

Д.В. Иванов

КРИТИКА МЕТАФИЗИКИ В КОНТЕКСТЕ ДИСКУССИЙ О РЕАЛИЗМЕ И АНТИРЕАЛИЗМЕ*

Иванов Дмитрий Валерьевич – доктор философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ivdmitry@mail.ru

В данной статье рассматриваются мотивы, лежащие в основании критики метафизики. В ней анализируется, каким образом полемика между представителями реализма и антиреализма способствует прояснению этих мотивов. Реализм является существенной характеристикой классической аристотелевской метафизики. Автор статьи утверждает, что критика данного типа метафизики была обусловлена изменениями, произошедшими в философии Нового времени. Открывая феноменальные аспекты нашего сознательного опыта, философы Нового времени рассматривали их как опосредующее звено между миром и сознанием. Подобный подход порождал скептицизм относительно познания внешней реальности. Попытка Канта преодолеть этот скептицизм привела к критике классической метафизики, которая задала парадигму последующих критических атак на метафизику в двадцатом веке. В основании такой установки лежит антиреалистский взгляд на онтологию, согласно которому онтологические вопросы являются осмысленными, только если мы рассматриваем их в контексте некоторой концептуальной схемы. В последние несколько десятилетий этот взгляд критиковался экстерналистами, такими как Х. Патнэм и Т. Бёрдж. Однако представители экстернализма не показали, как возможен концептуально нагруженный реализм. Для того чтобы ответить на этот вопрос, автор статьи анализирует взгляды Дж. Макдауэла на концептуальную природу перцептивного опыта. В статье демонстрируется, что подход Макдауэла может способствовать обоснованию реализма, однако для этого он должен быть дополнен теориями, подчеркивающими роль деятельностной вовлеченности живого организма в окружающий мир.

Ключевые слова: метафизика, реализм, антиреализм, философия сознания, восприятие, концептуализм

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта № 15-03-00211.

Согласно Аристотелю, предметом первой философии, или метафизики, является сущее как таковое. Этим данная дисциплина отличается от всех других дисциплин, рассматривающих сущее всегда в каком-либо аспекте. Аристотель так пишет об этом: «Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части, например, науки математические»¹. Занимаясь сущим как таковым, метафизика стремится выявить его принципы (начала) и высшие причины. Аристотель отмечает: «То, что мы ищем, – это начала и причины существующего, притом, конечно, поскольку оно существующее»².

Подобное представление о метафизике просуществовало до начала Нового времени, хотя надо отметить, что в средневековой философии присутствовал еще один смысл, в каком может пониматься метафизика. Эта дисциплина мыслилась как размышления о первой причине всего существующего, а именно Боге. Такая двусмысленность в понимании природы метафизики присутствовала уже в работах Аристотеля³. Она была исправлена в Новое время. Эта трансформация была зафиксирована в таксономии, разработанной немецким философом-рационалистом Христианом Вольфом. В ней дисциплина, изучающая сущее как таковое, стала обозначаться терминами «онтология» или «общая метафизика». Помимо общей метафизики была выделена также специальная метафизика, которая кроме космологии и рациональной психологии включала естественную теологию, нацеленную на постижение природы Бога, таким образом изучение первых причин стало принадлежать ответвлению специальной метафизики.

Существенным элементом аристотелевской метафизики являлся реализм. Предполагалось, что философ, занимаясь концептуальной деятельностью, а не эмпирическими исследованиями, может сказать нечто существенное о самом мире. Такой взгляд возможен, если мы полагаем, что между мыслью и реальностью не существует каких-либо опосредующих звеньев. Однако в Новое время подобное представление было пересмотрено, что в конечном итоге привело к систематической критике метафизики. Прежде всего изменения, произошедшие в философии Нового времени, касались переосмысления природы сознания.

Господствовавшая до семнадцатого века аристотелевская метафизика не включала в себя вопросы, связанные с проявлением природы психического. Согласно Аристотелю, данные вопросы должны рассматриваться нами как принадлежащие учению о природе, а не метафизике. При этом сфера психического, или, иначе, душа (псюхе), понималась им как форма тела – анимирующий принцип, в силу которого данное тело оказывается живым. В семнадцатом веке подобное представление было пересмотрено Р. Декартом.

¹ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 119.

² Там же. С. 181.

³ В настоящее время многие, отталкиваясь от подобной интерпретации и буквального толкования термина «метафизика», означающего нечто выходящее за пределы природы (фюсиса), по-прежнему понимают метафизику как исследование некоего трансцендентного начала. Важно напомнить, что сам Аристотель не обозначал эту дисциплину данным термином. Говоря о ней, он использовал термин «первая философия». Название «Метафизика» было закреплено за работами Аристотеля о первой философии много позднее. Оно было призвано отметить лишь, что эти работы идут за «Физикой», работами Аристотеля о природе.

