

Після філософії: кінець чи трансформація?

**Рорті , Ліотар , Фуко, Деррида, Девідсон , Дамміт , Патнем, Апель,
Габермас, Гадамер, Рикьор , Макінтайр, Блуменбера, Тейлор**

КИЇВ
«Четверта хвиля» 2000

*Видання здійснено за фінансової та експертної підтримки
Міжнародного Фонду Відродження в рамках спільної
програми з Центром розвитку видавничої справи Інституту
Відкритого Суспільства (Будапешт)*

Перекладачі:

С.О. Кошарний (4, 5, 11, 12, 13); В.М. Куплін (8, 9, 10); В.В. Лях (3);
О.М. Соболев (Заг. вступ, 1, 2, 6, 7, 14). Переклад здійснено під загальною
редакцією доктора філос. наук, професора В.В. Ляха

П34 Після філософії: кінець чи трансформація?: Пер. з англ./ Упоряд.: К.
Байнес та інші. — К.: Четверта хвиля, 2000. — 432 с І8Б^А 996-529-097-5

Чи здатна філософія розвинути «ненадлишкову» теорію істини? Якими є відношення між істиною та значенням? Чи існують сьогодні достатньо чіткі критерії демаркації теоретичної і практичної філософії? Чи розумно сьогодні продовжувати філософію шляхом трансформації або в першій, або в другій формі, або ж відразу в обох формах? Якщо це так, то ж якою є роль наук про людину у процесі здійснення подібної трансформації?

Ці знаменні філософські питання є центральними в долі філософії «після Філософії». Вибрані нами мислителі дотримуються точки зору, що філософія сьогодні зазнає моменту перелому, а філософська думка не може більш розвиватися так, як вона робила це раніше. Це загальне переконання окреслює проблемне поле даного дослідження. Саме в цьому сенсі всі згадані мислителі розмірковують «після Філософії».

ББК 87я43

ISBN 966-529-097-5

© USA , «MIT Press», 1986 © «Четверта
хвиля», 2000

Гіларі Патнем

ВСТУП

На відміну від аналітичної філософії початку нашого століття, яка прагнула розглядати метафізичні проблеми як когнітивно безглузді або як плутанину, що виникає через використання надмірно перевантажених значеннями понять повсякденної мови, новітня аналітична філософія прагне мати справу з метафізичними проблемами у світлі недавнього розвитку в галузі семантики. Карнап і Вітгенштейн показові для більш ранніх тенденцій; Патнем є представником недавнього розвитку. Найголовніше в його підході — це критика традиційної теорії значення і розвитку ним того, що нині називають «референтною семантикою».

За Патнемом, традиційна теорія значення стверджує:

- 1) значення слова існує «у голові», тобто знати значення терміна означає перебувати в певному ментальному стані; значення фіксує референти ість, тобто
- 2) значення терміна визначає умови істинності або ж умови його здійсненності, котрі повинні бути виконаними для того, щоб стало можливим розширення цього терміна.

Патнем стверджує, що ця теорія неприйнятна, тому що вона не спроможна вирішити проблему інтенціональності, тобто пояснити як саме ментальні стани можуть відноситися до екстраментальних сутностей. Така теорія значень має і неприйнятні наслідки, відповідно до котрих кожна зміна в значенні породжує зміну в тому, про що розповідає наша теорія. З цієї причини Патнем пропонує новий підхід до референтності. Відповідно до цього підходу, те, що позначає лінгвістичний термін, визначається не ментальними станами або інтенціями, а за допомогою парадигматичних прикладів, встановлених у мовному співтоваристві (або в частині цього співтовариства) і історичних (причинних) зв'язків, що існують в екстралінгвістичному світі. Таким чином, термін «золото» стосується до субстанції, яку цей термін виробляє, не в силу певних ідей або правил того, хто говорить, а завдяки наявності парадигматичних прикладів. Ці приклади можуть змінюватися, але вони не тільки є обумовленими індивідуумами, які говорять, або навіть цілим мовним співтовариством; існує також причинний ланцюг, який повинний, так би мовити, бути виявленим.

У роботі «Розум, Істина, Історія» Патнем використовує цю теорію референтної семантики для того, щоб критикувати дві домінуючі нині перспективи: метафізичний реалізм і релятивізм. На його думку, метафізичний реалізм — це погляд, відповідно до котрого, а) «світ складається з якоїсь фіксованої тотальності незалежних від розуму об'єктів» і б) «існує одна і тільки одна істина і повний опис» цього світу. Релятивізм, з іншого боку, — це погляд, згідно з яким не існує таких критеріїв істини або стандартів раціональності, що виходять за межі окремих культурних і лінгвістичних співтовариств. Патнем підтверджує, що обидва згадані погляди є непослідовними у своїх амбіціях: перший погляд — тому що він підтверджує теорію референції, яка базується на «точці зору Божого ока» щодо відношення між словами і світами; другий погляд — тому, що розмиває розходження між вірою в правоту і тим, що лише здається правотою. Власний же погляд Патнема, котрий він, явно посилаючись на Канта, називає «іманентним реалізмом», стверджує, що заперечення всіх транссуб'єктивних критеріїв не тягне за собою з необхідністю заперечення всіх транссуб'єктивних критеріїв раціонального виправдання. Такі епістемологічні поняття, як «виправданий», «істинний» і «надійно обгрунтований» є елементами нередуковано нормальної концепції раціональності, розробка якої — «задача філософів *par excellence*». Оскільки нині не існує «узагальнень відносно до всіх раціонально прийнятних переконань», що мають силу закону для нас, і оскільки ми не можемо сподіватися почати з апіорних споконвічних принципів, остільки Патнем заявляє, що теорія раціональності може функціонувати засобом, подібним до методу «рефлексивної рівноваги» Роулза в теорії моралі. Філософ прагне розвинути теорію, що адекватно розглядає судження, які нас цікавлять (про те, що прийнятно, а що — ні, загальні максими, теоретичні принципи, які інспірують і змінюють один одного), за допомогою діалектичної процедури. Патнем стверджує, що всяка адекватна теорія розуму буде брати до уваги як його іманентність, так і його трансцендентність: з одного боку, у нас немає критеріїв раціональності, цілком незалежних від історично конкретних мов, культур і практик; з іншого боку, розум служить регулятивною ідеєю, спираючись на яку ми можемо критикувати традиції, котрі ми успадкували. Розум ніколи не є ізольованим від соціальної практики виправдання. Він ніколи не може бути редукований до довільної системи практик подібного роду. З цієї причини поняття істини, незважаючи на те, що воно сутнісно пов'язане з надійною обгрунтованістю за допомогою критеріїв тієї або іншої культури, не може, расе Рорті, виявитися "редукованим до зазначеної надійної обгрунтованості. Патнем висловлює свій трансцендентний нормативний вимір у формулі: «істина — це ідеалізована раціональна прийнятність, тобто прийнятність за

епістемічно ідеальних умов». Наша концепція істини, таким чином, «бере свій початок» із нашої концепції раціональності, а це у свою чергу припускає якусь концепцію блага.

«Будь-який вибір концептуальної схеми визнає цінності... , тому що ніяка концептуальна схема не є «копією» світу. Поняття істини саме залежить від його сумісності з нашими критеріями раціональної прийнятності, а вони у свою чергу спираються на наші цінності і визнають наші цінності. Висловлюючись схематично і гранично коротко, я стверджую, що теорія істини припускає теорію раціональності, котра у свою чергу припускає нашу теорію блага. Проте «теорія блага» не є лише програмною; вона сама залежить від характеру припущень про людську природу, природу товариства й універсуму (включаючи сюди теологічні і метафізичні припущення). Ми повинні знову і знову удосконалювати нашу теорію блага (таку, як вона є), тому що наше знання збільшується і наш світогляд змінюється». Йти за цими теоріями таким чином — значить створювати філософію без основ, але аж ніяк не філософію без розуму.

