

**Г.С. Рогонян**

## **ПРОСТЫМИ СЛОВАМИ: МАКДАУЭЛЛ ЧИТАЕТ ВИТГЕНШТЕЙНА\***

**Рогонян Гарри́с Серге́евич** – кандидат философских наук, доцент. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 190008, г. Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, д. 16; e-mail: grogonyan@hse.ru

В статье рассматриваются аргументы Джона Макдауэлла в пользу квиетизма как основной методологической установки Людвиг Витгенштейна. Макдауэлл считает, что мы не можем игнорировать квиетизм Витгенштейна без ущерба для понимания его идей относительно языкового значения и следования правилу. Главным препятствием для понимания роли квиетизма в философии Витгенштейна выступает ставшее уже привычным противопоставление разума и природы. Поэтому в статье рассмотрены аргументы в пользу того, что Макдауэлл называет натурализованным платонизмом Витгенштейна, который нацелен на преодоление этого противопоставления. Суть натурализованного платонизма Макдауэлл раскрывает с помощью понятия «вторая природа», характеризующего концептуальные способности человека. В статье также предложено понимание витгенштейновского квиетизма не только как теоретической, но и как практической установки по отношению к восприятию мира в целом.

**Ключевые слова:** Людвиг Витгенштейн, Джон Макдауэлл, квиетизм, платонизм, натурализм, следование правилу, вторая природа

**Для цитирования:** Рогонян Г.С. Простыми словами: Макдауэлл читает Витгенштейна // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 4. С. 126–143.

Философия Людвиг Витгенштейна довольно часто дает богатый материал для демонстрации различных подходов к философским проблемам. Рекомендовать свой рецепт прочтения Витгенштейна – удобный повод указать на преимущества определенной точки зрения, напрямую с его философией, может быть, и не связанной. При этом сам Витгенштейн в каком-то смысле превратился в одну из философских проблем – «проблему Витгенштейна», – которая заключается в том, как правильно понимать все им написанное. Как

---

\* Публикация подготовлена в ходе проведения исследования (№ 20-01-030) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики” (НИУ ВШЭ)» в 2020–2021 гг.

если бы прояснение того, что Витгенштейн на самом деле имел в виду в том или ином случае, одновременно означало бы и решение одной из философских проблем. Поэтому о Витгенштейне можно сказать, если воспользоваться словами Уилфрида Селларса, что его философия выступает сегодня в качестве *lingua franca*, или средства общения, между философами и различными точками зрения<sup>1</sup>.

Одним из наиболее часто обсуждаемых аспектов «проблемы Витгенштейна» является его отношение к философии в целом: в чем заключается ее цель, должен ли у нее быть свой метод исследования, что именно она исследует и т.д. Позицию Витгенштейна в этом вопросе часто называют квиетизмом, понимая последний как отказ признавать существование подлинных философских проблем и, соответственно, необходимость выдвигать содержательные теории для их решения<sup>2</sup>. Такой квиетизм, официально заявленный Витгенштейном в качестве методологической установки, обычно списывают на его эксцентричность. Считается, что если квиетизм означает отказ от выдвигания философских тезисов и теорий, то отсюда следует и отказ от философии как таковой. Поэтому неудивительно, что немногие готовы следовать за Витгенштейном по этому пути. Нам якобы не стоит понимать его здесь буквально или надо просто вынести его квиетизм за скобки, поскольку это никак не повредит пониманию его идей. Некоторые философы (например, Криспин Райт и Роберт Брэндом) полагают, что нам следует ориентироваться только на поставленные Витгенштейном проблемы относительно языкового значения и понимания<sup>3</sup>. Поставив подлинно философский вопрос «как возможно значение?», Витгенштейн показал, как можно на него ответить, и даже очертил общие контуры философской концепции значения. По крайней мере, его размышления о социальной природе значения и правил указывают, в каком направлении необходимо разрабатывать содержательную философскую теорию. Тогда как его скорее негативный взгляд на философию просто несовместим с необходимостью решать эту проблему. Более того, такой взгляд прямо противоречит тому положительному философскому вкладу Витгенштейна, который часто ассоциируют с понятиями языковых игр или форм жизни. Поэтому закончить начатое выпало на долю его последователей.

Джон Макдауэлл тем не менее считает, что игнорирование квиетизма существенно искажает понимание идей Витгенштейна не только относительно философии в целом, но и в том, что касается языкового значения, следования правилу и многого другого. Более того, если мы оценим должным образом роль квиетизма в философии Витгенштейна, то многие приписываемые ему концепции просто «рухнут под собственным весом»<sup>4</sup>. Поэтому интересно было бы рассмотреть аргументы Макдауэлла в пользу того,

<sup>1</sup> Sellars W. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. L., 1968. P. 1.

<sup>2</sup> В целом можно считать, что квиетизм характеризует все этапы развития философских взглядов Витгенштейна. Однако в данной статье акцент будет сделан только на его «Философских исследованиях». Все цитаты далее приводятся по изданию: *Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы*. Ч. I. М., 1994. С. 75–320.

<sup>3</sup> См.: *Brandom R. Making It Explicit*. Cambridge (MA), 1994. P. xii–xiii, 29–30; *Wright C. Rails to Infinity: Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Cambridge (MA), 2001. P. 168–169, 438–439.

<sup>4</sup> *McDowell J. Mind and World*. Cambridge (MA), 1996. P. 175.

что условно можно назвать квиетистским методом Витгенштейна. К тому же рассмотрение витгенштейновского квиетизма может пролить свет и на методологическую установку самого Макдауэлла.

## I

Статью о витгенштейновском квиетизме Макдауэлл начинает с афоризма из «Философских исследований»: «Труд философа – это осуществляемый с особой целью подбор припоминаний» (ФИ, § 127)<sup>5</sup>. Напомнить в данном случае – значит сообщить о том, что все и так знают, но о чем могли тем не менее забыть. Действительно, обычно считается, что вынести философское суждение или сформулировать тезис – значит сообщить о чем-то новом для слушателей, т.е. о том, что еще только требуется обосновать с помощью аргументов. Тем не менее Витгенштейн в отношении способности философии выдвигать тезисы недвусмысленно заявляет: «Пожелай кто-нибудь сформулировать в философии *тезисы*, пожалуй, они никогда не смогли бы вызывать дискуссию, потому что все согласились бы с ними» (ФИ, § 128). Философские тезисы могут быть только об очевидном для всех: «Философия просто все предъявляет нам, ничего не объясняя и не делая выводов. Так как все открыто взору, то нечего и объяснять. Ведь нас интересует не то, что скрыто. “Философией” можно было бы назвать и то, что возможно до всех новых открытий и изобретений» (ФИ, § 126). Цель философии как подбора припоминаний в контексте той или иной философской проблемы является скорее терапевтической – избавиться от определенной интеллектуальной патологии, заставляющей нас принимать эту проблему всерьез.

