исследователь следует традиционному противопоставлению случайных фактов и мистической интуиции мира в целом, увиденному *sub specie aeternitatis* — из перспективы, перед которой все факты равны [32, с. 23]. В

этом случае «благая жизнь», «счастливая жизнь» «жизнь в духе», свободная от плоти, по Витгенштейну, — аскетическая жизнь, отказывающаяся от удовольствий, от привязки к конкретным фактам [32, с. 30–31]. «Счастливая жизнь» есть осознание того, что «мир не зависит от моей воли», а факты изменить нельзя [32, с. 35].

На материале дневниковых записей Витгенштейна исследователь указывает, что этот опыт приятия мира может быть истолкован как исполнение воли Бога. В этом случае счастливая жизнь есть жизнь в вечности, понятая как жизнь в настоящем — «освобождение от беспокойств, вызванных давлением и требованиями событий и ситуаций» [32, с. 56–57]. Переживания о будущем и их кульминация — страх смерти — являются, по Витгенштейну, главным признаком неправильной жизни, неверного понимания мира [32, с. 27–28]. Об этом этическом идеале можно, вместе с Витгенштейном, говорить на религиозном языке: «добро есть то, чего желает Бог» [32, с. 57].

Но если главный этический постулат состоит в принятии любых событий как воли Бога и в отказе влиять на факты мира, может ли идти речь об этике как о руководстве к действию? Хотя никаких конкретных этических заповедей испанский исследователь в мысли Витгенштейна не обнаруживает, его интерпретация, тем не менее, не предполагает полную пассивность субъекта. Хареньо Аларкон указывает, что из разделения в «Трактате» трансцендентальной и феноменальной воли вовсе не следует полная ликвидация последней — скорее, воля эмпирического субъекта как феномен делает возможной трансцендентальную этику, если наши намерения не простираются далее того, что не позволяют факты [32, с. 48]. Таким образом, человек, согласно Витгенштейну может вести деятельную жизнь, но философская этика регулирует не конкретные ситуации этой жизни, а общее отношение к фактическому.

Таким образом, в интерпретациях В. В. Бибихина и Х. Хареньо Аларкона отчетливо выступает тот факт, что этическое и мистическое

отношение к миру в целом, которое, как я показал выше, может быть тематизировано через изумление существованию мира и доказательство этого существования, непосредственно связано с особым отношением к фактическому. Исследователи указывают, что случайность фактов [ЛФТ, 1.21] и их независимость от воли человека [ЛФТ, 6.373] осмысляется Витгенштейном как религиозно-философское учение о смирении перед волей Бога в стоическом и христианском духе. Трактовка фактов как независимой от воли действительности требует философского признания их реальности, или, иначе, реализма. Хотя понимание того, что «мир есть мой мир», «проявляется в том, что границы языка (единственного языка, который понимаю я) означают границы моего мира» [ЛФТ, 5.62], это вовсе не означает, что факты, изоморфные предложениям, являются субъективным конструктом. Напротив, понимая мир в языке, человек понимает его реальность — и выстраивает к нему правильное отношение. Такое отношение и становится решением проблемы смысла жизни — через исчезновение этой проблемы из области выразимого [ЛФТ, 6.521].

Но возможно ли совмещение этического учения о реальности мира, предложенного Витгенштейном в ранний период его творчества, с поздней философией языка, на которую опирается прагматический реализм Патнэма? Этика «Трактата» и фаллибилизм «Философских исследований» находятся между собой в еще большем напряжении, чем эпистемология прагматизма и ценностный реализм, которые стремится соединить в своем проекте Патнэм. Нет ли противоречия между этими двумя аспектами философии Витгенштейна — а значит, и Патнэма?