У наведеному у цьому збірнику фрагменті Патнем розвиває цю (кантіанську) концепцію трансценденції й іманентності розуму у зв'язку з критикою «натуралізованої епістемології», тобто у зв'язку зі спробою розглянути наші вірування (або те, що Куайн називає розривом між теорією і даними, котрі служать засобом підтвердження винятково за допомогою термінів «природних» процесів, які провокують їх. Він стверджує, що цей підхід або повинен визнавати метафізичний реалізм, котрий, як він показав, виявляється непослідовним, або повинен відмовитися від з'ясування питання про те, чи виправдані вірування, тобто від тієї позиції, яку він порівнює з ментальним самогубством. Таким чином, у провокативній інтерпретації впливової спроби, яка закликає натуралізувати епістемологію, Патнем доводить, що куайнівський позитивізм породжує «концепцію раціональності настільки широку, що вона містить у собі саму діяльність того, хто виробляє цю концепцію». «Натуралізована епістемологія» Куай-на, на думку Патнема, або відмовляється від виправдання, або редукує це виправдання до прийнятності з якоїсь точки зору. У подібному ж тлумаченні рортівського історизму, — тлумаченні, яке теж кидає виклик, Патнем стверджує, що наскільки історизм Рорті ототожнює розум винятково з нормами або стандартами локальної культури, настільки він рівнозначний версії (антропологічно) натуралізованої епістемології, що взагалі елімінує питання обґрунтування.

Гіларі Патнем

ЧОМУ РОЗУМ НЕ МОЖЕ БУТИ НАТУРАЛІЗОВАНИЙ?

Десь в іншому місці я вже описував помилку сучасних спроб «натуралізувати» метафізику¹. У цьому есе я буду досліджувати два типи спроб натуралізувати фундаментальні поняття теорії знання, зокрема, поняття існування виправданої або раціонально прийнятної віри.

Ці два типи спроб є подібними у тому відношенні, що вони прагнуть редукувати «інтенціональні» або менталістські поняття до матеріалістичних понять, і, отже, до того, що Пітер Стросон описував як постійну напругу у філософії. У всьому іншому зазначені спроби є різноманітними. Матеріалістичний метафізик часто використовує цілком некритично такі традиційні метафізичні поняття як каузальна сила і природа. (Я навіть читав статті, в яких вираз «реалістична істина» використовується як поняття, яке нібито зрозуміле усім, за винятком декількох нетямущих антиреалістів.) «Фізика-ліст» взагалі прагне не до того, щоб внести ясність у ці традиційно метафізичні поняття, а винятково до того, щоб показати, що наука є істинною метафізикою яка поступально верифікує. От чому він прагне лише описати свою ініціативу як «природну метафізику» за допомогою суворої аналогії з «природною теологією» вісімнадцятого і дев'ятнадцятого століть. З іншого боку, ті, хто воскрешає гасло «натуралізованої епістемології», з повною зневагою ставляться до традиційної ініціативи епістемології. Більше того, у цьому відношенні вони не відрізняються від філософів менш редукціоні-стського типу. Критика, яку вони висловлюють на адресу традиційної епістемології зводиться до таких зауважень: епістемологія перебуває в полоні «пошуку безсумнівності»; вона нереалістична в

пошуку «основи» для знання в цілому; основа, якою вона забезпечувала знання, ніколи не була такою, котрої воно потребувало; уся «картезіанська

ініціатива є помилкою» та ін. Ця критика є тією самою критикою, котру здійснювали філософи усіх країн і всіх типів. Вже Гегель засудив ідею «Архімедового важеля», відповідно до якої епістемології могли б оцінювати наші наукові, правові, моральні, релігійні та інші вірування (і встановлювати критерії оцінки для всіх індивідуальних суб'єктів). Вірно, що Рассел і Мур, відроджуючи «фундаменталістську епістемологію», ігнорували ці осуди Гегеля (як вони ігнорували і Канта); проте сьогодні ця ініціатива має мало захисників. Сам факт, що натуралізований епістемолог прагне реконструювати те, що він може зробити з тієї ініціативи, котру лише деякі філософи вважають бездоганною, можливо, пояснює те, що натуралістична тенденція в епістемології виражає себе багатьма несумісними і взаємно дивергентними засобами. Незважаючи на це, натуралістична тенденція в метафізиці виникає і стверджує себе як уніфікований рух.

Еволюційна епістемологія

Найпростіший підхід до проблеми презентації натуралістичного пояснення розуму полягає в апеляції до дарвінівської еволюції. В її найбільш незрілій формі ця презентація добре відома: розум є здатністю, якою ми володіємо для відкриття істин. Така здатність є цінною тим, що сприяє виживанню; вона розвивалася так само, як і будь-який інший наш орган або здатність. Те або інше вірування є раціональним, якщо воно виникло завдяки розвитку цієї здатності.

Цей підхід припускає у своїй основі метафізично «реалістське» поняття істини: істини як «відповідності фактам» або ж щось у цьому роді. Саме це поняття, як я вже доводив в іншому місці, є суперечливим. У нас немає понять про «екзистенцію» речей і «істину» тверджень, котрі були б незалежними від здійснюваних нами версій процедур і практик, які надають зміст розмові про «екзистенцію» і «істину» у межах цих версій. Чи існують *поля* як фізично реальні речі? Так, *поля* існують реально: вони існують відносно до деякої схеми опису і пояснення фізичних феноменів. Щодо іншої схеми — існують частки плюс «віртуальні частки», плюс «примари» часток, плюс... Чи правда, що існують коричневі об'єкти? Так, вони існують відповідно до того уявлення про світ, котре породжено здоровим глуздом. Такі об'єкти існують, хоча ніхто не може

сформулювати необхідний і достатній критерій коричневості² у вигляді гранично точної й універсально застосовної формули на мові фізики.

Чи існують диспозиції? Так, існують у межах нашого звичайного засобу розмови (хоча саме диспозиційна розмова не піддається перекладу на фізикалістську мову як контрфактуальна розмова). У нас є багато непереборно різноманітних, але легітимованих засобів розмови, а в усіх них є багато справжніх «екзистенціальних» тверджень.

Постулювати систему «споконвічно первинних» об'єктів світу, або, якщо хочете, чогось такого, чиє «існування» є *абсолютно* безвідносним до нашого дискурсу взагалі, або ж постулювати поняття істини як «відповідності» цим «споконвічно первинним» об'єктам — означає реанімувати збанкрутілу ініціативу традиційної метафізики. Істина у тому єдиному розумінні, що дозволяє нам мати життєво важливе і працююче поняття про неї, є *раціональною прийнятністю* (або, швидше, раціональною прийнятністю за достатньо гарних епістемічних умов; питання ж про те, які умови є кращими або гіршими, саме є релятивним тому типу дискурсу, у якому існує ця раціональна прийнятність). Проте, якщо підставити це визначення істини у *формулу* «розум є здатністю відкриття істин», то можна зразу ж побачити порожнечу цієї формули: твердження «розум є здатністю розкриття того, що є (або могло б бути) «раціонально прийнятним» не здається найбільш інформативним твердженням, котре філософ міг би висловити словами. Еволюційний епістемо-лог повинен або припустити «реалістське» (тобто метафізичне) поняття істини, або побачити його формулу, котра колапсує у беззмістовність.

Родерик Ферф стверджував, що вона, фактично, колапсує в особливий тип епістемічної беззмістовності у контексті *будь-якої* теорії раціональної прийнятності (або істини)³. Він указує, що яку б правильну епістемологію (або правильну теорію істини) ми не використовували, у нас немає іншого засобу *ідентифікації* істини, крім як постулювати те, що твердження, котрі у даний момент є прийнятними (за нашими відомостями), є істинами. Навіть якщо ці твердження є помилковими, навіть якщо наші раціональні переконання сприяють нашому виживанню завдяки причині, яка не пов'язана з істиною, усе одно «істини» є ідентифікованими *гарантіями* того, що розум, очевидно, є «здатністю

відкриття істин». Отже, ця характеристика розуму не має реального емпіричного змісту.