При этом «подбор припоминаний» часто рассматривают как напоминание о реальном употреблении слов в повседневной жизни: «Мы возвращаем слова от метафизического к их повседневному употреблению» (ФИ, § 116). Такой подбор припоминаний предполагает только описание языковых игр, а не их объяснение: «Философия никоим образом не смеет посягать на действительное употребление языка, в конечном счете она может только описывать его. Ведь дать ему вместе с тем и какое-то обоснование она не может. Она оставляет все так, как оно есть» (ФИ, § 124) (см. также ФИ, § 109). В другом месте Витгенштейн замечает: «Мы не собираемся каким-то неслышанным образом очищать или дополнять систему правил употребления наших слов. Ибо ясность, к которой мы стремимся, – это, право же, *исчерпывающая* ясность. А это просто-напросто означает, что философские проблемы должны *совершенно исчезнуть*». И далее в том же параграфе Витгенштейн формулирует то, что можно считать выражением сути его квиетизма: «Подлинное открытие заключается в том, что, когда захочешь, обретаешь способность перестать философствовать, – в том, что философия умиротворяется, так что ее больше не лихорадят вопросы, ставящие под сомнение ее самое» (ФИ, § 133).

Однако здесь необходимо соблюдать определенную осторожность, замечает Макдауэлл, поскольку нередко терапевтический подход Витгенштейна

<sup>5</sup> McDowell J. Wittgensteinian «Quietism» // Common Knowledge. 2009. Vol. 15. No. 3. P. 365–372. Позиция Макдауэлла по этому вопросу практически не менялась, начиная с самых ранних его статей, в которых он обращается к философии Витгенштейна.

к философским проблемам рассматривают как разрушительный. Поводом к такому пониманию, считает Макдауэлл, могут служить следующие слова Витгенштейна: «В чем же значимость нашего исследования, ведь оно, по видимому, лишь разрушает все интересное, т.е. все великое и важное. (Как если бы оно разрушало все строения, оставляя лишь обломки, камни и мусор.) Но разрушаются лишь воздушные замки, и расчищается почва языка, на которой они стоят» (ФИ, § 118). Получается, продолжает Макдауэлл, что философия либо строит воздушные замки, либо разрушает их. Или, если угодно, у нас есть два вида философии: одна строит воздушные замки, другая разрушает их, поскольку в том, что традиционно считали философией, нет ничего интересного и заслуживающего внимания. Однако Макдауэлл считает, что Витгенштейн в данном случае говорит не о философии в целом, а только об *определенной* философской деятельности: «Эта идея кажется мне сомнительной в отношении большей части того, что мы называем “философией”. Возьмем, например, размышления о требованиях справедливости или о должной форме политического сообщества. У меня нет причин полагать, что Витгенштейн настаивал бы на том, что все, что происходит в политической философии, если придерживаться этого примера, подпадает под этот принцип “или/или”»<sup>6</sup>.

В работе «Сознание и мир» Макдауэлл отмечает, что витгенштейновский квиетизм означает вовсе не постфилософскую культуру в духе Ричарда Рорти<sup>7</sup>. По его мнению, Витгенштейн никогда всерьез не рассматривал «возможность такого положения дел, в котором обычной философии уже нет места. Интеллектуальные корни тех тревог, которые заботят обычную философию, слишком глубоки для этого (ср. ФИ, § 111). Драматически это проявляется во множестве голосов в поздних работах Витгенштейна, в их диалогическом характере. Голоса, которые надо успокоить, призвать к трезвости, – это не чужие голоса. Они выражают те импульсы [...] которые он находит в самом себе. [...] Он не представляет себе будущее, в котором он полностью излечился от философского импульса. Этот импульс находит умиротворение только от случая к случаю и только на время»<sup>8</sup>. Именно в этом смысле, считает Макдауэлл, следует понимать слова Витгенштейна о том, что «когда захочешь, обретаешь способность перестать философствовать». Ведь, даже обнаружив источник наших философских тревог, мы не избавимся от возвращения этого философского импульса, поскольку наше мышление все еще находится под сильным влиянием современного натурализма<sup>9</sup>.

С другой стороны, витгенштейновский квиетизм не предполагает и теоретическое безделье. Речь не об отказе от содержательного философствования в отношении того, что все признают подлинными проблемами. Скорее, это постановка диагноза, в результате которого мы избавляемся от ложного ощущения, будто столкнулись с настоящими философскими проблемами. Прежде чем отвечать на вопрос «как возможно то-то и то-то?» или «каковы условия возможности того-то?», мы должны спросить, почему вообще у кого-то возникают подобного рода сложности. И часто лучшим ответом здесь,

<sup>6</sup> McDowell J. Wittgensteinian «Quietism». P. 367.

<sup>7</sup> О сравнении взглядов Макдауэлла и Рорти на квиетизм см.: Иванов Д.В. Квиетизм Витгенштейна, Макдауэлла и Рорти // Вопросы философии. 2020. № 10. С. 181–191.

<sup>8</sup> McDowell J. Mind and World. P. 177.

<sup>9</sup> Ibid. P. 177–178.

считает Макдауэлл, будет просто указание на то, что сами эти вопросы являются симптомом того, что мы забыли что-то вполне очевидное. Следовательно, способность не принимать такие вопросы всерьез и не обременять себя ими – это уже определенное философское достижение. Иными словами, квиетизм – это не призыв к праздности и безделью, не перекладывание на других поиска ответов на эти вопросы. Наоборот, он «побуждает нас не заниматься определенными задачами, но именно потому, что мы должны продемонстрировать то, что они не являются необходимыми. А это действительно требует усилий»<sup>10</sup>. Нет никаких гарантий, говорит Макдауэлл, что мы легко обнаружим, что именно было забыто из вполне очевидного, когда мы озаботились философскими проблемами. И нет никаких гарантий, что такая терапия достигнет своей цели, позволив нам отказаться от попыток ответить на эти вопросы. Поэтому квиетистская терапия «требует точного и сочувственного понимания тех соблазнов, которые она стремится продемонстрировать»<sup>11</sup>, или, если угодно, «конструктивной философии» в другом смысле<sup>12</sup>.

