

*Г.С. Рогонян*

## МОДЕРНИЗМ И ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ

*Рогонян Гаррис Сергеевич* – кандидат философских наук, доцент. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге. Российская Федерация, 190121, г. Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, д. 16; e-mail: grogonyan@hse.ru

Многие философы согласны с тем, что в отношениях с философской традицией мы неизбежно сталкиваемся с герменевтической проблемой: как достичь адекватного понимания этой традиции? Считается, что нам необходимо установить диалог с фигурами прошлого, а не приписывать им свои собственные мысли и идеи. Впрочем, мало кто рискует предложить надежный способ разрешения этой проблемы. В то же время есть и те, кто полагает, что герменевтическая проблема не столько требует своего решения, сколько указывает на определенную установку по отношению к прошлому. В рамках этой установки мы нацелены не столько на адекватное истолкование философской традиции, сколько на ее преодоление. При этом описывать характер своих отношений с традицией можно по-разному. Например, свою зависимость от традиции можно рассматривать как препятствие для понимания самих себя и своих отношений с миром. А можно, наоборот, рассматривать ее как условие возможности для такого понимания. Именно последней точки зрения придерживается Джон Макдауэлл. Не отрицая того очевидного факта, что между разными историческими контекстами всегда есть определенная дистанция, он тем не менее показывает, что в философии не существует непроходимой пропасти между ее настоящим и прошлым. В статье дается обзор того, каким образом Макдауэлл, опираясь на идею логического пространства разумных оснований Уилфрида Селларса и на идею слияния горизонтов Ханса-Георга Гадамера, решает эту задачу. Кроме того, в статье показано, почему самого Макдауэлла можно считать представителем модернизма в философии.

**Ключевые слова:** Джон Макдауэлл, Стэнли Кавелл, Роберт Пиппин, история философии, герменевтика

**Для цитирования:** *Рогонян Г.С.* Модернизм и философская традиция // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 69–84.

## I

В предисловии к своей первой книге «Должны ли мы иметь в виду то, что говорим?» Стэнли Кавелл проводит различие между тем, что он называет традиционным и модернистским в философии<sup>1</sup>. Отличительной чертой модернизма Кавелл считает проблематичные отношения философии со своей собственной историей. Однако речь здесь не об отрицании этой истории – отношения с ней в любом случае сохраняются. Просто эта история уже не находится на безопасном от нас расстоянии, поскольку не считается чем-то преодоленным, или, если угодно, лишь темой для отстраненного научного взгляда. На самом деле проблематичные отношения со своей историей – это в каком-то смысле наши проблематичные отношения с самими собой<sup>2</sup>.

В качестве одного из примеров модернистской философии Кавелл приводит «Философские исследования» Людвиг Витгенштейна:

Инновации в философии обычно идут рука об руку с отрицанием большей части истории по той или иной теме. Однако у позднего Витгенштейна (и, я бы добавил, у Хайдеггера в *Бытии и времени*) отрицание приобретает несколько иной смысл – как если бы оно подразумевало осознание нами того, что история никуда не исчезнет, разве что в результате нашего полного ее признания, в частности, нашего признания того, что она не является прошлым, а также того, что нашим собственным действиям и замыслам можно придать смысл только на фоне непрерывного опыта прошлого<sup>3</sup>.

Однако иметь дело с прошлым не обязательно с помощью имен или дат<sup>4</sup>. Поэтому Кавелл поясняет свою мысль следующим образом:

...«прошлое» в этом контексте относится не просто к историческому прошлому, а к нашему собственному прошлому, к тому, что является

<sup>1</sup> Cavell S. *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Cambridge, 2002. P. xxxi.

<sup>2</sup> В целом начало модерна Кавелл характеризует как «момент, когда история и ее условности больше не могут восприниматься как нечто само собой разумеющееся; время, когда музыка, живопись и поэзия (как и нации) должны определить себя на фоне своего прошлого... когда каждое из искусств становится своим собственным предметом, как если бы его непосредственная художественная задача состояла в том, чтобы утвердить свое собственное существование» (Ibid. P. xxxiv). При этом Кавелл указывает на главную «трудность», которая возникает в модернистской ситуации – сохранить веру в то, что ты делаешь, поскольку не только прошлое, но и настоящее твоей деятельности становится проблематичным. И философия в этом смысле не является исключением.

<sup>3</sup> Ibid. P. xxxi–xxxii. Эти слова Кавелла перекликаются со словами другого представителя модернизма, Т.С. Элиота, который, в частности, писал: «...чувство истории предполагает ощущение прошлого не только как прошедшего, но и как настоящего... Это чувство истории... ощущение слитности непреходящего и преходящего – как раз и определяет принадлежность писателя к традиции. И именно оно позволяет писателю с особой остротой осознать свое место во времени, свою современность» (*Элиот Т.С. Традиция и индивидуальный талант // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Тракаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 170*). Подробнее о Витгенштейне и литературе модернизма см., например: Wittgenstein and Modernism. Chicago, 2017; Ware B. *Dialectic of the Ladder: Wittgenstein, the «Tractatus» and Modernism*. L., 2015.