Основной вклад Декарта в переосмысление природы психического заключался в том, что он разорвал связь между понятиями жизни и души. Согласно Декарту, тот факт, что организм является живым, объясняется исключительно механическими причинами, тем, как он функционирует в качестве физического объекта. Для понимания этого факта не обязательно привлекать понятие психического (души). Иначе говоря, способность делать организм живым, одушевлять его, не является характеристикой психических процессов. Анализируя их природу, Декарт открывает феноменальное измерение данных процессов. Демонстрируя, что сфера психического, рассмотренная с точки зрения такой важной ее функции, как восприятие окружающего мира, характеризуется существенным образом не способностью одушевлять объекты, а наличием феноменальных аспектов, он, по сути, закладывает основание для современного понимания феномена сознания.

Отождествление сознания со сферой феноменальных данностей было свойственно не только рационализму, но и эмпиризму. Последовательное отстаивание феноменализма приводит представителей эмпиризма к скептицизму относительно возможности научного знания. Трудно говорить о познании мира, если все, с чем мы имеем дело, это – совокупность ощущений, чувственных данных, ассоциированных друг с другом. Подобное представление о сознании и восприятии предполагает, что мы никогда не взаимодействуем с миром непосредственно. Связь субъекта и объекта опосредована феноменальными данностями. Очевидно, что такой взгляд на характер взаимодействия субъекта и мира уводит нас от реализма аристотелевской метафизики. Как известно, реакцией на традицию эмпиризма была философия И. Канта. Однако Кант, стремясь показать возможность необходимого знания, связанного с наличием трансцендентальных оснований нашей познавательной деятельности, не исправляет подобное положение дел. Напротив, кантовская философия является критикой классической метафизики. По сути, она задает определенную парадигму, в рамках которой ведется критика метафизики. Общая стратегия этой критики может быть представлена следующим образом. Будучи ограничены определенными концептуальными схемами, зависящими от наших когнитивных, языковых способностей или иных факторов, мы не способны сказать ничего существенного об объектах, как они существуют сами по себе. Обсуждение онтологии любых объектов будет всегда релятивизировано относительно тех концептуальных средств, которые позволяют нам обсуждать эти объекты. Подобный взгляд является антиреалистским.

Именно подобной аргументации придерживались критики метафизики в двадцатом веке. Например, Р. Карнап полагал, что вполне легитимно обсуждать онтологические вопросы, однако эти вопросы остаются осмысленными, пока они являются внутренними, т. е. задаются внутри определенного языкового каркаса. Если же мы пытаемся сформулировать их в абсолютном смысле, т. е. пытаемся выйти за пределы того языка, который делает возможным обсуждение данных вопросов, то статус таких внешних вопросов становится проблематичным. Для того чтобы избежать проблем, связанных с внешними вопросами, эти вопросы, как полагает Карнап, должны интерпретироваться скорее не как теоретические вопросы, на которые могут быть даны истинные или ложные ответы, а как практические вопросы о том, принимать ли нам определенную концептуальную схему или нет. Иначе говоря, метафизические вопросы должны рассматриваться не как вопросы о том, что реально существует, а как вопросы о прагматических основаниях, позволяющих нам выбрать определенный теоретический язык. Можно сказать, что

начиная с Карнапа в философии происходит то, что Рорти чуть позднее назовет лингвистическим поворотом, т. е. переориентация на решение ключевых философских вопросов посредством анализа языка или посредством концептуального анализа. Многие аналитические философы, начиная с Куайна и заканчивая Рорти, будут поддерживать идею лингвистической относительности онтологических вопросов. Позднее эта идея найдет сторонников и в философии науки, например, Т. Куна, П. Фейерабенда. Похожая идея онтологической относительности будет высказываться и континентальными философами, например М. Фуко, Ж. Деррида.

Однако в семидесятых годах прошлого века ситуация в философии начала изменяться. Реализм вновь возвращается на философскую сцену. Во многом это связано с разработкой экстерналистских аргументов в философии языка и философии сознания. Такие философы, как С. Крипке, Х. Патнэм, Т. Бёрдж, демонстрируют, что понимание языковых и ментальных репрезентаций не будет полным, если мы не допустим существования внешних объектов, на которые направлены эти репрезентации. Например, с помощью мысленного эксперимента «Двойник Земли» Патнэм доказывает ложность положений, что «знание значения имени связано с пребыванием в определенном психологическом состоянии» и что «из тождества интенционалов следует тождество экстенционалов»⁴. Также из этого мысленного эксперимента можно сделать выводы о том, что ментальные состояния существенным образом зависят не от того, какие образы, смыслы и другие психологические состояния наличествуют в моей голове, и даже не от физических и функциональных состояний моего мозга, а от внешних, случайных факторов, от той реальности, с которой я связан каузальным образом. Я и мой физический и функциональный двойник можем одновременно, испытывая головную боль, произнести: «У меня болит голова». При этом мы выразим разные мысли, несмотря на то, что я и мой двойник внутренне полностью тождественны друг другу (психологически, функционально и физически). Мы оба выскажем разные мысли, поскольку они будут о разных объектах, о разных головах в данном случае.