2.3. Философия смирения: поздний Витгенштейн

На мой взгляд, такого противоречия нет — ни в концептуальном, ни в историко-философском смысле. В самой эпистемологии позднего Витгенштейна виден выход к этическому реализму: как реализм, так и

корректно понятый фаллибилизм «Философских исследований» возможен лишь в случае доверия человека очевидным эпистемическим правилам. Это доверие раскрывается в интуитивном понимании того, что наших познавательных практик достаточно для решения тех задач, которые ставит перед нами жизнь. Витгенштейн продолжает считать, что проблема смысла жизни решается через устранение этой проблемы, а метафизические вопросы устраняются через понимание правильного отношения к языку и к жизни.

Поздний Витгенштейн повторяет, что подлинный реализм не есть абстрактный вопрос о существовании физических объектов во внешнем мире. Разбирая этот вопрос в трактате «О достоверности», философ указывает, как утверждение о реальности предметов, так и его противоположность есть «бесплодная попытка выразить то, что не может быть выражено подобным образом» [10, с. 138]. Так, человеческий язык не приспособлен для обсуждения проблемы реализма в духе старой метафизики — что означает, что сама проблема сформулирована некорректно. Но преодоление этой некорректности возможно не путем выдвижения новых формулировок реализма и антиреализма, а выстраиванием особого отношения к тому языку, на котором мы пытаемся говорить о метафизике, и к тем правилам, которые естественно направляют нашу жизнь.

Таким образом, соотношение между эпистемологией и этикой у позднего Витгенштейна повторяет модель, выдвинутую в ранних работах философа. Более того, эпистемология и теория языка «Философских исследований» представляется еще более подходящей для реализации этического требования реализма как доверия миру и воле Бога. В «Трактате» такое доверие представляло собой осознание случайности фактов, независимых от воли субъекта, что является несколько искусственным решением, а, без введения феноменальной воли как подчиненной воле этической (как предлагает Х. Хареньо Аларкон),

попросту абсурдным. Если же мир представляет собой не совокупность независимых друг от друга фактов, объединенных мистической интуицией мира в целом, но множество конкретных форм жизни, языковых игр и правил, то смирение перед правилами этого мира и доверие такому миру становится еще более естественным.

Косвенное подтверждение для моей интерпретации этики позднего Витгенштейна можно найти, обращаясь к философии музыки, представленной в заметках «Культура и ценность», большая часть которых относится к позднему периоду творчества философа. Разумеется, для глубокой историко-философской проработки данного вопроса необходимо привлечение как дополнительных источников по философии музыки Витгенштейна, так и ряда других его текстов (например, по философии религии). Но поскольку основной задачей данного исследования является анализ того, каким образом возможно прочтение Витгенштейна через концептуальную оптику прагматического реализма Патнэма, выбранный способ работы представляется достаточным для обозначения основных перспектив такого прочтения.

Философия музыки Витгенштейна интересна для данного исследования по двум причинам. Во-первых, в размышлениях о музыке философ рассматривает вопрос о соотношении невыразимого и способа его выражения в музыкальном произведении, когда язык произведения не может быть редуцирован к закрытой структуре в духе «Трактата». Во-вторых, Витгенштейн осмысляет это невыразимое как отношение композитора к употребляемой им технике, благодаря чему становится понятным отношение самого Витгенштейна к его философской работе в поздний период.

Анализируя философскую природу музыкального языка, Витгенштейн сопоставляет его с языком жестов [9, с. 110]¹, а понимание и объяснение музыки — с особым выражением лица [9, с. 83], постукиванием зубами [9, с. 55–56], с танцем или также с жестом [9, с. 105]. Все эти объяснения — лишь аналогии, но никак не дефиниции. Те же метафоры — жеста и выражения лица — Витгенштейн применяет к пониманию слова и предложения². В конечном итоге он приходит к выводу, который включает в текст «Философских исследований»: понимание музыки и понимание предложения похожи, но этот механизм понимания не может быть однозначно выражен [9, с. 218–219; ФИ, §527]. Невозможно точное описание мелодии — ее нужно слышать [9, с. 66]. Таким же образом невозможен точный перевод предложения — кроме его повторения [9, с. 35].