Я гадаю, що еволюційний епістемолог міг би спробувати використати замість поняття «відкриття істин» деякі інші поняття. На-

приклад, він міг би стверджувати, що «розум є здатністю *генерувати вірування, котрі забезпечують наше виживання*» (або нашої «інклюзивної генетичної придатності»). Але це було б помилкою! Сама наука і методологія, котру ми розвивали з сімнадцятого століття для конструювання й оцінювання теорій, змішала результати щодо інклюзивної генетичної відповідності і усі дуже невизначені результати щодо виживання. Якщо людській расі призначено загинути в ядерній війні, то може було б краще, щоб наукові переконання на достатньо довгій часовій шкалі не сприяли «виживанню» (хоча, зрозуміло, після такої війни не залишиться нікого, хто зміг би це стверджувати). Проте нічого подібного не станеться не тому, що наші наукові теорії не є раціонально прийнятними, а тому, що використання їх було б ірраціональним. Справді, якщо раціональність вимірювати цінностями виживання, тоді прото-вірування таргана, присутність якого у світі продовжується на десятки мільйонів років довше, ніж наша присутність, мають більш вагомні претензії на раціональність, ніж уся сума людських знань. Зрозуміло, що подібний засіб вимірювати раціональність був би дурним. Не існує суперечності в такій репрезентації світу, у якій люди володіли б здатністю керуватися абсолютно ірраціональними віруваннями, котрі з якоїсь невідомої причини дозволяла б їм виживати. Послідовною могла б бути і така репрезентація світу, у котрій найбільш раціональні вірування швидко вели б до вимирання.

Якщо поняття «істини» у характеристиці раціональності як «здатності відкривати істини» є проблематичним, то майже таким самим виявляється і саме поняття «здатність». Одним із значень цього терміна наша навченість (ерудиція) є «здатністю» (включаючи і таку, як «здатність відкриття істин»); усі наші вірування є продуктами саме цієї «здатності». Проте, за всіх обставин, аж ніяк не всі наші вірування є раціональними.

Проблема тут полягає у тому, що в нашому мозку не існує чіткого розмежування між однією «здатністю» та будь-якою іншою (послідовники

Хомського стверджували протилежне). Навіть процес бачення містить у собі не винятково органи зору, тобто очі, а й весь мозок. Те, що є істинним для процесу бачення, звісно ж, є істинним і для процесу мислення і для здатності умовиводу. Це ми проводимо межу між цією та іншою здатністю (або ж, формуючи їхні різноманітні версії, межу між ними ми конструємо самі). Проте чіткий поділ здатностей на однім рівні не відповідає їхньому чіткому поділу на інших, більш глибоких рівнях. Наприклад, стіл, на якому я пишу, є природною одиницею на рівні повсякденної розмови; я усвідомлюю те, що маленький шматочок їжі, котрий приліпився до його поверхні, не є «частиною» столу. Але на іншому рівні — рівні фізика — моє рішення вважати, що частка їжі повинна мислитися поза межею столу, зовсім не є природним. Подібним же чином такі здатності, як «вірування» і «процес зору», виявляються цілком різноманітними і корисними на рівні повсякденної мовної психології. Проте відповідні мозкові процеси складними шляхами пронизують один одного; і тільки поверхово вони можуть бути розділені на навколишнє оточення і на підсумкову поведінку *як структуровану нашими інтересами й особливостями*. Висловлення «розум є здатністю» Вітгенштейн назвав «граматичною приміткою». Під ним він розумів (як я гадаю) не аналітичну істину, а просто особливий тип приміток, котрі філософи сприймають як інформативні, хоча насправді такі примітки не говорять нам нічого корисного.

Зрозуміло, ніщо з того, що сказано вище, не заперечує очевидні наукові факти. Зокрема, воно не заперечує те, що ми не були б спроможні міркувати, якби не мали мозку; що цей мозок є продуктом еволюції і природного добору. Хибність еволюційної епістемології полягає не в тому, що помилковими нібито є наукові факти, а в тому, що ці факти не дозволяють відповісти на жодне філософське питання.

Достовірність теорії раціональності

Більш витончений підхід до обговорюваних тут проблем, запропонований професором Алвіном Голдманом. Він пропонує таке: давайте назвемо *метод* (тобто те, що є протилежним одиничному віруванню) *достовірним*, якщо цей метод веде до високої частоти (скажімо, 95%) появи *істинних* вірувань у

віддалених серіях репрезентативних його застосувань (або ж *мабуть* веде до такої високої частоти появи істини в подібних серіях застосувань). У цьому випадку ми можемо визначити *раціональне* вірування як таке, котре *досягається завдяки використанню достовірного методу*.

Ця пропозиція Голдмана не уникає першого заперечення, яке ми висунули проти еволюційної епістемології: воно теж припускає метафізичне поняття істини. Незважаючи на те, що раціональна прийнятність не розділяє авторитарність у встановленні поняття «істини», теоретик достовірності претендує лише на те, щоб проаналізувати раціональність у таких термінах, котрі не припускають її. Друге заперечення, котре ми висуваємо проти еволюційної епістемології, полягає у тому, що саме поняття «здатність» є безнадійно невизначеним; це заперечення спростовується, спочатку шляхом заміни поняття «здатність» на поняття довільного методу генерування істинних і помилкових тверджень, а потім — за допомогою обмеження класу тих методів, достовірність яких висока за визначенням.

«Навчання» може бути методом генерування тверджень; але достовірність даного методу, відповідно до цієї теорії, не особливо висока для кожного твердження, яке ми «навчаємо» вважати раціонально прийнятним. Нарешті, ініціаторами цієї теорії не висунуто жодної гіпотези щодо того, чи є достовірні методи, котрі ми використовуємо, результатом або біологічної еволюції, або культурної еволюції; не зрозуміло також, чи не розглядаються ці методи як частина теорії раціональності.

Проте ця думка є беззахисною перед багатьма контрприкладом-ми. Один із них такий. Припустимо, що тибетський буддизм, справді, є істиною, і що Далай Лама, справді, є непогрішним у питаннях віри і моралі. Кожна людина, котра вірує в Далай Ламу і котра незмінно вірить у будь-яке твердження Далай Лами з питань віри й моралі, йде за методом, котрий є на 100% достовірним. Таким чином, якби достовірність теорії раціональності була безсумнівною, то такі вірування людини завжди були б раціональними; вони були б такими *навіть у тому випадку, коли аргументація людини на захист своєї віри в те, що Далай Лама ніколи не помиляється, зводилася б до того, що «так говорить Далай Лама»*.

Культурний релятивізм

Я уже відзначав, що, з моєї точки зору, істина і раціональна прийнятність є релятивними тому типу мови і характеру контексту, у якому ми перебуваємо, і що суть цього твердження є правильною і існує хтось, хто спроможний зробити це твердження. Твердження «це важить один фунт» може бути істиною в м'ясній лавці, але це саме твердження розумілося цілком інакше (можливо, як таке, що потребує точності до чотирьох десяткових знаків), якби той самий об'єкт був зважений у лабораторії. Сказане не означає, що твердження є істинним кожного разу, коли ті, хто використовує мову, про яку тут йдеться, сприйняли його як істинне у своєму контексті. Існують два моменти, котрі повинні бути урівнені у правах; ці два моменти виникли завдяки філософам різноманітних орієнтацій: 1) розмова про те, що є «істинним», а що — «хибним», має сенс у будь-якій галузі тільки на тлі успадкованої традиції; але 2) традиції самі по собі можуть бути піддані критиці. Як стверджував Остін, висловлюючись з приводу особливого випадку критики традиції, «релігійний забобон, помилка і фантазія всіляких типів об'єднуються у звичайній мові і іноді навіть перешкоджають тесту на виживання (якщо вони роблять саме це, то чому б нам не виявляти це?)».