Позиция Патнэма обозначается как семантический экстернализм, поскольку она ориентирована прежде всего на объяснение природы значения (*meaning*) и референции. Отмечая тот факт, что данный подход применим не только в философии языка, но и в философии сознания, Дж. Лау и Д. Макс в статье «Экстернализм в отношении ментального содержания» обозначают эту позицию как экстернализм естественных видов (***natural kinds externalism***), противопоставляя его социальному экстернализму Бёрджа⁵. Указывая на зависимость понятий от социума, Бёрдж в отличие от Патнэма не рассматривает понятия, входящие в содержание наших мыслей и убеждений, как понятия естественных видов. Хотя Патнэм также отмечал роль социума в формировании понятий, лишь позицию Бёрджа мы можем охарактеризовать как социальный экстернализм в чистом виде, поскольку она объясняет природу содержания ментальных состояний как зависимую исключительно от социума⁶.

Экстернализм оказал существенное влияние на изменение философского климата. Благодаря экстерналистским идеям в философии вновь активно обсуждается статус реализма и антиреализма в онтологии. Однако, как

⁴ Putnam H. *Meaning and Reference* // *The Journal of Philosophy*. 1973. Vol. 70. No. 19. P. 700.

⁵ Lau J., Max D. *Externalism About Mental Content* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/content-externalism> (дата обращения: 11.10.2016).

⁶ Burge T. *Individualism and the Mental* // *Midwest Studies in Philosophy*. 1979. No. 4. P. 73–121.

кажется, одних экстерналистских аргументов недостаточно для того, чтобы способствовать возвращению реалистской метафизики. Это связано с тем, что, принимая основные экстерналистские идеи, мы можем по-прежнему полагать, что наше познание хотя и направлено на внешние объекты, каузально обуславливающие его, тем не менее существенным образом зависит от нашего концептуального аппарата, который ограничивает доступ к объектам самим по себе. Иначе говоря, экстернализм вполне может быть совмещен с умеренными антиреалистскими представлениями. Например, Патнэм обозначал свою позицию как внутренний реализм⁷, которую многие оценивали скорее как антиреалистскую, прагматистскую позицию, чем как позицию полноценного реализма. Как кажется, социальный экстернализм Бёрджа также может быть совмещен с такими антиреалистскими подходами, как, например, социальный конструкционизм.

Для того чтобы обосновать возможность полноценного реализма, требуется не просто показать зависимость ментальных репрезентаций от внешних, контингентных положений дел в мире, требуется прояснить природу концептуального познания. Именно эту задачу ставит перед собой Джон Макдауэл. В работе «Сознание и мир» он пытается обосновать возможность прямого реализма. Макдауэл относится к питтсбургской школе философии, представителями которой также считаются У. Селларс и Р. Брэндом. Питтсбургские философы в целом могут быть рассмотрены как аналитические философы. Однако их работы разительно выделяются на общем фоне работ аналитических философов. Например, некоторые обозначают философию Макдауэла и Брэндома как аналитическое гегельянство⁸. В своих рассуждениях эти философы опираются на идеи Г.В.Ф. Гегеля, что очень нехарактерно для аналитических философов, которые долгое время рассматривали гегелевские работы как образец нечеткого мышления.

Рассуждая о взаимоотношении сознания и мира, Макдауэл исходит из того, что мысль связана с нормативным контекстом. Он отмечает: «Отношение между сознанием и миром является нормативным, и это значит следующее: мышление, нацеленное на суждение или на фиксацию убеждения, является ответом миру – тому, как вещи существуют, – независимо от того, корректно ли оно или нет»⁹. Подчеркивая нормативный характер мышления, концептуальной деятельности в целом, Макдауэл указывает на то, что попытка рассмотреть взаимоотношение мышления и мира без учета этого характера является натуралистической ошибкой. Нормативный характер мышления означает, что оно принадлежит логическому пространству рациональных оснований¹⁰, а не логическому пространству природы. Понятие «пространство оснований» Макдауэл заимствует у Селларса, который писал: «Характеризуя некий эпизод или состояние как знание, мы не даем эмпирическое описание этого эпизода или состояния; мы помещаем его в логическое пространство оснований, обоснования и способности дать обоснование тому, что некто говорит»¹¹. В отличие от пространства оснований пространство природы не конституируется отношениями предписания или корректировки.