## II

Но как все это связано с витгенштейновским пониманием значения, правил и многого другого? Чтобы понять, почему Макдауэлл придает такое значение квиетизму, считая его основополагающей методологической установкой Витгенштейна, можно обратиться к словам другого философа, который рассматривал философию позднего Витгенштейна в похожем ключе. В одной из ранних своих статей Макдауэлл цитирует слова Стэнли Кэвелла в качестве иллюстрации своего отношения к философии Витгенштейна:

Мы учим слова и обучаем других этим словам в определенных контекстах. Затем от нас ожидают, – как и мы ожидаем того же от других, – что мы сможем проецировать эти слова в другие контексты. Ничто не гарантирует нам того, что эти проекции состоятся (в частности, ни схватывание универсалий, ни осознание свода правил), как и ничто не гарантирует нам того, что мы будем осуществлять или понимать одни и те же проекции. Все, что

<sup>10</sup> *McDowell J. Mind, Value, and Reality. Cambridge (MA), 1998. P. 371.* Пол Реддинг считает, что уже начиная с «Логико-философского трактата» квиетизм Витгенштейна заключался в работе на два фронта. С одной стороны, подобно Канту, Витгенштейн отрицал возможность сказать что-то осмысленное о мире как едином целом. Ощущение мира как целого – это то, что относится к мистическому и невыразимому. Осмысленно говорить можно только об определенных аспектах мира, как это делают, например, естественные науки. Но, с другой стороны, это не значит, что, как полагали логические позитивисты, мы должны быть привержены натурализму в философии, поскольку предложения естественных наук не имеют ничего общего с философией (см. § 6.53): «Вопреки раннему Расселу, [Витгенштейн] отрицал “докритическую” идею о том, что мы можем познавать содержательные истины относительно мира, не опираясь на чувственный опыт, т.е. идею выведения содержательного онтологического знания из логики. Однако, предвосхищая позитивистов, он отрицал и то, что это “критическое” движение оставляет нас только с натуралистической философией. Таким образом, его “квиетизм”, который получает свое продолжение у Макдауэлла, можно рассматривать как стратегию сохранять оппозицию на эти два фронта» (*Redding P. Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought. Cambridge, 2007. P. 236.*)

<sup>11</sup> *McDowell J. Mind, Value, and Reality. P. 372.*

<sup>12</sup> *McDowell J. Mind and World. P. xxiii–xxiv.*

мы делаем, зависит лишь от того, что мы разделяем с другими наши интересы, эмоции, реакции, чувство юмора, чувство значимости и удовлетворения, а также наше понимание того, что является оскорблением, сходством, упреком, прощением, или когда мы имеем дело с утверждением, просьбой или объяснением – короче, от всего того круговорота организма, который Витгенштейн называет «формами жизни». Человеческая речь и деятельность, здравомыслие и общность основаны именно на этом – ни больше ни меньше. Увидеть это настолько же просто, насколько и трудно, и настолько же трудно, насколько и (а также потому что) страшно<sup>13</sup>.

Комментируя этот отрывок, Макдауэлл отмечает: «Страх, о котором говорит Кэвелл в конце этого замечательного пассажа это своего рода головокружение от мысли о том, что нет ничего, что удерживало бы нас, так сказать, в одной колее, кроме общих для нас форм жизни»<sup>14</sup>. Например, нам может казаться, что общего участия в таком «круговороте организма» недостаточно для того, чтобы, употребляя какое-то слово или продолжая числовой ряд согласно определенному правилу, мы все делали одно и то же (или просто то же самое, что и раньше). Нам может казаться, что единственное, на что мы можем рассчитывать в этом случае – это только случайная согласованность различных субъективностей, – согласованность, не основанная ни на чем объективном. Именно в этот момент и именно по этой причине, дабы избавиться от этого головокружения, мы можем апеллировать к универсалиям или своду правил в качестве надежного и объективного основания, благодаря которому мы все движемся как бы в одной колее (будь то в математике или в повседневном словоупотреблении). Представление о правилах как об уходящих в бесконечность рельсах должно якобы вернуть нам уверенность и твердую почву под ногами<sup>15</sup>. В этом случае понимание и следование правилу предстает как результат работы некоего психологического механизма, действия которого независимы от нашей вовлеченности в описанный Кэвеллом «круговорот организма».

Эффективная работа такого психологического механизма обусловлена тем, что наши «ментальные колеса» соприкасаются с рельсами, которые существуют объективно и не зависят от общих форм жизни, как бы выходя за их пределы<sup>16</sup>. Независимо от того, как мы понимаем объективность этих правил и неумолимость действий этого психологического механизма, мы уже рассматриваем их как трансцендентные по отношению к «круговороту организма». Нам необходимо занять отстраненную точку зрения, чтобы вообще задаваться вопросом о том, не является ли наше понимание того, что мы делаем, иллюзорным<sup>17</sup>. Иными словами, «это идея о том, что отношение наших арифметических размышлений и языка к той реальности, которую они описывают, можно рассматривать не только исходя из самой математической практики, но и, так сказать, со стороны (from sideways on), – с точки зрения, независимой от любых человеческих действий и реакций, которые помещают эти практики в наш “круговорот организма”»<sup>18</sup>. Макдауэлл

<sup>13</sup> Cavell S. The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy // Cavell S. Must We Mean What We Say? A Book of Essays. Cambridge, 1976. P. 52.

<sup>14</sup> McDowell J. Mind, Value, and Reality. P. 61.

<sup>15</sup> Ibid. P. 61.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid. P. 63.

<sup>18</sup> Ibid. P. 207–208.

называет такое представление об отстраненной точке зрения платонизмом, поскольку именно с этой внешней точки зрения, которая независима от того, что происходит, например, в математической практике, следование правилу видится как работа некоего механизма<sup>19</sup>. Однако такое представление – это не более чем утешительный миф, который не способен избавить нас от упомянутого головокружения, предлагая лишь иллюзию безопасности:

Понятно, почему платоновское представление может обещать нам успокоение, когда мы страдаем от этого головокружения, опасаясь, что витгенштейновский взгляд приведет к тому, что независимая истина арифметики растворится в наборе простых случайностей из естественной истории человека [...] Если мы привязаны к представлению о правилах как о рельсах, то мы склонны думать, что отвергнуть это представление – значит допустить, что, например, в математике все позволено<sup>20</sup>.

Очевидно, что дилемма «платонизм или релятивизм» вводит в заблуждение. Поэтому многие философы предлагают третью альтернативу – в духе того, что Макдауэлл называет «социальным прагматизмом», когда основания для объективности ищутся уже по эту сторону «круговорота организма». Однако задача этой альтернативы – все тот же теоретизирующий поиск твердой почвы под ногами и избавление от головокружения. Речь здесь по-прежнему идет о внешней точке зрения, которая заставляет философов выдвигать все новые содержательные теории, *объясняющие* нашу лингвистическую или математическую практику. Поэтому все, что Макдауэлл говорит о платонизме, можно отнести и к теориям социального прагматизма. При этом сторонники этих теорий рассматривают любой отказ присоединиться к ним как возвращение к платонизму. Тем самым они создают новую ложную дилемму, когда основания для объективности надо искать либо в трансцендентных правилах, либо в имманентных социальных практиках.