Но возможно ли хотя бы отчасти приблизиться к рационализации этого механизма? Да — если мы, по завету Витгенштейна, будем не думать, а смотреть [ФИ, §66], вглядываться в употребление конкретных выражений. Например, понимание проблематичных для философского осмысления слов, которые отсылают к «индивидуальным чувствам», — названий цветов и слова «боль» — возможно благодаря тому, что человек корректно выполняет взаимодействие с цветом, а боль проявляет стоном или гримасой [ФИ, §380–393], то есть следует правилу языковой игры в определенной форме жизни. Так же и понимание музыки вплетается в повседневную жизнь: «Понимать музыку значит жить человеческой жизнью» [9, с. 107]³.

Но необходимо помнить, что мелодия не тождественна тому содержанию, которое отчасти выражается словами или жестами, и не

¹ Также с жестом и вопросом, ответом на который будет жест, Витгенштейн сравнивает архитектуру — искусство, которое во многих заметках «Культуры и ценности» рассматривается наравне с музыкой [9, с. 49, 73].

² Например, во второй части «Коричневой книги» [6, с. 218].

³ Ср.: «...говорить на языке означает действовать, то есть форму жизни» [ФИ, §23].

вызывает особое состояние человека, как наркотик [6, с. 232]. Она идет как бы рядом с жизнью, и ощущения, воспринимающие повседневные события жизни, помогают пониманию музыки [9, с. 42]. Но невозможно полностью свести понимание музыки к следованию правилу, т.к. кроме некоторой музыкальной формы, представляющей аналогом языка [9, с. 64], в музыке присутствует другой аспект невыразимого. Этот аспект не конструируется формами жизни и языковыми играми (или похожими на них музыкальными структурами), а, напротив, наполняет смыслом всё, что может быть выражено [9, с. 46].

В своих заметках о композиторах Витгенштейн смотрит глубже музыкальной формы и критикует тех композиторов и те способы сочинения музыки, которые увлекаются языком композиторской техники в ущерб содержанию. Лишь гений вроде Баха — в музыке которого «больше языка», чем, например, у Моцарта и Гайдна [9, с. 64], — может справиться с контрапунктом. Конечно, нельзя просто противопоставить язык и содержание, т.к. содержание неотделимо от языка¹. Но все-таки возможно (и Витгенштейн это делает) выявить в музыкальном произведении особый дух, «характер» [9, с. 65].

Этот характер, «проявляющий себя в форме особого таланта», Витгенштейн связывает с личностью композитора, с его мужеством: «Когда один выказывает мужество, прыгая в воду, другой мужественно пишет симфонию» [9, с. 65]. Благодаря тому, что смысл произведения непосредственно связан с человеческой жизнью, то и для понимания музыкального шедевра необходимо быть человеком: «Понимать музыку значит жить человеческой жизнью» [9, с. 107]².

¹ Например, в зависимости от темпа тема меняет свой характер — «переход из количества в качество» [9, с. 111]. Но в то же время «выражение души в музыке <...> не описывается в терминах громкости и темпа» [9, с. 120].

² Ср.: «...говорить на языке означает действовать, то есть форму жизни» [ФИ, §23].

Но почему Витгенштейн не включил свои рассуждения о музыке в философские работы, которые готовил к публикации? Почему в «Философских исследованиях» он не развил этические интуиции «Трактата»? В заметках «Культура и ценность» философ замечает, что «проблемы интеллектуального мира Запада» (развитие эпической культуры, увиденное глазами самой этой культуры), которые «утрачены для западной философии», не входят в сферу его интересов. «Есть проблемы, которых я никогда не затрагивал, которые <...> не принадлежат моему миру» [9, с. 33]. Напротив, основная тема аналитических работ Витгенштейна, к публикации которых он стремился, — язык, будь то язык экстенциональной логики или гибкая система языковых игр, — не просто принадлежит «миру Витгенштейна», но формирует его.

Скорее всего, именно благодаря своему сходству с языком, мелодия (но не эпический дух) проникает не только в главные аналитические работы Витгенштейна, но и в «его мир»: «Музыкальная фраза <...> проникает в мою жизнь, я делаю ее своей» [9, с. 110]. Пожалуй, именно в этом смысле эстетическое исследование (в том числе и вне музыки) становится близко философскому исследованию, особенно в математике [9, с. 53].