Мышление связано с миром посредством сознательного опыта. К какой сфере следует отнести опыт – к сфере оснований или сфере природы? Пытаясь ответить на этот вопрос, Макдауэл обращается к философии Канта,

⁷ Putnam, H. Reason, Truth, and History. Camb., 1981.

⁸ См.: Redding P. Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought. Camb., 2007.

⁹ McDowell J.H. Mind and World. Camb., 1994. P. xii.

¹⁰ Далее я буду использовать просто термин «основание» (reason).

¹¹ Цит. по: McDowell J.H. Op. cit. P. xv.

который отмечал: «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы»¹². Созерцания, или, в английском переводе, интуиции, «могут быть только чувственными, т. е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас»¹³. Чувственность, которую Кант также обозначает термином «восприимчивость», формирует тот сознательный опыт взаимодействия с миром, который снабжает содержанием мышление. Мышление, или рассудок, является, по Канту, способностью «самостоятельно производить представления». Эта способность обозначается им термином «спонтанность». Как пишет Макдауэл, «мысли без содержания – которые вовсе не были бы мыслями – были бы игрой понятий без всякой связи с интуициями, т. е. без воздействия опыта»¹⁴. Благодаря способности спонтанности мы можем рассматривать сферу оснований как сферу свободы. Однако свобода мышления, основанного на опыте, не может быть тотальной, она должна быть ограничена чем-то внешним по отношению к концептуальной сфере, внешней реальностью.

Каким образом мысль получает содержание от опыта? Пытаясь ответить на этот вопрос, мы сталкиваемся с дилеммой. Как кажется, перед нами два варианта решения этой проблемы: когерентизм или миф о данном. Термин «миф о данном» был введен Селларсом. Макдауэл его использует для обозначения идеи, что «пространство оснований, пространство обоснований или предписаний, значительно шире концептуальной сферы». «Предполагается, что расширение пространства оснований позволит инкорпорировать неконцептуальные воздействия, внешние по отношению к сфере мысли»¹⁵. Однако такое решение способно учесть лишь каузальное воздействие внешних концептуальной сфере сил, действующих вне контроля способности спонтанности. Этот подход позволяет нам лишь оправдывать наши решения ссылкой на воздействие внешних факторов, но не обосновывать их. Макдауэл так пишет об этом: «Если мы рассматриваем опыт в терминах воздействий на нашу чувственность, которые приходят извне пространства понятий, мы не должны думать, что мы можем апеллировать к опыту для обоснования наших суждений и убеждений»¹⁶. Если мы согласны с этим выводом, то следует признать, что пространство оснований не может быть расширено за пределы пространства понятий.

По мнению Макдауэла, к такому выводу также приходит Д. Дэвидсон, который полагает, что опыт не имеет никакого отношения к нашим суждениям и убеждениям как таковым, хотя он и оказывает каузальное воздействие на них. Позиция Дэвидсона является позицией когерентизма. Согласно ей обоснование наших суждений и убеждений лежит внутри концептуальной сферы. Однако такой взгляд не объясняет, каким образом мысль связана с реальностью. Как отмечает Макдауэл, Дэвидсон мог бы принять мир мысленного эксперимента, получившего название «мозги в бочке», в котором нам предлагается представить мозг, подключенный к компьютеру, стимулирующему ощущение окружающего мира у этого мозга. Согласно дэвидсоновскому взгляду, убеждения жителей виртуального мира следовало бы считать истинными, несмотря на то, что данный мир не существует и это всего лишь электронные стимулы. Недостатком когерентизма оказывается тот факт, что способность спонтанности оказывается ничем не ограничена.

¹² Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 71.

¹³ Там же. С. 70.

¹⁴ McDowell J.H. Op. cit. P. 4.

¹⁵ Ibid. P. 7.

¹⁶ Ibid. P. 14.

Это значит, что мы не можем понять природу ментальных репрезентации как состояний, представляющих мир. Эти размышления вновь отбрасывают нас к мифу о данном.

Макдауэл пишет: «Фундаментальный мотив мифа о данном заключается в мысли, что если спонтанность не является объектом ограничения извне, на чем настаивает дэвидсоновская когерентистская позиция, то мы не можем объяснить себе, как вообще проявление спонтанности способно репрезентировать мир. Мысли без интуиции пусты, однако этот тезис упускается при наделении интуиции способностью каузально воздействовать на мысли; мы можем включить эмпирическое содержание в нашу картину, только если мы можем признать, что мысли и интуиции рационально связаны»¹⁷. По сути, проблема взаимоотношения мысли и мира является попыткой избежать осцилляций от когерентизма к мифу о данном и обратно, когда мы либо делаем акцент на нормативном характере мысли, но упускаем ее связь с миром, либо учитываем ограничения, накладываемые на концептуальную сферу извне, но не можем объяснить нормативной контекст, присущий данной сфере.