Я стверджую, що «стандарти», котрі сприймаються культурою або субкультурою явно або імпліцитно, навіть у контексті не спроможні визначити, чим саме є розум. Вони не спроможні це зробити тому, що самі вони припускають розум (розумність) для своєї власної інтерпретації. З одного боку, не існує поняття «розумності взагалі», тобто розумності поза культурами, практиками, когнітивними процедурами; з іншого боку, — культури, практики, процедури, що ми успадковуємо, не є алгоритмами, яким ми рабськи дотримуємося. Як сказав Мілль, коментуючи свою власну індуктивну логіку, не існує зводу правил, який, «об'єднуючись з універсальним ідіотизмом», не призвів би до жахливих результатів.

Розум (у цьому значенні) є як іманентним (тобто таким, що не виявляється поза конкретними мовними іграми й інститутами), так і трансцендентним (тобто таким, що має вигляд регулятивної ідеї, яку ми використовуємо для того, щоб критикувати керівництво всією діяльністю й інститутами).

Філософи, котрі випускають з уваги іманентність розуму, а також той факт, відповідно до якого розум завжди є релятивним контексту й інституту,

опиняються у полоні характерних філософських фантазій. «Ідеальна мова», «індуктивна логіка», «емпірицистський критерій значення» — усе це є фантазіями позитивістів, котрі завзято підмінюють величезну складність людського розуму деяким типом інтелектуального Волдена II (*Walden II*). «Абсолютна ідея»: це фантазія Гегеля, котрий, хоча і не ігнорує зазначену складність людського розуму, проте змушує нас (або, скоріше, дух) досягати фінальної стадії, на якій ми (він) могли б осягнути усе. Філософи, які випускають з уваги трансцендентність розуму, стають культурними (або історичними) релятивістами.

Я хочу поговорити про культурний релятивізм, тому що він є одним із найбільш впливових — можливо, найвпливовішою — формою натуралізованої епістемології, яка існує в даний час, хоча вона, звичайно, і не визнається як така.

Ситуація заплутується через те, що культурні релятивісти, звичайно, заперечують той факт, що вони є культурними релятивістами. Для наших цілей я буду вважати філософа культурним релятивістом, якщо я не зможу знайти того, хто спроможний пояснити мені, чому він *не є* культурним релятивістом¹. З цієї причини я вважаю Ричарда Рорті культурним релятивістом; його експліцитні формулювання є релятивістськими (він ототожнює істину з правильною доказовістю, наприклад, за допомогою стандартів деяких культурних ідентичностей). Вся його атака на традиційну філософію заснована на тому, що природа розуму і природа репрезентації не є проблемами тому, що єдиний тип істини, значення якого є сенс шукати, полягає у тому, щоб переконати нас у культурній рівності. Проте сам він розповідав нам про те, що релятивізм є таким, що самозаперечує себе. Я вважаю релятивістом і Мішеля Фуко тому, що його наполеглива вимога визначати вірування за допомогою мови настільки непереборна, що виглядає непослідовною щодо спроби не застосовувати свою доктрину до своєї власної мови і мислення. Чи уникнув Гайдеггер чого-небудь подібного до культурного або, скоріше, історичного релятивізму, — це цікава проблема.

Культурні релятивісти у своїх власних очах не є сцієнтистами або «фізикалістами». Вони схильні оцінювати матеріалізм та сцієнтизм винятково як особливості однієї з ізольованих культурних епох. Якщо я вважаю їх «натуралізованими епістемологами», то тільки тому, що їхня доктрина є продуктом усе того ж побожного ставлення до вимог природи, усе того ж

бажання гармонії з науковою версією світу, як і фізикалізм. Цим і пояснюються розходження в стилі й тоні: парадигма науки фізикаліста є парадигмою точної науки, тобто фізикою (як це розуміє термін «фізикалізм»); парадигма культурного релятивіста є парадигмою м'якої науки: або антропологією, або лінгвістикою, або психологією, або історією (залежно від випадку). Розум, які б норми локальної культури не визначали його, є натуралістською точкою зору, інспірованою соціальними науками, включаючи історію.

Існує щось таке, що робить культурний релятивізм набагато більш небезпечною культурною тенденцією, ніж матеріалізм. По суті, культурному релятивізму притаманний глибинний ірраціоналізм, тобто заперечення можливості мислення (як створення шумів у контрапункті або в хорі). Аспектом цього, тобто аспектом особливого інтересу до філософії, є вже зазначене зауваження про те, що глибинні проблеми філософії взагалі не є глибинними. Природним наслідком цього зауваження є висновок про те, що філософія, яка розуміється традиційно, є безглуздим заняттям. Проте глибинні проблеми *існують*; безглуздими є лише легкі відповіді на них. Якщо знання приймається серйозно, то розуміння суперечливості релятивізму, є розумінням чогось важливого про глибинні проблеми. Філософи знову починають обговорювати великі проблеми і відчувати, що про них можна сказати щось важливе; навіть якщо не існує остаточних гранд-рішень. У творчій атмосфері відчувається хвилювання. І якщо я реаую на книгу професора Рорті з деякою різкістю, то це тому, що вона є черговою книгою, яка «випускає пару», тобто ще однією книгою, яка розповідає нам про те, що глибинні питання не є глибинними, і що вся справа філософії була помилковою. Але суть просто в тому, що ми тепер не потребуємо правоти. Проте я все ж дякую Рорті, тому що заслугою його роботи є те, що вона «в лоб» звертається до глибинних проблем.

Отже, хоча всі ми знаємо (або говоримо, що знаємо), що культурний релятивізм суперечливий, я хочу приділити деякий час тому, щоб іще раз пояснити його суперечливість. Я хочу звернути увагу на один аргумент, котрий є не скоростиглим аргументом або логічно мінливим спростуванням релятивізму (хоча кожне спростування релятивізму завжди вчить нас чомусь про розум), а дещо спонтанним, «інтуїтивним» аргументом.

Свою аргументацію я буду розвивати за аналогією до добре відомої аргументації проти «методологічного соліпсизму». «Методологічний соліпсист» — мова йде про *Logische Aufbau Karhana* або *Analyse der Empfindungen* Маха — стверджує, що вся наша розмова може бути зведена до розмови про досвід і логічні конструкції, котрі отримані з досвіду. Більше того, він стверджує, що усе, що він може пізнати, є ідентичним (в остаточному аналізі його мови) щодо тієї або іншої сукупності його власних переживань. Що саме робить його *методологічним*, а не реальним соліпсистом, так це те, що він люб'язно додає, що ви, дорогий читачу, є тим, хто позначений займенником «Я» у цій конструкції, коли ви наводите її: він стверджує, що *кожний із нас* є (методологічним) соліпсистом.

Утруднення методологічного соліпсиста, котре, мабуть, є очевидним, полягає у тому, що дві його позиції є сміховинно не сумісними. Його соліпсистська позиція припускає величезну асиметрію між персонами: моє тіло є в системі конструкцією, котра складена із моїх *переживань*, але *ваше* тіло не є конструкцією із *ваших* переживань. Ваше тіло є конструкцією з *моїх* переживань. І. ваші переживання — розглянуті усередині системи — є конструкцією вашої тілесної поведінки, котра, як уже сказано, є конструкцією з *моїх* переживань. Мої переживання відрізняються від переживань будь-кого тим, що вони є тим, із чого сконструйовано *усе*. Але трансцендентальна позиція методологічного соліпсиста полягає у тому, що це *усе* є симетричним: те, що позначено словом «Ви», якому він адресує своє зауваження більш високого порядку, не може бути емпіричним «Ви» у системі. Але якщо є справді істинним те, що позначено словом «Ви» системи, є єдиним «Ви», котре він може зрозуміти, тоді трансцендентальне посилення є неінтелігібельним. Мораль: ви не є методологічним соліпсистом, якщо ви не є *реальним* соліпсистом!

Розглянемо тепер позицію культурного релятивіста, котрий стверджує: «коли я говорю щось таке, що є *істиною*, то я маю на увазі те, що це «щось» є істинним відповідно до норм *моєї* культури». Коли ж він додає твердження: «Якщо член іншої культури говорить, що щось є істиною, то він має на увазі те (знає він це або ні), що відповідає нормам *його* культури», тоді він перебуває точно у тому ж становищі, що і методологічний соліпсист.