Однако отказ релятивизировать математическую истину и сводить ее к естественной истории человека еще не означает, что мы в этом случае обязательно должны занимать внешнюю точку зрения, характерную для платонизма. Мы говорим, что возведение 13 в квадрат равняется 169 не потому, что большинство людей считает этот результат убедительным, – скорее наоборот, большинство людей считает этот результат убедительным, потому что 13 в квадрате и *есть* 169. Именно философское головокружение заставляет нас ошибочно полагать, что подобные заявления – это проявление платонизма, т.е. что мы при этом исходим не из нашей обычной математической практики, а из воображаемой независимой перспективы. Поэтому, заключает Макдауэлл, мы должны правильно определить ту перспективу, исходя из которой отказываемся релятивизировать математическую истину<sup>21</sup>.

Вот здесь-то на сцене и появляется квиетизм Макдауэлла, который состоит в том, что мысль о нашей вовлеченности в «круговорот организма» на самом деле не должна вызывать у нас головокружения. Наоборот, для того чтобы избавиться от этого головокружения, мы должны «отказаться

<sup>19</sup> При этом он специально оговаривает, что имеет в виду не философию Платона, а, скорее, то, что называют платонизмом в философии математики. Платонизм здесь – это еще и то расхожее представление, которое с исторической точки зрения имеет лишь отдаленное отношение к Платону. См.: *McDowell J. Mind and World*. P. 77 n. 7, 110.

<sup>20</sup> *McDowell J. Mind, Value, and Reality*. P. 208.

<sup>21</sup> *Ibid.* P. 208.

от идеи о том, что философское размышление о рассматриваемых здесь практиках должно занимать некую внешнюю точку зрения, как бы по ту сторону нашей погруженности в известные нам формы жизни»<sup>22</sup>. Иными словами, избавление от этого головокружения заключается в осознании того, что отсутствие трансцендентного или имманентного основания для наших практик на самом деле не имеет никакого значения и не ставит эти практики под угрозу<sup>23</sup>. И тогда квиетизм как отказ искать эти основания – это просто отказ от бессмысленной работы. Макдауэлл пишет:

Раз уж мы почувствовали головокружение, то представление о правилах как о рельсах дарует нам только иллюзорный комфорт. Все, что нам нужно – это не утешение – мысль о том, что у нас все-таки есть под ногами твердая почва, – а прежде всего перестать чувствовать это головокружение. Итак, если мы просто, самым обычным образом погружены в наши практики, то мы не задаемся вопросом, как отношение этих практик к миру могло бы выглядеть извне, и мы не чувствуем потребность в прочном основании, которое можно было бы обнаружить с этой внешней точки зрения. Поэтому мы были бы защищены от этого головокружения, если бы перестали полагать, что отношение некоторой части нашего мышления и языка к реальности надо рассматривать с точки зрения, которая была бы независима от той точки зрения, что укоренена в нашей человеческой жизни и делает наши мысли тем, чем они для нас являются<sup>24</sup>.

Очевидно, что все то же самое можно сказать и об имманентных основаниях, к которым апеллируют сторонники социального прагматизма. В примечании к данному пассажиру Макдауэлл добавляет: «Это непростой рецепт. Возможно, понимание того, как перестать поддаваться соблазну представлять себе внешнюю точку зрения, стало бы тем открытием, которое позволило бы нам переставать философствовать, когда мы этого захотим (ср. ФИ, § 133)»<sup>25</sup>. Но как совершить это открытие, позволяющее нам не испытывать философское головокружение?

### III

Возможно, мы лучше поймем предложенный Макдауэллом рецепт, если описанное им головокружение будем рассматривать как эпистемологическую тревогу, а отстраненный внешний взгляд – не как способ избавиться от этой тревоги, а, наоборот, как ее источник. Макдауэлл следующим образом описывает этот источник тревог современной философии. Свою главную задачу философы, как правило, видят в преодолении различного рода дуализмов. Однако, даже когда они считают эти дуализмы лишь пережитками прошлого или метафизическими предрассудками, поставив им в принципе правильный диагноз, обычно они лечат только симптомы, а не саму болезнь. Пропasti, которые им надо преодолевать, например, между субъектом и объектом, мышлением и миром, фактом и ценностью, свободой и детерминизмом, наблюдаемым поведением и чужим сознанием, звуками и смыслом, – это только симптомы, производные от основного дуализма:

<sup>22</sup> McDowell J. *Mind, Value, and Reality*. P. 63.

<sup>23</sup> Ibid. P. 207.

<sup>24</sup> Ibid. P. 211.

<sup>25</sup> Ibid.



между разумом и природой. Но, даже обнаружив этот общий источник всех философских дуализмов, философы все равно действуют характерным для них способом – они пытаются *преодолеть* эту пропасть между разумом и природой, принимая ее за чистую монету. Отсюда и их потребность в конструктивной философии, которая призвана выполнить эту задачу.

Преодолевать эту пропасть можно с любой стороны. Однако при этом не вызывает сомнения то, чем та или иная сторона является в рамках данного дуализма. Иными словами, у нас уже есть готовая *концепция* того, какими ресурсами мы располагаем на той или другой стороне этой пропасти. Например, мы уже в целом согласны с тем, что такое природа, общество, опыт, содержание сознания и т.д. Именно из этого готового материала и будет выстраиваться аналог противоположной стороны, – иными словами, ей будет дано *объяснение*. Поэтому преодоление дуализма может считаться успешным только в той мере, в какой нам удастся приблизиться к построению точной модели противоположной стороны. (Например, феноменалистская редукция в философии сознания ничем не отличается от натуралистской, поскольку обе действуют в одном ключе, даже если диапазон задач у них разный.) Философские идеи Витгенштейна часто именно так и рассматривают, когда с их помощью пытаются преодолеть разрыв между нормативностью языкового значения и природой. Только при этом в ход идут диспозиции, поведение, социальные практики и т.д. Но важное во всем этом – то, что природу всегда понимают в духе философов Нового времени, т.е. как сферу законоподобных обобщений или, по выражению Макса Вебера, как «расколдованную» природу. В этом случае обычно занимают сторону природы, а нормы и значения, соответственно, оказываются по другую сторону пропасти. Любая попытка опереться на эту другую сторону, как правило, и предстает в виде наивного платонизма, вызывающего у философов ощущение чего-то сверхъестественного и необъяснимого. Поэтому они считают себя обязанными построить из «естественных» материалов по эту сторону (звуки, диспозиции, поведение, стимулы и т.д.) максимально похожее подобие того, что находится якобы на другой стороне<sup>26</sup>.