Но кроме героического характера в истории европейской музыки Витгенштейн находит и другой, еврейский, — и похоже, что этот характер он готов признать «своим» в самом метафизическом смысле. Философию Витгенштейна характеризует та же «непоэтическая ментальность», ведущая к «конкретному мышлению», которую Ренан обнаруживает у семитских народов [9, с. 29]¹. Как и музыка Мендельсона, дом, который Витгенштейн спроектировал для своей сестры, — пример «репродуктивного искусства», в нем нет «первобытной жизни, дикой жизни, которая рвется на волю» [9, с. 67]. Витгенштейн не находит в себе

¹ Витгенштейн не запрещает говорить о зависимости философии от темперамента, но подчеркивает, что в этом есть лишь толика правды [9, с. 39].

«силы дерева, которое твердо стоит на месте, что бы ни творилось вокруг» [9, с. 25]. Трагическое упорство чуждо его идеалу [9, с. 24].

В чем же тогда идеал Витгенштейна? «Мой идеал — холодная уверенность» [9, с. 25]. Цель всей его работы — «ясность и отчетливость», метод, но не само здание, которое стремятся построить ученые, представители западной цивилизации прогресса — лишь словесного прогресса, а не сущностного [9, с. 31]. Фокусируясь на методе — языке, — Витгенштейн надеется показать, что «в научном познании нет великих, существенных проблем», тем самым опровергнув основную идею западной философии [9, с. 42] — идеологию прогресса. Работая с чужими идеями (Фреге и Рассела)¹, Витгенштейн в «Логико-философском трактате» из анализа логической формы выводит равноценность всех предложений [ЛФТ, 6.4] и подчеркивает, что «не может быть никаких предложений этики» [ЛФТ, 6.42]: «смысл мира должен лежать вне его» [ЛФТ, 6.42].

Сравнивая свой характер с еврейским, Витгенштейн отмечает, что он, как и всякий еврей, не гениален, но лишь талантлив. Здесь же философ указывает, что все же есть единственный еврейский гений — святой [9, с. 38]. Этим же годом (1931) датирована другая заметка о религии: «В христианстве все так, будто Бог сказал людям: не разыгрывайте трагедий, не устраивайте на земле небеса и ад, ибо небеса и ад — Мои владения» [9, с. 43]. Читая эти строки, невозможно не подумать, что Витгенштейн стремился быть не только талантливым философом языка, но и христианским святым. Его защита ценности жизни продумана именно таким образом — устраняя вопрос о смысле жизни (рай) и скептическое сомнение (ад) из обыденной практики, Витгенштейн желает вернуть повседневной жизни ее смиренную простоту, а ее ценность вынести в

¹ В этом внимании к чужим идеям Витгенштейн также усматривает еврейскую черту своего характера: «Для еврейского ума типично понимать чужие труды лучше, чем свои собственные. Когда я заключил картину в раму или повесил ее в правильном окружении, я часто ловлю себя на гордости, будто я ее нарисовал» [9, с. 38–39].

сферу невыразимого, которую можно понять лишь в смиренном принятии мира и жизни, но не с помощью метафизического фокуса, как его ни назови — простой лесенкой¹ или Вавилонской башней.

Решив сосредоточиться на предельно строгом анализе языка, Витгенштейн не публикует свои заметки о духе европейской музыки. Более того, в поздних работах Витгенштейн окончательно перестает эксплицитно говорить об этике. Но этот дух и эта этика неразрывно связаны с музыкальной формой, которая все-таки входит в «мир Витгенштейна» и его аналитическую философию, хотя и не может быть выражена в языке. Подобно Баху, Витгенштейн работает с языком — но, не надеясь своим техническим приемом выразить невыразимое, выносит за пределы своей работы молчание как отношение к языку. Таким образом, анализ того, что Витгенштейн говорит о смысле жизни, не может до конца вскрыть отношения философа к своей речи, которое всегда остается вне сказанного, дабы не превратиться в очередной технический прием.