Щоб розшифрувати це, припустимо, що **Р. Р.**, культурний релятивіст,

стверджує: Коли Карл говорить «сніг білий», то Карл має на увазі (знає він це або ні), що сніг є білим, як визначений нормами культури Карла (яку ми сприймаємо як німецьку культуру). Тепер речення «Сніг білий як визначений нормами німецької культури» саме по собі є реченням, котре повинен використати **R. R.**, а не просто згадати, щоб сказати те, що говорить Карл. На його власну думку, те, що **R. R.** має на увазі під цим реченням, зводиться до такого: речення «Сніг білий як визначений нормами німецької культури» є істиною за нормами культури **R. R.** (яку ми сприймаємо як американську культуру).

Підстановка цього назад у перший продемонстрований вираз (і зміна на непряме цитування) дає таке: Коли Карл говорить «Сніг білий», то він має на увазі (знає він про цей або ні), що ця пропозиція є істиною, яка визначена нормами американської культури, що сніг білий. Взагалі, якщо **R. R.** розуміє кожне висловлення p , котре він використовує як таке, що позначає «це істина за нормами американської культури, що p », тоді він повинен зрозуміти свої власні герменевтичні висловлювання, котрі він використовує для того, щоб інтерпретувати інших, так само, не має значення, скільки тут є обмежувачів типу «відповідно до норм німецької культури» або незважаючи на множину виносков, підрядників, коментарів щодо культурних розходжень, якими він супроводжує їх. Інші культури стають, так би мовити, логічними конструкціями з процедур і практик американської культури. Якщо він тепер спробує додати таке «Ситуація є протилежною з погляду іншої культури», то він потрапить у скрутне становище методологічного соліпсиста. Він виявляє себе в такому становищі: трансцендентальне твердження не може бути зрозуміле, якщо релятивістська доктрина правильна. Стверджувати, як це часто роблять релятивісти, що інша культура має «несумірні» поняття, не є виходом з подібного становища. Це просто трансцендентальне твердження на особливому жаргоні. Стенлі Кевел відзначив, що скептицизм до інших поглядів може бути важливою проблемою, тому що ми, фактично, не завжди цілком усвідомлюємо реальність інших, тобто їхню, так би мовити, рівноцінну з нашою дійсністю. Можна стверджувати, що методологічного соліпсиста веде до трансцендентального спостереження його цілком виправдане бажання визнати існування інших у тому ж сенсі, що і своє існування. Але ви не можете визнати таке існування інших у тому ж сенсі, котрий має на увазі

визнання того, що ситуація є справді симетричною, якщо ви думаєте, що вони справді є конструкціями з *ваших* смислових даних. Ви не зможете визнати інших у цьому сенсі, якщо ви думаєте, що єдине поняття істини, котре ви спроможні зрозуміти, є таким: «істина-як-визначена-нормами-цієї-куль-тури».

Для простоти, я обговорював релятивізм стосовно до поняття істини. Проте, те саме обговорення можливе і для релятивізму, що стосується понять про раціональну прийнятність, про виправдання тощо. Справді, малоімовірно, що релятивіст є релятивістом щодо одного з цих понять і не є таким щодо інших понять.

Культурний імперіалізм

Подібно до того, як культурний релятивіст спроможний стати реальним соліпсистом, він може стати і культурним імперіалістом. Він може сказати: «Істина (тобто єдине поняття істини, яке я розумію) визначається нормами *моєї* культури». (Він може додати: «Зрештою, а яким нормам я міг би довіряти? Невже ж нормам ще *чужої* культури?») Подібна позиція, говорячи узагалі, більше не є релятивістською. Вона постулює об'єктивне поняття істини, хоча мова йде про таке поняття істини, котре є продуктом нашої культури і визначається критерієм нашої культури (я припускаю, що культурний імперіаліст є одним із *нас*). У цьому значенні, так само, як послідовний соліпсизм стає відмінним від реалізму (як сказав Вітген-штейн у «Трактаті»), послідовний культурний релятивізм стає невідмінним від реалізму. Проте реалізм культурного імперіаліста є особливим видом реалізму.

Саме цей реаліст сприймає об'єктивне розходження між тим, що є істина, і тим, про що тільки думають, що воно є істина. (Інше питання, чи можна несуперечливо *пояснити* це розходження)

Це не *метафізичний* або трансцендентальний реалізм, у межах яких істина не може вийти за межі правильної доказовості, як це має місце у метафізичному реалізмі. Проте поняття правильної доказовості вводиться за допомогою позитивістського «критерію»: щось сприймається правильно тільки в тому випадку, якщо норми культури точно визначають те, що це щось собою становить. З цього погляду, зазначені норми є, так би мовити, операціональним визначенням правильності твердження.

Я не знаю, дотримується будь-який філософ подібної точки зору, хоча деякі філософи іноді дозволяли собі починати розмову, з того, що вони її визнають. (Філософ, котрий перебуває у подібному настрої, мабуть, з деяким роздратуванням повинен заявити: «X є *нашим* поняттям», де X може бути розумом, істиною, виправданням, очевидністю або ще будь-чим)

Проте ця точка зору сама спростовує себе, принаймні, у нашій культурі. Я обговорював це в іншому місці; аргументація випускає з уваги той факт, що наша культура, на противагу тоталітарній або теократичній культурі, не має таких «норм» («критеріїв»), котрі дозволяють вирішувати філософські питання. (Деякі філософи думали, що вони робили саме це; проте вони повинні були постулювати «глибинну граматику», доступну тільки їм і не досяжну для звичайних лінгвістичних і антропологічних досліджень. Звідси і філософське переконання: твердження — істинне, якщо і тільки якщо воно доведене відповідно до норм сучасної європейської й американської культур. Це твердження не є ані доказовим, ані спростовним тим засобом, котрий припускає згоду всіх тих дослідників, що не відступають від норм сучасної європейської й американської культури. Отже, якщо це твердження істинне, то воно відповідає тому, що не є істиною. Отже, воно не є істиною, (Q. E. D., що і було потрібно довести.

(Я вважаю, що всі теорії, котрі ідентифікують істину або правильну доказовість як те, з чим люди згодні, або ж як те, з чим освічені й інтелігентні люди могли б погодитися, усі такі теорії, очевидно, є самозаперечуючими тим же засобом, що й зазначений вище)

Культурний імперіалізм не був би самозаперечуючим цим же засобом, якби наша культура, як випадковий факт, була б такою тоталітарною культурою, котра сформулювала б свій власний культурний імперіалізм у загальнообов'язкову догму, у культурно нормативне вірування. Проте це було б помилковим. Тому що кожна культура має норми, котрі є невизначеними, необґрунтованими і котрі нав'язують її носіям суперечливі переконання. Ми з подивом дізналися, як багато сумнівних переконань щодо жінок були культурно нормативними дотепер. І ці переконання були дуже розповсюдженими не тільки в субкультурах; деякою мірою вони властиві кожному з нас. Приклади таких сумнівних переконань можуть бути легко кількісно збільшені. Наше завдання полягає не в тому, щоб механічно

застосовувати норми культури, нібито ми комп'ютери, а вони — комп'ютерні програми. Завдання полягає в тому, як критикувати їх, витлумачувати їх, призволити їх і їхні ідеали, котрі їх ініціювали, у стан рефлексивної рівноваги. Вдало описавши це як «конфронтацію культури із самою собою уздовж усіх ліній, по яких вона сходиться в мені», Кевел помічає: "Мені здається, що саме ця задача виправдовує назву Філософія». Тільки вирішуючи цю задачу в більшому або меншому ступені, ми можемо Іменуватися філософами.