В качестве альтернативы такому подходу Макдауэлл цитирует следующие слова Витгенштейна: «Говоря, *полагая*, что происходит то-то, мы с этим нашим полаганием не останавливаемся где-то перед фактом, но имеем в виду: *это – происходит – так*» (ФИ, § 95). Данное замечание, по выражению Витгенштейна, имеет форму трюизма. Но суть этого трюизма, говорит Макдауэлл, можно было бы выразить и «более высокопарным слогом» (который, конечно, вряд ли понравился бы Витгенштейну): не существует онтологической пропасти между тем, о чем мы можем думать, и тем, что имеет место, т.е. между нашим мышлением и миром. В тех случаях, когда мы не ошибаемся, «то, что мы думаем, и *есть* то, что имеет место [...] можно думать, например, что *весна пришла*, и то же самое положение дел, т.е. что *весна пришла*, может иметь при этом место»<sup>27</sup>. Разумеется, отсутствие пропасти между мышлением и миром можно понимать по-разному, например в духе идеализма или релятивизма. Кроме того, это еще не означает отказ от дуализма разума и природы, который по-прежнему фигурирует, например, в разных

<sup>26</sup> McDowell J. Mind and World. P. 94.

<sup>27</sup> Ibid. P. 27.

вариантах натурализованной эпистемологии. Такая эпистемология как раз и стремится представить мышление как естественный феномен в ряду прочих.

Однако Макдауэлл делает здесь совершенно иной вывод: в силу отсутствия пропасти между действующим и мыслящим субъектом, с одной стороны, и миром – с другой, основания для действий и мышления субъекта находятся в *самом* мире. Как известно, Дональд Дэвидсон отождествил субъективные (внутренние) основания для действий (reasons) с причинами (causes). Макдауэлл в данном случае делает как бы обратный ход – он помещает *разумные* основания наряду с причинами во внешнюю реальность. Но именно последнее обстоятельство многих и останавливает: им видится что-то мистическое в самой идее того, что не просто стимулы, а нормы или разумные основания находятся во внешней реальности, как бы ожидая, когда наш взор обратится на них<sup>28</sup>. Если они обладают такой автономией от нас, то это больше похоже на платонизм. Именно поэтому в качестве альтернативы нам предлагают возможность реконструировать нормы и разумные основания из посюсторонних ресурсов (в рамках натурализма или социального прагматизма), которые при этом были бы независимы от этих норм и разумных оснований. И якобы размышления Витгенштейна о нашем участии в социальном взаимодействии указывают на то, как можно было бы выполнить эту философскую задачу.

Макдауэлл признает, что идея автономии норм, и в частности языкового значения, действительно похожа на платонизм. Однако не всякий платонизм относительно значения и норм подразумевает традиционно приписываемую платонизму мистику в том, что касается их существования. По сути, Макдауэлл здесь как бы переворачивает утверждение о том, что значение слова – это его употребление: теперь употребление (или поведение согласно правилу) во многом зависит от автономии значения. Именно автономия значения позволяет нам говорить о том, каковы вещи в реальности, и обеспечивает взаимопонимание в самых разных контекстах и ситуациях. И наоборот, отрицание автономии значения ставит под вопрос как понимание нами друг друга, так и объективность мира в целом. Если значение зависит только от одобрения обществом определенного поведения, то и объективное положение вещей зависит от того, какие суждения об этом положении вещей общество одобряет. Макдауэлл считает, что этот вывод неприемлемый и что в целом такой подход прямо противоречит квиетистской установке Витгенштейна<sup>29</sup>. Последняя в том и заключается, что мы должны оставить в покое наши наивные представления о языке и значении.

Но если значение не следует понимать в духе традиционного платонизма и одновременно не следует сводить к социальным практикам употребления, то как вообще такое значение возможно? Макдауэлл, однако, считает, что именно вопрос «как возможно значение?» вызывает у нас ощущение чего-то таинственного и сверхъестественного. «Этот вопрос, – говорит Макдауэлл, – кажется насущным, только если мы рассматриваем мир как нечто враждебное по отношению к значению, – с этой точки зрения кажется, что задача философии заключается в том, чтобы, насколько это возможно, втиснуть в мир нечто очень похожее на нашу прежнюю концепцию значения»<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> McDowell J. Mind and World. P. 92.

<sup>29</sup> Ibid. P. 93.

<sup>30</sup> Ibid. P. 176.

На самом деле, считает Макдауэлл, «человеческая жизнь, наш естественный способ бытия уже сформированы значением»<sup>31</sup>. Витгенштейн говорит: «Приказывать, спрашивать, рассказывать, болтать – в той же мере часть нашей натуральной истории, как ходьба, еда, питье, игра» (ФИ, § 25). И нам нет необходимости, добавляет Макдауэлл, *еще раз* объединять «нашу естественную историю» с природой. Именно эта атмосфера чего-то таинственного и необъяснимого, сопровождающая вопросы об «условиях возможности», является главной мишенью для Витгенштейна – она требует философского экзорцизма, а не поиска ответов на эти вопросы. Задача философии состоит как раз в том, чтобы найти то неявное допущение, которое делает эти вопросы – как найти в этом мире место значению, нормам, сознанию или свободе воли – трудными в наших глазах<sup>32</sup>. Иными словами, если противопоставление разума и природы – это главная причина философских «головных болей», то лучшее лекарство от них – квиетизм в отношении именно этого противопоставления, а не просто в отношении философских проблем.

Действительно, нет ничего теоретически сложного и непонятного в том, что я машинально (слепо) следую в том направлении, которое указывает дорожный знак. Однако для философа этот дорожный знак каким-то *загадочным* образом выражает правило и определяет, какое поведение соответствует ему, а какое нет. В «Философских исследованиях» есть следующий характерный диалог:

«Как возможно, чтобы определенное выражение правила – скажем, дорожный знак – влияло на мои действия? Какая связь имеет здесь место?» – Да хотя бы такая: я приучен особым образом реагировать на этот знак и теперь реагирую на него именно так.

Но этим ты задал лишь причинную связь, лишь объяснение, как получилось, что наши движения теперь подчинены дорожным указателям. О том же, в чем, собственно, состоит это следование-указаниям-знака, ты ничего не сказал. Ну как же, я отметил еще и то, что движение человека регулируется дорожными указателями лишь постольку, поскольку существует регулярное их употребление, практика (ФИ, § 198).

Для Витгенштейна, считает Макдауэлл, таинственность нормативного измерения возникает не от недостатка теории, а лишь из-за того, что мы, задаваясь подобными вопросами, забываем нечто само собой разумеющееся. Эта таинственность в отношении нормативного измерения практики лишь иллюзия теоретического затруднения, которая исчезает, как только мы вспоминаем то, что до поры не вызывало у нас «философского удивления». Например, значение правила «прибавляй два» для построения последовательности чисел может казаться философу чем-то непонятным и обладающим сверхъестественной силой (если, конечно, он не считает, что оно зависит от одобрения определенного сообщества). Ведь в таком случае оно уже каким-то образом содержит в себе все будущие применения этого правила. Однако Макдауэлл считает, что здесь нет ничего сверхъестественного. Не мысль о том, что правило содержит в себе свои будущие применения, является мишенью для Витгенштейна, а само ощущение чего-то сверхъестественного, тогда как с самой мыслью все в порядке. Макдауэлл приводит следующие слова Витгенштейна:

<sup>31</sup> McDowell J. Mind and World. P. 95.