При экстраполяции тезисов о музыке из «Культуры и ценности» на фигуру самого Витгенштейна можно проинтерпретировать всю его философскую деятельность как ценностно нагруженную. Философ в поздний период не обсуждает проблему реализма и вопросы этики эксплицитно — но интенция защиты реализма здравого смысла становится тем отношением к своему интеллектуальному труду, той непосредственной интуицией ценности человеческой жизни, которая и направляет философскую работу Витгенштейна.

Как и Патнэм, Витгенштейн защищает обыденность от ее затушевывания философскими проблемами, от попыток однозначно ответить на вопрос о природе реальности и человеческого сознания. Такое

¹ «Можно сказать: если туда, куда я хочу попасть, можно лишь взобраться по лесенке, я туда не полезу. Ведь место, в которое мне нужно попасть, есть то, в котором я уже нахожусь. Все, куда можно взобраться по лесенке, меня не интересует» [9, с. 31]. Ср. с размышлениями христианских неоплатоников (в частности, Августина) о том, как можно стремиться к Богу, который присутствует везде.

понимание деятельности Витгенштейна согласуется с биографическими фактами о жизни философа — в частности, с тем, что американские фильмы, действующие «как душ», он предпочитал философским семинарам [23, с. 35], а детективы — академическим статьям [23, с. 42–43].

В ценностном смысле Витгенштейн добивается парадоксального результата. С одной стороны, отношения между простотой человеческой практики и невыразимым смыслом напоминают традиционные для истории философии аксиологические и онтологические оппозиции истинного бытия мира идей и чувственного космоса (платонизм), ноуменального и феноменального (И. Кант). С другой, эти сферы не противопоставляются в гностическом духе.

Смысл жизни, по Витгенштейну, — не в посюстороннем. Но именно в признании реальности посюстороннего и раскрывается смирение перед трансцендентным. В данном разделе я стремился обосновать, что для Витгенштейна работа по защите реальности той жизни, которая раскрывается в непосредственной очевидности, сама продиктована этим смирением перед трансцендентным. Таким образом, продолжая проект Патнэм по сближению аналитических и континентальных стратегий философствования, можно истолковать мировоззрение Витгенштейна как экзистенциальную аналитику, альтернативную проекту Хайдеггера, построенному на таких оппозициях, как Бытие и сущее, подлинный модус бытия *Dasein* и неподлинный. Витгенштейн понимает, что никакие оппозиции не могут быть проведены человеком, что они всегда промахиваются мимо того, о чем пытаются сказать.

Но не является ли дихотомия выразимого и невыразимого очередной попыткой прочертить «онтологическую разницу», чтобы получить привилегированный доступ к подлинному Бытию? Не «промахивается» ли и она мимо цели? Не лучше ли подход Патнэма — рационально обсуждать экзистенциальные и этические вопросы? Этот вопрос для меня открыт — и он может стать основанием для продолжения данного исследования.

Заключение

В данной работе я показал, каким образом появляется и аргументируется трактовка реализма как защиты ценности жизни в поздней философии Х. Патнэма — и, следовательно, каким образом сам реализм становится ценностью для американского философа. Далее я указал, что ссылки Патнэма на философию Витгенштейна корректны, поскольку последняя действительно содержит в себе идеи, близкие интуициям Патнэма. Через анализ метафизики Витгенштейна и концепции американского прагматиста был подтвержден и «сильный» тезис моей работы: интеллектуальные стратегии, предложенные двумя философами, демонстрируют, что реализм есть объективная этическая и онтологическая ценность. Таким образом, цель данной работы была достигнута.

Но необходимо отметить ряд важных моментов, которые были выявлены в ходе исследования. В частности, стоит отметить существенные различия между проектами Патнэма и Витгенштейна. Для Патнэма вопрос о реализме (включая научный реализм) в том числе важен сам по себе. Американский философ настаивает, что вопросы о ценности должны решаться рационально — для этого они должны обсуждаться в либеральном демократическом сообществе.