Подібно до історициста, культурний релятивіст або культурний імперіаліст захоплений чимось справді чарівним. Але вони захоплені як студенти. Традиції, культури, історія гідні їхньої уваги, тому що культурний релятивіст або культурний Імперіаліст не є тим, хто здійснює пошуки архімедових важелів у метафізиці або в епістемології. Вітгенштейн глибоко правий, стверджуючи, що ми говоримо суспільною мовою, що ми успадковуємо її тексти, що розмова про істину або про хибу знаходить сенс тільки на тлі «успадкованої традиції»- Проте вірно і те, що ми постійно перетворюємо нашу мову, що ми створюємо нові тексти зі старих, що ми можемо використовувати розум для того, щоб здійснювати все це і, якщо хочете, ми повинні розуміти і застосовувати такі норми, котрі ми не критикуємо і не змінюємо. Консенсус різноманітних визначень розуму є недосяжним тому, що консенсус між дорослими *припускам* швидше, розум, ніж його дефініцію.

Куайнівський позитивізм

Словосполучення «натуралістична епістемологія» є назвою відомої праці Куайна (1969). Якщо дотепер я не обговорював цю працю, то тільки тому, що погляди Куайна є набагато більш витонченими та продуманими, ніж ті гранично немудрі погляди, про які мова йшла вище. Перед тим, як переходити до розгляду куайнівських поглядів, бажано було б спочатку засвоїти більш прості точки зору.

Філософія Куайна — це величезний материк із своїми гірськими ланцюгами, пустелями і навіть декількома болотами. Я не знаю, наскільки всі ці частини материка можуть бути узгоджені між со-

бою, якщо згода між ними взагалі можлива. Я буду обговорювати два різноманітних стилі, що необхідно розрізняти епістемології Куайна. У даному розділі я обговорюю позитивістський стиль; у наступному розділі буде обговорена «натуралізована епістемологія».

Позитивістський стиль, що зустрічається в ранніх і в більш пізніх працях Куайна, залежить від поняття «*пропозиція спостереження*». У своїх ранніх працях він надавав ньому поняттю феноменалістську інтерпретацію. Але, принаймні з 50-х років, він віддає перевагу визначенню зазначеного поняття її неврологічних і культурологічних термінах. Зробимо спочатку попереднє зауваження: *стимульне значення* пропозиції визначається системою стимулів («поверхневих нейронів»), котрі, мабуть, є «спонукальною відповідаю» на пропозицію. Звідси, передбачається, що повинен існувати неврологічний корелят пропозиції. Пропозиція може бути названа «сти-мул-істинною» для того, хто говорить, якщо він справді відчуває модель стимуляції його поверхневих нейронів, котрі перебувають у межах спонукального значення. Проте необхідно нагадати, що стимул-істинна пропозиція не є неминуче справжнім елементом. Якщо ви покажете мені дуже схожу копію качки, то пропозиція «Це — качка» може бути стимул-істиною (тобто стимулюючою істиною) пропозицією для мене, адже істиною воно не є. Якщо пропозиція є каузальною пропозицією (тобто такою, істиннісне значення якого розглядається як змінне залежно від місця і часу, хоч це і не куайнів-ська дефініція), то воно повинне вважатися пропозицією спостереження для *всього співтовариства*. У цьому випадку воно має це саме стимул-значення для всіх, хто говорить. Отже, пропозиція «Він — бакалавр» не є пропозицією спостереження тому, що різні стимули спроможні спонукати вас погодитися з ним, але не мене (тому що ми розуміємо різних людей). Проте пропозиція «Це — качка» є пропозицією спостереження (у достатньому наближенні). Важливо відзначити, що критерій зобов'язаний бути власне фізикалістським. Ключова ідея полягає у тому, що пропозиції спостереження виділяються серед каузальних пропозицій можливістю їх *інтерсуб'єктивно* приведення у відповідність із тими самими стимулами.

Мах думав, що розмова про неспостереженості, включаючи і матеріальні об'єкти, є виправданою тільки з причин «економії мислення». Справа науки —

пророкування регулярностей у наших відчуттях Ми вводимо «об'єкти», відмінні від почуттєвих об'єктів тільки з необхідності створювати такі теорії, які чітко пророкують регулярності згаданого вище типу.

Куайн (1975) близько підходить до «фізикалізованої» версії точки зору Маха. Обговорюючи питання про те, чи існує більш ніж одна правильна «система світу», він пропонує свій критерій для слушності такої системи: 1) вона зобов'язана пророкувати визначену кількість стимул-істинних пропозицій спостереження-¹ 2) вона повинна бути фінітно аксіоматизованою; 3) вона не повинна містити у собі те, що не служить цілі прогнозування стимул-істинних пропозицій спостереження і умовностей (кондиціоналів). У термінології Куайна, яка вводиться в цій праці, формулювання теорії повинне бути «щільно пригнаним»¹ до релевантної системи стимул-істинних кондиціоналів спостереження. (Ця позиція Куайна є формалізованою версією махістського принципу «економії мислення».)

Якби усе, сказане вище, вичерпувало доктрину Куайна, то вона не була б проблематичною. Тоді сказане тут не суперечило б тому, що Куайн складно і плутано говорить в Інших своїх працях. Проте я не стверджую, що цього не може бути. Багато чого, якщо це усе, із того, що говорить Куайн, *може* бути узгоджено. Я стверджую лише те, що позиція Куайна набагато складніша, ніж її звичайно уявляють собі.

Наприклад, яким є статус ідеальних «систем світу» Куайна? Заманливо охарактеризувати пропозиції однієї з ідеальних, а саме «теорії формулювань» Куайна як істини (щодо тієї мови і того вибору формулювання з еквівалентних-але-ціннісно-несумісних формулювань того, що Куайн вважає *тією самою* теорією) і як *всі* істини (щодо того самого вибору мови і формулювання). Проте подібна характеристика виявилася б у конфлікті з бівалентністю, тобто з принципом, відповідно до якого кожна пропозиція в ідеально досконалій мові науки (у сенсі Куайна), є істиною або неправдою. Розшифрування цього є таким: ідеальні системи світу Куайна є *фінітно аксіоматизованими* теоріями і містять у собі стандартну математику. Отже, знаменитий результат Геделя є справедливим для таких систем: у них існують пропозиції, котрі не є ані доказовими, ані спростовними засобами цих систем. Якби дана істина виявилася чистою

теореми існування в куайнівській системі, то ця теорема не була б ані істиною, ані неправдою, оскільки ані перша, ані остання це були б доказовими в куайнівських системах світу. Проте Куайн дотримується принципу бівалентності.

Якби Куайн був лише метафізичним реалістом, то і тоді не існувало б ніяких проблем: ідеальна система містила б у собі усе, що може бути доведене в ній (з дуже ідеалізованої точки зору, котра припускає не тільки логічне всезнання, а й знання всіх спостережень, котрі коли-небудь могли бути здійснені). Куайн зміг би стверджувати, що недоказові пропозиції, є точно або істинними, або помилковими — просто ми (в силу своєї обмеженості) не можемо це встановити. Проте, відмова від метафізичного реалізму, від усієї картини фіксованого «копіюючого» відношення між світом слів і світом ноуменів, є самою серцевиною філософії Куайна. І як ми побачимо в наступному розділі, куайнівське поняття «виправдання» є дуже підозрілим (лукавим). Отже, чим саме може бути корисний Куайн?⁶

Я наважуюся на таку інтерпретацію: бівалентність для Куайна має два значення: 1) значення «першого порядку» — це значення, яке розглядається усередині системи науки (включаючи її метамову, запропоновану Тарським); 2) значення «другого порядку» — це значення, яке оцінюється філософом. У результаті, я стверджую, що Куайн дозволяє собі відстоювати також і «трансцендентальну» точку зору, яка відрізняється від «наївної» точки зору, що приймається нами разом із системою цінностей. {Проте я не стверджую, що подібне прийняття не дозволене. Деякі філософи відчувають, що такий крок є безглуздом. Проте прийняття зазначеної позиції дозволяє запобігти використанню в науці таких понять, котрі виправдувалися б як корисні фікції в тих або інших обговореннях про-позиціональної системи першого порядку. У випадку методологічного соліпсизма виявляється суперечність, тому що він стверджує, що його система першого порядку реконструйована єдиним засобом, за допомогою якого він зміг би зрозуміти намір іншого розуму. Якщо ж він відмовиться від цього твердження, тоді його позиція стає цілком послідовною, але у такому випадку вона втрачає будь який філософський інтерес.)