По мнению Макдауэла, есть лишь один способ избавиться от этой осцилляции. Для этого мы должны признать, что опыт изначально является концептуальным. Опыт не является набором неконцептуальных данных, которые должны быть как-то обработаны концептуальными способностями. Скорее это набор состояний, уже обладающих концептуальным содержанием. Опыт представляет собой состояния, в которых нераздельно переплетены восприимчивость и спонтанность. «Опыт действительно является восприимчивостью в действии; таким образом он может удовлетворять потребность во внешнем контроле, налагаемом на нашу свободу в эмпирическом мышлении. Однако концептуальные способности, способности, которые принадлежат спонтанности, уже задействованы в опыте, а не просто в суждениях, основанных на нем»¹⁸. Такой взгляд действительно является выходом из того круга, в котором мы оказываемся, перемещаясь между когерентизмом и мифом о данном, но он сталкивается с другой проблемой. Подход, предлагаемый Макдауэлом, может быть проинтерпретирован как вариант идеализма, а не прямого реализма, который философ стремится обосновать. Основная задача, которая стоит перед ним, показать, что позиция, предлагаемая им, не является идеализмом.

Прежде всего Макдауэл пытается объяснить, как им понимается концептуальное содержание. Согласно Макдауэлу, содержанием нашего опыта, когда мы не обманываемся, является «то, что вещи такие-то и такие». Макдауэл рассматривает это как аспект мира, т. е. как факты, представляющие то, каковы вещи: «То, что вещи такие-то и такие, есть концептуальное содержание опыта, но... этот же самый момент, то, что вещи такие-то и такие, также является воспринимаемым фактом, аспектом воспринимаемого мира»¹⁹. Проясняя последний тезис, Макдауэл ссылается на Витгенштейна, который писал: «Говоря, *полагая*, что происходит то-то, мы с этим нашим полаганием не останавливаемся где-то перед фактом, но имеем в виду: *это – происходит – так*»²⁰. По мысли Макдауэла, это означает отсутствие онтологической пропасти между тем, о чем мы думаем, и тем, что существует. Интерпретируя Витгенштейна, Макдауэл пишет: «Поскольку мир есть все, что происходит

¹⁷ McDowell J.H. Op. cit. P. 18.

¹⁸ Ibid. P. 24.

¹⁹ Ibid. P. 26.

²⁰ Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 124.

(как он сам однажды написал), не существует пропасти между мышлением как таковым и миром». Как отмечает Дж. Спикс: «Если некто склоняется к подобному взгляду, согласно которому содержания мыслей, предложений и восприятия принадлежат к той же самой метафизической категории, что и факты, – возможно, комплексы, состоящие из индивидов и свойств, – то естественно отождествлять эти содержания с расселовскими пропозициями»²¹.

Однако данный подход отличается от традиционного понимания реализма, согласно которому реальность есть то, что не зависит от нашего опыта. Такое понимание позволяет упрекнуть Макдауэла в идеализме. Ответ Макдауэла заключается в проведении различия между процессом мышления и мыслимым. Он отождествляет с реальностью содержание концептуального опыта, но не процесс мышления. Ограничения накладываются извне именно на процесс мышления, когда восприимчивость сталкивается с мыслимым содержанием.

Понятый таким образом концептуальный опыт является, в терминологии Макдауэла, открытостью миру. Открытость миру связана с пассивностью нашего опыта. Однако, как рассуждает Макдауэл, указания на пассивность чувственного опыта недостаточно для обоснования того, что в опыте мы сталкиваемся с независимой реальностью. Мы должны также допустить, что концептуальные способности, присутствующие в опыте, интегрированы в сеть способностей активной корректировки нашего мышления о мире в свете опыта. Например, для того, чтобы быть способными выносить суждения о понятии какого-либо цвета, нам необходимо соотнести это понятие с понятиями об условиях, позволяющих говорить о наличии того или иного цвета, например, учитывающими видимую поверхность объекта, освещение и т. д. Эта активность мышления позволяет нам преодолеть ограниченность описаний, учитывающих только перспективу первого лица. Даже вынося суждения о внутренних эпизодах нашего опыта, скажем, боли, мы соотносим понятие боли с представлениями об общем характере этого состояния и тем, что значит, что кто-то способен испытывать боль²².