<sup>32</sup> Ibid. P. xxiii–xxiv.

«Но я имею в виду не то, что происходящее со мною сейчас (в момент уяснения смысла) каузально и эмпирически определяет будущее употребление, а что некоторым странным образом само это употребление в каком-то смысле уже присутствует». Но ведь «в каком-то смысле» это так! По сути дела, в том, что ты говоришь, неверно лишь выражение «странным образом». Все остальное верно (ФИ, § 195).

Иными словами, Витгенштейн выступает *не* против платонизма, характерного для нашей «наивной семантики», а против сопровождающей его в глазах философов ауры сверхъестественного<sup>33</sup>. Поэтому Макдауэлл считает, что лучший способ понять Витгенштейна – это *натурализованный* платонизм<sup>34</sup>. «Проблема, – говорит он, – не в самих платоновских мыслях. В рамках натурализованного платонизма у них нет ауры сверхъестественного»<sup>35</sup>. Причем натурализованный платонизм здесь надо понимать не как очередную философскую доктрину, а, скорее, как общее название для витгенштейновских «напоминаний» о том, что мы на самом деле не нуждаемся ни в какой конструктивной философии<sup>36</sup>. Такой платонизм можно считать как бы оборотной стороной или ключом к витгенштейновскому квиетизму.

#### IV

Итак, натурализованный платонизм не отделяет логическое пространство разумных оснований (т.е. нормы и значения) от природы, поскольку не рассматривает природу как сферу закона, в которой последнее слово всегда за естественными науками. В противном случае наша связь с этими разумными основаниями, наша способность реагировать на них действительно выглядели бы сверхъестественными, а мы, как рациональные животные, принадлежали бы двум мирам одновременно – одной ногой в мире природы, другой – в пространстве разумных оснований. Открытость нормам и значениям в восприятии внешней реальности является результатом воспитания (не дрессировки!) и постепенной реализации наших естественных наклонностей и способностей. Короче говоря, результатом того, что Макдауэлл называет формированием нашей *второй природы*<sup>37</sup>. Макдауэлл прибегает к этому аристотелевскому понятию в качестве модели для прояснения того, каким образом мы вообще становимся открыты для восприятия разумных оснований в окружающей нас реальности.

Согласно Макдауэллу, для Аристотеля этические требования автономны в том смысле, что они не зависят от человеческой воли, но и не выводятся

<sup>33</sup> Во многом схожей интерпретации придерживается Дэвид Финкельштейн (см.: *Finkelstein D. Wittgenstein on Rules and Platonism // The New Wittgenstein. L., 2000. P. 67–69*). В частности, он подчеркивает, что предлагаемую им точку зрения можно было бы назвать *невинной* разновидностью платонизма, которая совпадает с натурализованным платонизмом Макдауэлла: «...любого, кто утверждает, что правило может автономно предписывать какой-то один образ действий, а не другой, можно было бы назвать “платоником”, а затем добавить, что, согласно Витгенштейну, существует тривиальная, неметафизическая разновидность платонизма, в рамках которой мы не рассматриваем правила (или их значения) как нечто удивительное» (*ibid.* P. 72–73 n. 37).

<sup>34</sup> *McDowell J. Mind and World. P. 92.*

<sup>35</sup> *Ibid.* P. 176–177.

<sup>36</sup> *Ibid.* P. 95.

<sup>37</sup> *Ibid.* P. 84.

из совершенно нейтральных фактов природы. Они существуют независимо от того, знаем мы о них или нет. (Макдауэлл признает, что в пику многим биологизирующим подходам приписывает здесь Аристотелю определенную разновидность платонизма<sup>38</sup>.) Однако эти требования не чужды тому, что происходит в человеческой жизни, а также тому, как человек обретает практическую мудрость. В этом смысле они принципиально *достижимы* для человека. Для этого человек должен усвоить благодаря воспитанию определенный образ мысли и поведения. Только так он станет восприимчивым к этим требованиям: воспитание и жизненный опыт раскроют его глаза на эту часть пространства разумных оснований, придав тем самым определенную *форму* его жизни. Однако, по мнению Макдауэлла, «формирование этического характера, придающее определенную форму практическому интеллекту, – это частный случай более общего феномена – инициации в концептуальные способности, которая подразумевает отзывчивость на другие рациональные требования, помимо этических. Такая инициация – это просто часть того, что значит для человеческого существа достичь зрелости»<sup>39</sup>. В таком обобщенном виде формирование второй природы соответствует тому, что в немецкой философии выступает как *Bildung*. И поскольку наша способность к обучению является естественной, то *Bildung* не отчуждает человека от природы, а формирует его вторую природу. Иначе говоря, у человека формируется восприимчивость ко всему пространству разумных оснований, а не только к этическим требованиям. Именно в этом смысле приписываемый Аристотелю платонизм является натурализованным.

Значение, говорит Макдауэлл, это не таинственный подарок, полученный от того, что находится как бы по ту сторону природы. То, как наши жизни оформляются с помощью разума, – это естественный, а не мистический процесс<sup>40</sup>. Понятие второй природы призвано снять напряжение между естественным и разумным: теперь не только пространство разумных оснований натурализовано, но и сама природа «частично заколдована» с помощью понятия второй природы: «Такая точка зрения – это натурализм второй природы, и я предположил, что мы в равной степени можем рассматривать ее как натурализованный платонизм»<sup>41</sup>. Действительно, пространство разумных оснований обладает определенной автономией и не выводится из того, что характеризует человека лишь с биологической точки зрения. Однако это не платонизм в традиционном понимании, поскольку пространство разумных оснований «конституируется не в полной изоляции от всего сугубо человеческого»<sup>42</sup>. Макдауэлл справедливо замечает, что категория социального очень важна – без нее ни о каком *Bildung* не могло бы быть и речи. Тем не менее наша вторая природа не сводится только к социальному. Иначе между первой и второй природой (биологическим и социальным) снова возникла бы пропасть, которую надо было бы преодолевать. Следовательно, вещи и события получают свое значение в наших глазах благодаря тому, что мы взаимодействуем не только с другими людьми, но и с самим миром.

Открытие сферы закона – это, безусловно, достижение науки Нового времени. В этом смысле Макдауэлл выступает не с позиций антисциентизма.

<sup>38</sup> McDowell J. Mind and World. P. 83.

<sup>39</sup> Ibid. P. 84.

<sup>40</sup> Ibid. P. 88.

<sup>41</sup> Ibid. P. 91.

<sup>42</sup> Ibid. P. 92.