Но возможно ли это? Не поддается ли Патнэм тому искушению позитивизма, с которым сам же борется? Не деформирует ли многие формы жизни требование рациональности — даже в мягком, прагматическом варианте? Эти вопросы остаются открытыми.

Совершенно иной путь предлагает Витгенштейн. Для него любые формы реализма — лишь метафора вопроса о смысле жизни, который не может быть задан. В конечном итоге экзистенциальные и религиозные вопросы не могут быть решены путем рационального решения проблемы реализма или каких-либо иных философских проблем. Образцом познания истины для Витгенштейна не выступает и наука, которую он считает лишь «словесным прогрессом». Таким образом, философ пессимистично

настроен по отношению к возможности обсуждать вопрос о ценности в сообществе. Предельные вопросы всегда ставятся личностью наедине с собой — и, возможно, перед лицом Бога.

Несмотря на эти различия, идеи Патнэма и Витгенштейна во многом близки, а потому, на мой взгляд, ссылки Патнэма на Витгенштейна корректны и легитимны. Однако нельзя забывать: то, что для Патнэма является эксплицитным проектом, для Витгенштейна — лишь метафора чего-то другого. В этой ситуации проект Патнэма, со всеми оговорками, предлагает нам экстраполировать на предельные вопросы вполне определенную модель рациональности — хотя и не позитивистскую, а либерально-демократическую, адекватность которой для решения предельных вопросов по крайней мере не очевидна.

Витгенштейн в этом аспекте более осторожен — но его учение о невыразимости смысла мира близко к традиционным философским оппозициям, проводящим линию онтологического различия между подлинным и неподлинным бытием. Может ли человек, со смирением принимающий простоту повседневной жизни, провести такое различие? На данный момент я не берусь судить, какой из этих двух философских путей более перспективен.

Список использованной литературы

1. *Бейкер Г. П., Хакер П. М. С.* Скептицизм, правила и язык. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008.
2. *Бибихин В. В.* Витгенштейн: смена аспекта. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
3. *Бибихин В. В.* История современной философии. СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2014.
4. *Боррадори Дж.* Американский философ. Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлом, МакИнтайром, Куном. М.: Дом интеллектуальной книги, Гнозис, 1999.
5. *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Философские работы. Часть первая. М.: Гнозис, 1994. С. 74–319.
6. *Витгенштейн Л.* Голубая и коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям» / пер. с англ. В. А. Суровцева, В. В. Иткина. Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2008.
7. *Витгенштейн Л.* Из писем к Л. Фиккеру // Дневники 1914–1916. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 317–320.
8. *Витгенштейн Л.* Лекция об этике // Дневники 1914–1916. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 330–341.
9. *Витгенштейн Л.* Культура и ценность // Культура и ценность. О достоверности. М.: АСТ: Астрель, 2010. С. 15–126.
10. *Витгенштейн Л.* О достоверности // Культура и ценность. О достоверности / пер. с англ. Л. Добросельского. М.: АСТ: Астрель, 2010. С. 127–245.
11. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011.
12. *Гаспарян Д. Э.* Введение в неклассическую философию. М.: РОССПЭН, 2011.