По мнению Макдауэла, учитывая только пассивный характер чувственности и игнорируя активный характер мышления, спонтанность, мы не можем рассматривать опыт как обладающий концептуальными способностями. Сама же концептуальная сфера в этом случае оказывается ограниченной опытом, и ее функция сводится к абстрагированию данных, которыми снабжает ее опыт. Именно такой взгляд позволяет рассуждать об особом внутреннем опыте, о внутренних феноменальных состояниях, доступных только из перспективы первого лица. Все это вновь возвращает нас к мифу о данном. Если же мы принимаем во внимание, что наш опыт не только является пассивным, но что задействованные в нем способности интегрированы с нашей концептуальной способностью активно корректировать свои представления, то мы приходим к тому, что концептуальная сфера не является ограниченной чем-то внешним. Как признает сам Макдауэл, эта мысль оказывается созвучной гегелевской философии²³.

Несмотря на все старания Макдауэла обосновать прямой реализм, его позиция, по мнению многих философов, остается уязвимой для критики. Как отмечает С.М. Дингли: «Макдауэл не продемонстрировал, каким образом мы оказываемся в положении, позволяющем нам знать, что “видение” чего-то

²¹ *Speaks J.* Is there a problem about nonconceptual content? // *Philosophical Review*. 2005. Vol. 114. No. 3. P. 376.

²² *McDowell J.H.* Op. cit. P. 29–30.

²³ *Ibid.* Op. cit. P. 44.

в качестве имеющего место, обозначаемое им как интуиция, нагруженная концептуальным содержанием, действительно является соответствующим реальности опытом “видения”, что был воспринят объект, внешний для мысли, а не просто нечто, принадлежащее субъективной сфере»²⁴. Указание Макдауэла на пассивность опыта, по мнению Дингли, вполне может быть совмещено с прожективистским подходом, согласно которому, хотя мы и ощущаем себя пассивными в опыте восприятия мира, тем не менее мир является нашим прожектом.

Макдауэл допускает, что опыт может вводить нас в заблуждение. По этому поводу Дингли замечает: «Признание того, что мы можем быть введены в заблуждение, приводит нас к скептицизму, то есть к мысли о том, что, даже когда мы не заблуждаемся, мы не можем в подлинном смысле воспринимать (experience) реальность, которая является внешней для нашего мышления. Если мы не можем различить опыт, вводящий в заблуждение и не вводящий, как мы можем знать, что воспринимаем внешний мир?»²⁵. По мнению Макдауэла, подобного рода замечания не подрывают в целом идею открытости миру. Тот факт, что некто может иногда ошибаться, не означает, что мы должны ставить под сомнение идею, что наше восприятие является соответствующим реальности.

Однако, по мнению критиков, Макдауэлу не удается проигнорировать различие между опытом, соответствующим действительности и не соответствующим. Например, Р. Гибсон замечает, что в случае иллюзии Мюллера-Лайера, когда две одинаковые линии кажутся разного размера, мы не можем считать, что опыт знакомит нас с аспектами самого воспринимаемого мира²⁶. Подобного мнения придерживаются и С. Глендиннинг с М. де Гэйнесфордом, которые полагают, что частичное признание Макдауэлом субъективного характера опыта сталкивает Макдауэла с дизъюнктивной теорией восприятия, предполагающей различие восприятия самого объекта и видимости объекта, различия, которое он пытается проигнорировать²⁷, и не позволяет избежать скептицизма.

По их мнению, недостатком позиции Макдауэла является его приверженность традиционному представлению о субъективности. В качестве альтернативы Глендиннинг и де Гэйнесфорд предлагают отталкиваться в рассуждениях об отношении сознания к миру не от личного субъективного опыта, а от практической деятельности людей. Будучи деятельностно включенными в окружающую среду, люди имеют непосредственный доступ к фактам. Как отмечает Дингли, их мысль созвучна хайдеггеровской идеи бытия-в-мире.

По мнению Дингли, философские идеи М. Хайдеггера способны дополнить подход Макдауэла. Они позволяют в определенной степени обойти скептические возражения, направленные против Макдауэла, поскольку опыт мыслится Хайдеггером не как некоторое опосредующее звено, отделяющее сознание от мира, а как способ открытия мира. Этот способ отношения к миру раскрывается в хайдеггеровском понятии бытия-в-мире, обозначающем нашу изначальную вовлеченность в мир повседневных отношений с вещами и другими людьми. Эти повседневные отношения с миром не являются

²⁴ *Dingli S.M.* On Thinking and the World: John McDowell's Mind and World. Aldershot, 2005. P. 160.

²⁵ *Ibid.* P. 165.

²⁶ *Gibson R.* McDowell on Quine, Davidson and Epistemology // Donald Davidson: Truth, Meaning and Knowledge. L.; N.Y., 1999. P. 133.