З погляду системи першого порядку, пропозиція « p є істиною або p є хибною» є просто істиною; воно виникає як наслідок з визначення істини

Царського, яке подане в стандартному пропозиційно-цифровому численні. З металінгвістичної точки зору, котру захищає Куайн, не існує ані єдиного «світу», ані єдиної «моделі, що розуміється неявно». Існують тільки структурні сутності: кожна модель ідеальної системи є «моделлю, що розуміється неявно» (я припускаю, що існує лише одна ідеальна теорія і, що ми домовилися про її формулювання). Доказові твердження є істинними в усіх моделях, що розуміються неявно. Нерозв'язні твердження є істинними або помилковими в кожній «моделі, що розуміється неявно», проте вони не є *непорушно* істинними або помилковими. їхнє істиннісне значення змінюється при переході від моделі до моделі.

Проте якщо точка зору Куайна є такою, то проблема все ще залишається. Для Куайна те, що філософ стверджує з «трансцендентальної» точки зору, підпорядковане тим самим методологічним правилам, які керують функціонуванням системи першого порядку. Навіть математика підпорядкована тим самим правилам. Математичні істини теж повинні бути доведені як теореми в системі, котра нам потрібна для того, щоб передбачати сенсації (або, швидше, стимул-істинні кондиціонали, що спостерігаються). Ці сенсації використовуються фізикою, яку ми конструємо так само, як і математику. Точніше кажучи, уся система знання виправдана як *ціль* її корисністю в процесі передбачення спостережень. Куайн підкреслює, що ця точка зору не надає філософським висловленням особливого статусу. Він відзначає, що тут немає «першої філософії», котра височиться над наукою.

Розглянемо тепер твердження *«пропозиція доведена вірно тільки в тому випадку (тобто вона є істиною в усіх світах), якщо вона є теоремою, релевантною «фінитному формулюванню», і це формулювання «щільно підігнане» за допомогою відповідної системи стимул-істинних кондиціоналів, які спостерігаються»*. Це твердження, подібно до більшості філософських тверджень, не припускає будь-яких кондиціоналів, що спостерігаються, котрі існують чи то самі по собі, чи то в сполученні з фізикою, хімією, біологією та ін.

Твердження, подібні до того, що наведене вище, самі по собі не можуть бути правильно доказовими. Вони не можуть бути такими незалежно від того, чи заявляємо ми про те, що вони не є розв'язуваними в системі, чи заперечимо це. В

обох випадках подібні заяви ніяк не впливають на передбачення. Коротше кажучи, ця куайнів-ська реконструкція позитивізму робить її такою, котра сама себе заперечує. Трудність, з якою зіштовхуються усі версії позитивізму, полягає у тому, що позитивізм завжди самореферентно виключає суперечливі принципи. Коротше, *позитивізм породив настільки вузьку концепцію раціональності, що вона виключає саму активність, котра продукує таку концепцію.* (Зрозуміло, позитивізм виключив і безліч інших типів раціональності) Для Куайна ж проблема особливо загострюється тим, що він явно заперечує, по-перше, дистинкцію «*аналітичне/синтетичне*», і, по-друге, — привілейований статус філософії.

Можливо, я просто невірно зрозумів Куайна. Куайн, можливо, відмовився б від таких понять, як «правильна доказовість», «модель, яка розуміється неявно» і та ін. Але тоді я просто не знаю, що робити з подібним стилем мислення Куайна.

«Натуралістична епістемологія»

Робота Куайна «**Натуралістична епістемологія**» обирає суттєво відмінний курс. «Обґрунтування» зазнало невдачі. (Куайн розглядає поняття «обґрунтування» тільки в його сильній «картезіанській» настанові, котра є однією з тих настанов, яка робить його працю плутаною) Юм навчав нас, що ми не спроможні обґрунтовувати наше знання доказами (фундаментальним засобом). Концептуальна редукція також зазнала невдачі (Куайн переглядає провал феноменалізму, який був представлений спробою Карнапа у «*Logische Aufbau*»).

Отже, Куайн закликає нас відмовитися від епістемології і «давайте зробимо нашу опорою психологію».

Якщо прийняти позицію Куайна такою, якою вона є, то її треба визнати абсолютним елімінаціонізмом, котрий жадає від нас повної відмови від таких понять, як обґрунтування, надійна доказовість, обґрунтоване судження та ін. Нам варто наново витлумачити поняття «очевидність» («очевидності» тепер стають сенсорними стимуляціями, які змушують нас мати лише ті наукові переконання, котрі ми маємо). Проте у дискусіях Куайн неодноразово заявляв, що він намагався «виключити норматив»; і це цілком узгоджується з його недавнім інтересом до таких понять, як поняття «максимальної відповідності» (економно обмежена аксіоматизована система для прогнозу спостережень).

Крім того, вираз «натуралізована епістемологія» використовується сьогодні багатьма філософами, які вважають самих себе працюючими у межах нормативної епістемології або, принаймні, у межах методології. Проте стаття «Натуралізована епістемологія» справді встановлює остаточну норму. І все це вкрай спантеличує.

Єдиний засіб примирити конфліктуючі тут спонукання полягає у заміні теорії обґрунтування теорією достовірності в сенсі Голдмана; замість того, щоб говорити, що вірування обґрунтоване, якщо до нього прийшли за допомогою достовірного методу, можна сказати, що саме поняття обґрунтування повинно бути замінене поняттям про думку як про результат достовірного методу. Подібна лінія поведінки є елімінаціоністською лінією, тому що її прихильники не намагаються реконструювати або аналізувати традиційні поняття. Філософ цього типу може сказати, що те поняття, яке ми зараз усвідомлюємо як неповноцінне, є інтуїтивним поняттям. Замість нього він пропонує більш досконале поняття (у міру своїх здібностей).

Незважаючи на те, що деякі філософи, можливо, діяли б подібним чином, Куайн для них не був би авторитетом: Куайн заперечує метафізичний реалізм і поняття достовірності, яке припускає поняття істини. Істина, безсумнівно, є поняттям, прийнятним для Куайна, якщо вона визначена в дусі Тарського. Але визначене таким чином поняття істини не може слугувати вихідним поняттям епістемології або методології. Тому що Тарський визначає поняття істини тільки для того, щоб пропозиція «*p* є істина» виявилася б еквівалентною пропозиції «*p*»; тобто, якщо процитувати відомий приклад, пропозиція «Сніг білий є істиною» повинна бути еквівалентною пропозиції «Сніг білий». Процедура встановлення «істини» означає таке: сказати, що твердження є істинним, рівносильно згоді з цим твердженням; істина, за Тарським, ні в якому разі не є якістю твердження; вона є синкатегорематичним поняттям, яке надає нам можливість говорити про «семантичне походження», тобто замість того, щоб говорити про об'єкти, ми можемо говорити про пропозиції»⁷.

Я згодний із тим, що «*p* є істиною» тоді і тільки тоді, коли я приймаю «*p*»; отже, я буду приймати метод як достовірний усякий раз, коли він узгоджується з думкою, що я б її прийняв. Я вважаю, що для Куайна є нормативом пошук таких

методів, котрі підпорядковуються вердиктам, які були б прийнятними.

Чому ми не можемо елімінувати норматив?

Я був змушений супроводити погляди Куайна цими не досить задовільними ремарками. Але чому б не прийняти дуже розвинутий елімінаціоністський напрямок? Чому б не виключити норматив з нашого концептуального словника? Чи не є забобою переконання, що існує така річ, як розум?

Якщо хтось цілком відмовляється від таких понять, як обґрунтування, раціональна прийнятність, надійна доказовість, правильна доказовість, тоді поняття «істина» функціонує як простий устрій для «семантичного сходження», тобто тільки як механізм для перекладу з одного рівня мови на інший.