13. *Данько С. В.* Мета-трансцендентная этика Л. Витгенштейна // *Философия. Культура. История* / под ред. А. Н. Круглова, Т. А. Шияна. М.: РГГУ, 2011. С. 70–76.
14. *Данько С. В.* Свобода и смысл // *Философия свободы* / отв. ред. Д. Э. Гаспарян. СПб.: Алетейя, 2011. С. 127–140.
15. *Данько С. В.* Я и смысл жизни. Метаэтический ракурс проблемы // *Проблема «Я»: философские традиции и современность* / под ред. В. Н. Поруса. М.: Альфа-М, 2012. С. 313–324.
16. *Джохадзе И. Д.* Прагматический реализм Хилари Патнэма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013.
17. *Крикке С.* Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2005.
18. *Ладов В. А.* Поговорить с Робинзоном Крузо (к публикации статьи А. Айера «Может ли существовать индивидуальный язык?») // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология.* 2007, № 1. С. 97–101.
19. *Ладов В. А., Суровцев В. А.* Скептик, или к бессмыслице и обратно // Бейкер Г. П., Хакер П. М. С. Скептицизм, правила и язык. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. С. 210–211.
20. *Макеева Л. Б.* Философия Х. Патнэма. М.: ЦОП ИФ РАН, 1996.
21. *Макеева Л. Б.* Хилари Патнэм // *Философы XX века. Книга вторая.* М.: Искусство – XXI век, 2004. С. 199–222.
22. *Макеева Л. Б.* Язык, онтология и реализм. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2011.
23. *Малкольм Н.* Людвиг Витгенштейн: воспоминания // *Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель* / сост. В. П. Руднев. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1993. С. 29–96.
24. *Павлов И. И.* Витгенштейнианское следование правилу в неопрагматизме Р. Рорти и его критика Х. Патнэмом // *Следование правилу: рассуждение, разум, рациональность.* Под ред. В. В.

- Долгорукова, Е. Г. Драгалиной-Черной. СПб., Алетейя, 2014. С. 383–395.
25. *Павлов И. И.* Следование правилу как реабилитация реализма: перспективы проекта Х. Патнэма // *Философические письма*. Ч. 2. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014. С. 15–31.
26. *Патнэм Х.* Значение «значения» // *Патнэм Х.* *Философия сознания*. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 164–235.
27. *Патнэм Х.* *Разум, истина и история*. М.: Праксис, 2002.
28. *Патнэм Х.* Вопрос о реализме // *Джохадзе И. Д.* *Прагматический реализм Хилари Патнэма*. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 166–193.
29. *Патнэм Х.* Ценности: создаются или находятся? // *Джохадзе И. Д.* *Прагматический реализм Хилари Патнэма*. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 198–222.
30. *Сокулер З. А.* Проблема следования правилу: где недостающая масса? // *Следование правилу: рассуждение, разум, рациональность*. Под ред. В. В. Долгорукова, Е. Г. Драгалиной-Черной. СПб., Алетейя, 2014. С. 423–436.
31. *Суровцев В. А.* Ранний Витгенштейн: материалы к «Логико-философскому трактату» // *Дневники 1914–1916*. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 3–28.
32. *Харенъо Аларкон Х.* *Религия и релятивизм во взглядах Людвига Витгенштейна*. Екатеринбург: УрО РАН, 2011.
33. *Шамис Д. А.* Мир и смысл мира в философии раннего Витгенштейна // *Философические письма*. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. С. 100–111.
34. *Norris C.* *Hilary Putnam. Realism, Reason, and the Uses of Uncertainty*. Manchester: Manchester University Press, 2003.
35. *Putnam H.* *The Many Faces of Realism*. La Salle: Open Court, 1987.

36. *Putnam H.* Realism with a Human Face. Cambridge, L.: Harvard University Press, 1990.
37. *Putnam H.* Representation and Reality. Cambridge: MIT Press, 1991.
38. *Putnam H.* Pragmatism: An Open Question. Oxford: Blackwell, 1995.
39. *Putnam H.* Words and Life. Cambridge, L.: Harvard University Press, 1995.
40. *Putnam H.* On Wittgenstein's Philosophy of Mathematics // Aristotelian Society Supplementary. 1996, vol. 70. P. 243–226.
41. *Putnam H.* Pragmatism and Realism. L., N.Y.: Routledge, 2002.
42. *Putnam H.* Ethics without Ontology. Cambridge, L.: Harvard University Press, 2004.
43. *Putnam H.* Wittgenstein and Realism // International Journal of Philosophical Studies. 2008. № 16 (1). P. 3–16.
44. Reading Putnam // Ed. by P. Clark, B. Hale. Cambridge, Oxford: Blackwell, 1994.