²⁷ *Glendinning S., de Gaynesford M.* John McDowell on Experience: Open to the Sceptic? // *Metaphilosophy*. 1998. Vol. 29. No. 1–2. P. 20–34.

результатом особой ментальной деятельности. Скорее они – результат повседневной практической деятельности, понимание которой не предполагает введения особого понятия опыта, обладающего репрезентационным содержанием. Например, Х. Дрейфус, еще один философ, полемизировавший с Макдауэлом, комментируя идеи Хайдеггера, писал: «...в большинстве случаев люди относятся к миру организованным, целенаправленным способом, который не предполагает постоянного сопровождения репрезентационными состояниями, специфицирующими то, на что направлено совершающееся действие»²⁸. Успешность нашего взаимоотношения с миром зависит не от репрезентационных состояний, а от наличия особого рода телесно-воплощенных навыков.

Интересно отметить, что в последние два десятилетия подобные идеи, высказывавшиеся и Хайдеггером, и М. Мерло-Понти, и другими мыслителями, оказали существенное влияние на развитие когнитивной науки. Например, такое набирающее популярность направление данной дисциплины, как энактивизм, подчеркивает ключевую роль, которую играют телесная организация живого существа и его деятельностная встроенность в окружающую среду в конституировании феномена восприятия. Перцептивный опыт не является пассивным, как его пытался представить Макдауэл и классические философы. По мнению А. Ноэ, представителя энактивизма, восприятие возможно только в действии²⁹. Оно является определенного рода сенсорно-моторным навыком непосредственного взаимодействия живого существа с объектами. Вместе с тем, солидаризируясь с Макдауэлом, Ноэ защищает мысль о том, что наш перцептивный опыт является концептуально нагруженным.

Справедлива ли попытка Дингли дополнить подход Макдауэла идеями Хайдеггера? Полагаю, что мы должны ответить утвердительно на этот вопрос. Как было отмечено выше, сам Макдауэл отмечал активный характер мышления, позволяющий нам адаптировать наши представления к данным опыта. Стремление Макдауэла рассматривать способности восприимчивости и спонтанности как единое целое также лежит в русле хайдеггерианской мысли о бытии-в-мире. Недостаток макдауэловского подхода, приводящий к скептическим возражениям, заключался в том, что исходным пунктом рассуждения философа были представления о пассивном перцептивном опыте, являющемся опосредующем звеном в отношении сознания и мира. Вводя представление о зависящей от сенсорно-моторных навыков деятельностной встроенности живого существа в окружающий мир, мы избегаем классических идей о перцептивном опыте и сохраняем идею открытости миру, о которой писал Макдауэл. Также подобный ход рассуждения не противоречит идее о концептуальной нагруженности нашего опыта, отстаиваемой им.

Позволяет ли все это обосновать возможность прямого реализма? На этот вопрос следует ответить отрицательно. Можно согласиться с тем, что такой подход поддерживает определенную реалистскую позицию – реализм здравого смысла. Однако данная позиция выпадает из классической дискуссии реализма и антиреализма. Как пишет Дингли, «вопрос, касающийся реализма и антиреализма, оказывается бессмысленным для Хайдеггера, поскольку идея *Dasein*, понятого как бытие-в-мире, ведет к пониманию того, что не существует разрыва между сознанием и миром, который должен быть ликвидирован»³⁰. Такую позицию следовало бы охарактеризовать как квие-

²⁸ Цит. по: *Dingli S.M.* Op. cit. P. 179.

²⁹ *Noe A.* Action in Perception. Camb., 2004.

³⁰ *Dingli S.M.* Op. cit. P. 178.

тизм – взгляд, согласно которому дискуссия по существу между реализмом и антиреализмом оказывается невозможной. Часто термином «квиеитизм» обозначают философию Витгенштейна. Нужно отметить, что Макдауэл, находящийся под сильным влиянием Витгенштейна, также принимает в целом квиеитистский подход к философским вопросам. Хотя квиеитистская позиция позволяет нам выйти за рамки спора реализма и антиреализма, она тем не менее, как кажется, не запрещает в целом метафизические размышления. Представление Макдауэла о том, что сфера понятий не является ограниченной опытом, т. е. что спонтанность и восприимчивость представляют определенного рода единство, вполне позволяет нам говорить о возможности определенного рода реалистской метафизики, понятой как прояснение концептуальной структуры нашего опыта и, соответственно, мира, в который мы деятельностным образом вовлечены.

Список литературы

Аристотель. Метафизика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.

Витгенштейн Л. Философские исследования / Пер. с нем. М.С. Козлова, Ю.А. Асеева // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 75–319.

Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. М.: Мысль, 1994. 591 с.