«Частично заколдованная природа» не означает «реабилитацию идеи о том, что в падении воробья или в движении планет заложен какой-то смысл подобно тому, как он содержится в тексте. Урок современности в том и заключается, что сама по себе сфера закона лишена смысла; составляющие ее элементы не связаны друг с другом теми же отношениями, которые конституируют пространство разумных оснований. Однако если мы останавливаемся на этом, то уже не можем в полной мере понять, каким образом мы схватываем в опыте даже лишены смысла события, характерные для сферы закона»<sup>43</sup>. На самом деле природа не исчерпывается сферой научных законов и не тождественна ей. В противном случае было бы непонятно, какое место в этой природе занимает разум человека и его концептуальные способности (если, конечно, мы не постулируем для этого некую сверхъестественную реальность). Иными словами, вместо натуралистского редукционизма концептуальных способностей человека к сфере закона необходимо отказаться от редукции самой природы к этой сфере закона. Тем самым мы позволим логическому пространству разумных оснований стать частью природы, но уже в качестве *второй* природы.

Наконец, с помощью понятий *Bildung* и второй природы мы можем объяснить, каким образом опыт восприятия внешнего мира получает свое концептуальное содержание. Это возможно благодаря тому, что концептуально структурирована *сама* воспринимаемая в нем реальность. Наши переживания не обладали бы объективным содержанием, если бы то, что они репрезентируют, само не обладало концептуальной структурой. Более того, они не обладали бы в этом случае вообще никаким концептуальным содержанием. Реальность накладывает на человеческое мышление рациональное (в силу наличия у нее концептуальной структуры), а не только каузальное ограничение. В свою очередь, тот факт, что концептуально структурированы как внешняя реальность, так и человеческий опыт, говорит о том, что в целом между разумом человека и природой нет никакого противопоставления – в понятии второй природы они объединяются. Человеческий разум наконец становится *частью* природы. А мы тем самым избавляемся от того напряжения между ними, которое индуцирует философские проблемы.

## V

Конечно, все это сказано довольно «непростыми» словами, или, как говорит Макдауэлл, «высокопарным слогом». Однако и сам Витгенштейн не всегда пользовался «простыми словами» – «Логико-философский трактат» написан «высокопарным слогом», который, по замыслу Витгенштейна, в конечном счете надо было отбросить. На самом деле то, как Макдауэлл читает Витгенштейна, убедительно показывает, что квиетизм здесь означает не столько воздержание от «непростых» слов, сколько определенную *установку*, в свете которой можно было бы оценить то, как эти слова участвуют в «круговороте организма». Кроме того, как верно замечает Макдауэлл, язык традиционной философии может быть использован не для того, чтобы решать ее проблемы, а для того, чтобы получить право не беспокоиться об их решении<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> McDowell J. Mind and World. P. 97.

<sup>44</sup> Ibid. P. 155 n. 30.

Мы могли бы прояснить и одновременно подытожить позицию Макдауэлла в этом вопросе с помощью одного сравнения. В качестве менее «высокопарного» аналога для «непростых» слов Макдауэлла о второй природе можно воспользоваться центральным для философии Кэвелла понятием обычного (*ordinary*). Но только если для Кэвелла обычное характеризует прежде всего наши высказывания в повседневной жизни, то в контексте второй природы, о которой пишет Макдауэлл, это понятие будет охватывать уже весь наш опыт, в том числе и на уровне восприятия. Соответствующее расширение тогда получит и предложенное Макдауэллом понимание витгенштейновского квиетизма.

Во-первых, феноменологически пространство разумных оснований предстает как то, что является обычным для человека. Иначе говоря, о структуре этого логического пространства можно судить по тому, как складывается для нас сфера обычного в нашей жизни. Именно поэтому это логическое пространство не может быть абсолютно автономным от того, что делают люди. С другой стороны, это не значит, что обычное имеет субъективный или конвенциональный статус в смысле «обычное смотря для кого». Действительно, обычное не сводится к привычному, поскольку в обычном всегда есть место непривычному – сюрпризам, открытиям и аномалиям. Обычное – это скорее точка отсчета в том «водовороте организма», в который мы изначально вовлечены и в котором только задним числом можем выделить нечто привычное или непривычное для нас. Все необычное в этом смысле локально или, если угодно, является способом данности обычного. Обычное поэтому совпадает с *принципиально* мыслимым, а не с тем, что мы *действительно* мыслим (или привыкли мыслить) в тех или иных случаях. Иными словами, объективность обычного означает, что оно выходит за пределы нашего мышления, не будучи при этом полностью независимым от человеческой деятельности как таковой.

Во-вторых, в силу своей тривиальной осмысленности обычное обладает той самой концептуальной структурой, которую Макдауэлл приписывает объективной реальности. Именно благодаря этой структуре обычное представляет нам *разумные* доводы и основания для наших убеждений и действий (в какой мере они рациональны – это уже другой вопрос). Поэтому обычное может служить аналогом для еще одного понятия в работах Макдауэлла – «открытость реальности». Действительно, если мы открыты реальности и всегда уже имеем к ней доступ, то именно в качестве концептуально структурированной реальности, вещам и событиям которой мы всегда уже тем или иным образом придаем смысл.

В-третьих, именно с этого обычного доступа к реальности надо начинать анализ *необычных* философских проблем – почти все они так или иначе подразумевают, что часть нашей реальности каким-то загадочным образом ускользает от нас. Впрочем, даже если философы не отрицают наличие у нас доступа к той или иной области реальности, они тем не менее требуют объяснения – разумеется, философского – этого доступа, иначе он якобы не будет нам гарантирован. Традиционные философские проблемы поэтому можно было бы охарактеризовать как проблемы когнитивного доступа к определенной части нашей обычной реальности (или к реальности в целом). Препятствием к этому доступу выступают, как правило, концепции необычной ошибки, например, в восприятии (аргумент от иллюзии), в рациональном обосновании (пирроновский скептицизм), в самосознании

(проблема тождества личности) или в понимании значения слова (парадокс следования правилу). Необычными эти ошибки кажутся потому, что являются результатом того, что мы предполагаем некий неустранимый зазор между нами и миром, так что мы всегда и во всем можем не совпадать с этим миром. Необычное здесь обладает уже глобальным, метафизическим характером, а обычное, утрачивая свой объективный характер, понимается только как привычное и потенциально ошибочное. Поэтому можно сказать, что именно концепции необычной ошибки являются источником той таинственной, мистической ауры, которой наделены многие философские проблемы (и в первую очередь, конечно, проблема объективной реальности).