Просте введення тарськянського предиката істини не дозволяє визначити для мови такого поняття правильності, яке не було б уже визначене. З іншого боку, відмова від понять обґрунтування і правильної доказовості при одночасному збереженні метафізичного реалістського поняття істини, була б [відмова] не тільки незвичайною (тому що тоді не існувало б жодної такої підстави для розгляду істини, котра могла б бути більш зрозумілою, у значенні «відповідності», ніж «правильна доказовість?»), але і некогерентною. Подібна відмова виявилася б такою тому, що ті поняття, які натуралістичний метафізик використовує для того, щоб пояснити істину і референцію, наприклад, поняття причинності і відповідно поняття причинного ланцюга, залежить від таких понять, що припускають поняття розумності.

Проте якби епістемолог і метафізичний реаліст виключили будь-які поняття правильності, тоді чим би виявилися наші твердження, якщо не шумовими ефектами? Чим би виявилися наші думки, якщо не винятково субвокалізаціями? Виключення нормативу тоді постало б як спроба інтелектуального суїциду.

Такі поняття, як «вердикт, що я його приймаю», і «метод, що веде до вердиктів, що я їх приймаю», — це поняття, які мало в чому нам допомагають. Якщо єдиний вид правильності, котра властива якомусь твердженню, поняття про яке я можу прийняти, «досягається завдяки методу, котрий підпорядковується

вердиктам, які я приймаю», то я виявляюся вірним соліпсизму теперішнього моменту. Я вірний йому тому, що методологічно таке прийняття поняття правильності є соліпсистською підміною доказовості («вердиктами, з якими я погоджуюся»), і, як ми бачили раніше, методологічний соліпсист є послідовним тільки тоді, коли він — реалістський соліпсист. Я є вірним соліпсизму теперішнього моменту не тільки тому, що прийняте мною поняття про правильність є сумнівним поняттям (підміна надійної доказовості, але не доказовості за найкращих умов), а й тому, що єдиний вид правильності, котрий належить моїм теперішнім «субвокалізаціям», вважається справжньою доказовістю. Якщо ж не існує поняття обмеженого (але невизначеного) вердикту, тоді не існує і сенсу, у якому мої «субвокалізації» виявилися б чимсь таким, що виходить за межі теперішнього моменту. (З такої точки зору, навіть думка про те, що «майбутнє існує» є «правильною», тільки якщо вона підтверджується в даний момент)

Можна спробувати перебороти цю останню хибу шляхом введення поняття «вердикт, що я прийняв би *зрештою*»; але це відразу ж спричинило б за собою використання контрфактуалів і таких понять, як «подібність можливих світів». Проте докладати зусиль у цьому напрямку безглуздо. Чому ми витрачаємо свою розумову енергію, переконуючи самих себе в тому, що ми є не мислячими, що наші думки насправді не є думками *про* щось [ноуменальне або феноменальне], що немає такого розуміння, відповідно до котрого будь-яка думка є правильною або помилковою (включаючи сюди і саму думку про те, що ніяка думка не є або правильною, або помилковою) за межами рішення даного моменту? Оскільки завжди існує неоднозначність, остільки подібна поведінка є такою, що самоперечує себе! Давайте визнаємо, що одна з наших фундаментальних «самодискрипцій», у термінах Рорті, полягає у тому, що ми є мислячими і що як такі ми належимо тому, що існує, як деякий вид істини, як деякий вид правильності, котра «є субстанціональною», а не тільки такою, яка «не заслуговує цитування». Це означає, що не можна виключити норматив.

Якщо не існує ніякого засобу виключити норматив і немає ні якої можливості редукувати норматив до нашої улюбленої науки (байдуже, чи є вона біологією, антропологією, неврологією, фізикою або ж ще якоюсь, тоді де ж ми

є? Ми можемо здійснювати пошук гранд-теорії нормативу в її власних термінах, формальної епістемології, але цей пошук виглядає занадто амбіційним. Тим часом уже проведена величезна філософська робота, яка буде здійснюватися з дедалі меншою і меншою кількістю помилок, якщо ми звільнимо себе від редукціоністських і історичистських прихильностей, що так сильно спотворили сучасну філософію. Якщо розум справді є як трансцендентним, так і іманентним, то філософія як рефлексія, котра обмежена культурою, і як дискусія з споконвічних проблем перебуває як у часі, так і у вічності. У нас немає архімедового важеля; ми завжди говоримо мовою часу і місця. Проте істинність або хибність того, про що ми говоримо, не є обґрунтованою тільки лише для даного часу і місця.

Примітки

1. Див.: *Why There Isn't a Ready-Made World* в: Putnam (1983).

2. Я вибрав коричневий колір, тому що він не є спектральним кольором. Проте все сказане стосується і до спектральних кольорів: якби існуючий колір був наслідком винятково відбиваного світла певної хвилі, тоді об'єкта, які ми бачимо, протягом дня багаторазово змінювали б свій колір (і усі вони були б чорними ЕПОВНІЙ темряві). Колір залежить від фонових умов, ефектів критичного розташування (грані, краї, вістря відбиваності, від кількості світла та ін. Здійснюючи опис усіх їх, можна було б визначити тільки *сприйманий* колір, щоб визначити "реальний» колір об'єкта, необхідне поняття "Стандартні умови»: традиційні філософи сказали б, що колір червоного об'єкта — це спроможність виглядати червоним нормальним спостерігачам за нормальних умов. Проте, це потребує контрфактуального кондиіоналу (усякий раз, коли об'єкт не перебуває в нормальних умовах), і я продемонстрував (в «*Why There Isn't a Ready-Made World*»), що спроба визначити контрфактуали фізичними термінами закінчилася невдачею. Все це робить колірні терміни (вираження, спосіб вираження, конвенційні умови) фізично невтачекими. але це означає не те, що колір є суб'єктивним, а те, що він є *умовним*. Загальна ідея про те, що існує деяка спина молекулярна структура (або якась інша), яка нібито властива всім об'єктам, котрі виглядають червоними "за нормальних умов», не має підстави: достатньо нагадати

хоча б роїходження між фізичною структурою червоної зірки і фізичною структурою червоної книги (і розходження, що ми розглядаємо як «нормальні умови» у цих двох випадках).

3.Цей аргумент з'являється в президентському зверненні Ферфа до Східною відділу американської філософської асоціації (29 грудня, 1981 р). яке мало назву «Епістемічна цінність, субстанціональне її інструментальна*». Ферф не посилається спеціально на еволюційну епістемологію; він має на увазі, швидше, *епістемічний утилітаризм». Проте його аргументація справедлива і СТОСОВНО до еволюційної епістемології того ж типу, що описується мною.

4.Куайн фактично вимагає, щоб "система світу» прогнозували, що певні штучно підтримувані пропозиції спостереження є істинними. Я надмірно спростив у тексті, скориставшись висловом (пропозиції спостереження» замість виразу «штучно підтримувані пропозиції спостереження». "Стимулююче значення» пропозиції спостереження містить у собі також і специфікацію умов, за яких той, хто говорить, розходиться в думках; сюди ж включаються й умови, за яких той, хто говорить, погоджується.

5.Теорія є «точно підігнаною», якщо вона придатна для інтеракції в КОЖНІЙ аксіоматизованій теорії, яка припускає кондиціонали спостереження (умови, попереднє і наступне існування яких штучно підтримується пропозиціями спостереження) Розмова про кондиціонали спостереження ведеться за допомогою засобу, який зберігає фіксованими штучно підтримувані пропозиції спостереження. Наскільки мені відомо, не існує ніякого доказу навіть того, що «точна підгонка» Існує, не говорячи вже про тривіальний випадок, у якому кондиціонали спостереження можуть бути аксіоматизовані без виходу за межі словника мови спостережень.

6.Куайн відкинув інтерпретацію, яку я пропоную нижче (дискусія в Гейдельберзі в 1981 р.) він висловив думку про те, що наша ситуація «асиметрична»: він є «реалістом» стосовно до інших мов щодо мого заперечення.

7.Сам Куайн коротко спростовує це так: «Зрештою, що б ми не підтверджували, ми підтверджуємо це як заяву усередині нашої загальної теорії природи, як ми її розуміємо тепер; і назвати твердження істинним означає просто затвердити його наново».