Burge T. Individualism and the Mental // *Midwest Studies in Philosophy*. 1979. No. 4. P. 73–121.

Dingli S.M. On Thinking and the World: John McDowell's Mind and World. Aldershot: Ashgate, 2005. 218 p.

Gibson R. McDowell on Quine, Davidson and Epistemology // *Donald Davidson: Truth, Meaning and Knowledge* / Ed. by U.M. Zeglen. L.; N.Y.: Routledge, 1999. P. 123–134.

Glendinning S., de Gaynesford M. John McDowell on Experience: Open to the Sceptic? // *Metaphilosophy*. 1998. Vol. 29. No. 1–2. P. 20–34.

Lau J., Max D. Externalism About Mental Content // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by E.N. Zalta (Winter 2016 Edition). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/content-externalism> (дата обращения: 11.10.2016).

McDowell J.H. Mind and World. Camb. (MA): Harvard University Press, 1994. 191 p.

Noe A. Action in Perception. Camb. (MA): MIT Press, 2004. 296 p.

Putnam H. Meaning and Reference // *The Journal of Philosophy*. 1973. Vol. 70. No. 19. P. 699–711.

Putnam H. Reason, Truth, and History. Camb.: Cambridge University Press, 1981. 222 p.

Redding P. Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought. Camb.: Cambridge University Press, 2007. 264 p.

Speaks J. Is there a problem about nonconceptual content? // *Philosophical Review*. 2005. Vol. 114. No. 3. P. 359–398.

Critique of metaphysics in the context of the debates between realism and anti-realism

Dmitry Ivanov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ivdmitry@mail.ru

The present paper attempts to **examine the main motives behind the critique of metaphysics**. It considers how debates between realism and anti-realism can help clarify these motives. **Realism is the essential feature of classical Aristotelian metaphysics**. The author argues that the criticism directed against this type of metaphysics was determined by changes which occurred in early modern philosophy. While discovering the phenomenal aspects of experience, early modern philosophers treated them as an **intermediary between world and mind**. This approach resulted in skepticism about the possibility of **genuine knowledge of reality**. The upshot of Kant's attempt to overcome this skepticism was the critique of classical metaphysics, which was to become a paradigm for subsequent critical attacks on metaphysics in the twentieth century. At the base of this approach lies the **anti-realist view of ontology, according to which any ontological questions about reality can only be meaningful when considered within a certain conceptual scheme**. In the last few decades of the twentieth century, this view was criticized by externalists who, however, failed to show how concept-bound realism was possible. One of the goals of this paper is to explain how conceptualism about perceptual experience as championed by John McDowell can help argue for the possibility of a realist metaphysics. For this purpose, McDowell's approach should be supplemented with **theories stressing the active involvement of living creatures in their environment**.

Keywords: metaphysics, realism, anti-realism, philosophy of mind, perception, conceptualism

References

- Aristotle. "Metafizika" [Metaphysics], in: Aristotle, *Sochinenija* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 63–367. (In Russian)
- Burge, T. "Individualism and the Mental", *Midwest Studies in Philosophy*, 1979, No. 4, pp. 73–121.
- Dingli, S.M. *On Thinking and the World: John McDowell's Mind and World*. Aldershot: Ashgate, 2005. 218 pp.
- Gibson, R. "McDowell on Quine, Davidson and Epistemology", *Donald Davidson: Truth, Meaning and Knowledge*, ed. by U.M. Zeglen. London; New York: Routledge, 1999. pp. 123–134.
- Glendinning, S. & de Gaynesford, M. "John McDowell on Experience: Open to the Sceptic?", *Metaphilosophy*, 1998, Vol. 29, No. 1–2, pp. 20–34.
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], trans. by N. Losskiy. Moscow: Mysl' Publ., 1994. 591 pp. (In Russian)
- Lau, J. & Max, D. "Externalism About Mental Content", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta (Winter 2016 Edition). [<http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/content-externalism>, accessed on 11.10.2016].
- McDowell, J.H. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. 191 pp.
- Noe, A. *Action in Perception*. Cambridge, MA: MIT Press, 2004. 296 pp.
- Putnam, H. *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 222 pp.
- Putnam, H. "Meaning and Reference", *The Journal of Philosophy*, 1973, Vol. 70, No. 19, pp. 699–711.

Redding, P. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 264 pp.

Speaks, J. "Is there a problem about nonconceptual content?", *Philosophical Review*, 2005, Vol. 114, No. 3, pp. 359–398.

Wittgenstein, L. "Filosofskie issledovanija" [Philosophical Investigations], trans. by M. Kozlova & Ju. Aseev, in: L. Wittgenstein, *Filosofskie raboty* [Philosophical Papers], Vol. 1. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 75–319. (In Russian)