И наконец, в-четвертых, мы можем спросить: откуда у нас взялось это представление о необычной (метафизической) ошибке? И вот здесь стоит обратить внимание на то, что сверхъестественным и удивительным для философов часто оказывается то, что характеризует *восприятие* человеком мира. Правила, значения, чужие сознания, ценности, свобода воли и т.д. – все эти «проблемные» в глазах философов понятия предстают как что-то необычное, что никак не может вписаться в мир, каким его понимает современная наука. Поэтому ответ на поставленный вопрос можно сформулировать следующим образом. Противопоставление разума и природы, которое, согласно Макдауэллу, задает тон в современной философии, заключается в том, что человек прежде всего *себя* как нечто необычное противопоставляет природе. Действительно, если все эти «трудные» понятия и являются метафизически необычными, то только потому, что мы привыкли свой разум считать чем-то необычным. Поэтому и все, что относится к использованию человеком своих концептуальных способностей, также считается чем-то необычным и противопоставленным объективному миру. С этим согласны даже те, кто разделяет бескомпромиссную точку зрения радикального натурализма. Именно поэтому, отталкиваясь от концепции «расколдованного» мира, частью которого человек себя считает (но из которого при этом изгнаны все правила, значения, ценности, нормы и т.д.), он пытается восстановить связь с этими магическими вещами своего разума, чтобы хоть как-то оправдать их существование в своих глазах. И здесь уже неважно, хочет ли он при этом объяснить их с научной точки зрения или же объявляет метафизически необъяснимыми.

Итак, если противопоставление разума и природы – это своего рода изнанка многих философских проблем и предлагаемых для них решений, то интуитивная понятность такого противопоставления часто предстает как *забывание* об обычном и очевидном. Так, Витгенштейн пишет:

Наиболее важные для нас аспекты вещей скрыты из-за своей простоты и повседневности. (Их не замечают, – потому что они всегда перед глазами.) Подлинные основания исследования их совсем не привлекают внимания человека. До тех пор пока *это* не бросится ему в глаза. – Иначе говоря: то, чего мы [до поры] не замечаем, будучи увидено однажды, оказывается самым захватывающим и сильным (ФИ, § 129).

Витгенштейновский квинтизм поэтому можно рассматривать как напоминание об обычном, т.е. как напоминание о том, что у нас всегда уже есть доступ к реальности. Этой реальностью могут быть чужие сознания, значения, нормы, ценности и в конечном счете сам внешний мир. В таком случае если обычное – это то, в чем разум и природа не противопоставлены, то



обычное как установка – это всего лишь напоминание об отсутствии этого противопоставления миру<sup>45</sup>. Отсутствие такого противопоставления не то, что надо доказывать, а то, с чего надо начинать. В этом, на наш взгляд, и заключается смысл витгенштейновского квиетизма как метода.

## Список литературы

- Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы / Пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 75–320.
- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004. 400 с.
- Иванов Д.В.* Квиетизм Витгенштейна, Макдауэла и Рорти // Вопросы философии. 2020. № 10. С. 181–191.
- Brandom R.* Making It Explicit. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1994. 768 p.
- Cavell S.* The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy // *Cavell S.* Must We Mean What We Say? A Book of Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. P. 44–72.
- Finkelstein D.* Wittgenstein on Rules and Platonism // *The New Wittgenstein* / Ed. by A. Crary and R. Reed. L.: Routledge, 2000. P. 53–73.
- McDowell J.* Mind and World. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1996. 224 p.
- McDowell J.* Mind, Value, and Reality. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1998. 416 p.
- McDowell J.* Wittgensteinian «Quietism» // *Common Knowledge*. 2009. Vol. 15. No. 3. P. 365–372.
- Redding P.* Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 252 p.
- Sellars W.* Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes. L.: Routledge; Kegan Paul, 1968. 246 p.
- Wright C.* Rails to Infinity: Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2001. 494 p.

## In simple words: McDowell reads Wittgenstein\*

### Garris S. Rogonyan

National Research University "Higher School of Economics". 16 Soyuz Pechatnikov Str., Saint-Petersburg, 190008, Russian Federation; e-mail: grogonyan@hse.ru

The article examines the arguments of John McDowell in favor of quietism as the main methodological attitude of Ludwig Wittgenstein. McDowell shows that we cannot ignore Wittgenstein's quietism without compromising our understanding of his ideas about linguistic meaning and rule-following. The main obstacle to understanding the role of quietism in Wittgenstein's philosophy is the opposition between reason and nature. Therefore, the article discusses the arguments in favor of what McDowell calls Wittgenstein's

<sup>45</sup> Квиетизм, иначе говоря, это что-то вроде феноменологической установки, если, конечно, естественную установку при этом понимать как некритичное и дорефлексивное допущение об исключительности человеческого разума и его места в природе. Такое допущение, будучи изначально теоретическим, пронизывает все наше мышление и восприятие мира. Причем сама эта естественная установка сформирована натурализмом Нового времени, под «чарами» которого, как говорил Эдмунд Гуссерль, мы до сих пор находимся (см.: *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 86).

\* The publication was prepared within the framework of the Academic Fund Program at the HSE University in 2020–2021 (grant No. 20-01-030).

naturalized platonism, which aims to overcome this opposition. McDowell reveals the essence of naturalized platonism with the help of the concept of “second nature” that characterizes human conceptual capacities. The article also proposes such an understanding of Wittgenstein’s quietism, in which it is not only a theoretical but also a practical attitude to the perception of the world.

**Keywords:** Ludwig Wittgenstein, John McDowell, quietism, platonism, naturalism, rule-following, second nature

**For citation:** Rogonyan, G.S. “Prostymi slovami: Makdauell chitaet Vitgenshteina” [In simple words: McDowell reads Wittgenstein], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 4, pp. 126–143. (In Russian)

## References

- Brandom, R. *Making It Explicit*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. 768 pp.
- Cavell, S. “The Availability of Wittgenstein’s Later Philosophy”, in: S. Cavell, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976, pp. 44–72.
- Finkelstein, D. “Wittgenstein on Rules and Platonism”, *The New Wittgenstein*, ed. by A. Crary and R. Reed. London: Routledge, 2000, pp. 53–73.
- Husserl, E. *Krizis evropejskih nauk i transcendental'naya fenomenologiya* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy], trans. by D.V. Sklyadnev. St. Petersburg: Vladimir Dal’ Publ., 2004. 400 pp. (In Russian)
- Ivanov, D.V. “Kvietizm Vitgenshtejna, Makdauela i Rorti” [Quietism of Wittgenstein, McDowell and Rorty], *Voprosy filosofii*, 2020, No. 10, pp. 181–191. (In Russian)
- McDowell, J. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. 224 pp.
- McDowell, J. *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. 416 pp.
- McDowell, J. “Wittgensteinian ‘Quietism’”, *Common Knowledge*, 2009, Vol. 15, No. 3, pp. 365–372.
- Redding, P. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 252 pp.
- Sellars, W. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London: Routledge; Kegan Paul, 1968. 246 pp.
- Wittgenstein, L. “Filosofskie issledovaniya” [Philosophical Investigations], in: L. Wittgenstein, *Filosofskie raboty* [Philosophical Works], trans. by M.S. Kozlova, Yu.A. Aseev, Pt. I. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 75–320. (In Russian)
- Wright, C. *Rails to Infinity: Essays on Themes from Wittgenstein’s Philosophical Investigations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. 494 pp.