<sup>4</sup> В другом месте Кавелл признает, что обращение к истории может показаться странным в контексте разговора о Витгенштейне, ведь он кажется таким «аисторичным». Но сразу же добавляет: «Он аисторичен в том же смысле, в каком Ницше атеистичен. (Назовите это желанием пробуждения). И в том же смысле он афилософичен» (Cavell S. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. N.Y., 1979. P. 370).

прошлым, или прошло, в нас самих. Можно сказать, что в модернистской ситуации «прошлое» теряет свой темпоральный аспект и означает все, что «не находится в настоящем». Понимать то, что говоришь – значит сделать доступным для себя смысл своих слов. Именно так я понимаю описание Витгенштейном своей поздней философии: как попытку «вернуть слова» к их повседневному употреблению, – как если бы слова, используемые нами в философии, когда мы размышляем о том, что нас занимает, куда-то ушли. Вот почему собеседники Витгенштейна... выражают мысли, кажущиеся нам подобно искушениям одновременно знакомыми и чужими<sup>5</sup>.

Голосами этих собеседников в поздних работах Витгенштейна, судя по всему, и говорит то прошлое, отрицание которого скорее свидетельствует о том, сколь сильно мы от него зависим.

Разумеется, Витгенштейн не был первым. «У этого нового смысла философского отрицания», говорит Кавелл, «есть своя собственная история. Его наиболее очевидным предшественником является Гегель, но началось все, я думаю, с Канта. Именно у Канта мы находим явное признание того, что понятия, в которых мы критикуем прошлое, характеризуют саму нашу позицию и требуют своего обоснования, исходя из этой позиции»<sup>6</sup>. Но Гегель, разумеется, пошел дальше, сделав внимание к истории в целом обязанностью любой философии<sup>7</sup>. Свой известный тезис о том, что «философия есть также время, постигнутое в мысли», Гегель продолжает следующими словами: «столь же нелепо предполагать, что какая-либо философия может выйти за пределы современного ей мира, сколь нелепо предполагать, что индивид способен перепрыгнуть через свою эпоху»<sup>8</sup>. Получается, что понимание нами самих себя зависит не только от осознания того, насколько мы зависим от предшествующей традиции – мы должны учитывать исторический контекст и наших высказываний об этой традиции. Иными словами, философия как постижение времени должна учитывать и собственное время этого постижения. Именно в этом смысле проблематичные отношения с историей – это проблематичные отношения с самим собой.

## II

Однако если любое высказывание о философской традиции так или иначе указывает на свои собственные исторические условия, то такие высказывания можно использовать для выражения мнений по вопросам, напрямую с традицией не связанным. Другими словами, философская традиция становится своего рода языком или средством общения между философами самых разных направлений и исторических эпох. Как заметил Уилфрид Селларс, «история философии – это *lingua franca*, дающая возможность философам, или по крайней мере различным точкам зрения, общаться друг

<sup>5</sup> Cavell S. Must We Mean What We Say? P. xxxii.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ницше во многом разделял эту мысль: «Нехватка чувства истории – вот наследственный изъян всех философов <...> отныне философствовать необходимо в историческом ключе, а значит, требуется и добродетель скромности» (Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 2: Человеческое, слишком человеческое. М., 2011. С. 22–23).

<sup>8</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 55.

с другом. Философия без истории философии если и не бессодержательна или слепа, то как минимум нема»<sup>9</sup>. Селларс считал такой *lingua franca* философию Канта, для кого-то эту роль выполняет философия Витгенштейна, а с недавних пор на этот статус претендует и философия Гегеля.

Впрочем, некоторые идут еще дальше – они считают, что история философии может быть разновидностью самой философии, а не только чем-то вспомогательным и добавочным по отношению к ней. Иными словами, философская традиция может иметь не только инструментальное значение в качестве средства общения или исторической справки – она может выступать полноправным участником диалога между философами. Действительно, для кого-то история философии – это пусть и необходимое, но все-таки дополнение к философии. Как говорит Роберт Пиппин, без нее мы не могли бы понять, почему современные философские проблемы вообще являются проблемами, а также оценить глубину или тривиальность этих проблем. Тем не менее Пиппин считает, что мы можем задаваться вопросом и о том, *истинно* ли все то, что говорили и писали философы прошлого, имеет ли оно хоть какую-то философскую ценность сегодня<sup>10</sup>. В этом случае понимание работ этих философов с нашей сегодняшней точки зрения оказывается неотделимо от нашей *оценки* их слов. Иначе говоря, мы имеем право задавать философской традиции *свои* вопросы.

Конечно, иронизирует Пиппин, дело не в том, чтобы толковать Платона так, как если бы он писал для англофонных философских журналов. Всегда есть опасность, что на «свои» вопросы мы можем получить «свои» же ответы. В том смысле «свои», что, отвечая себе от лица философов прошлого, мы остаемся глухими к тому, что они могли бы сказать нам. Некоторые, говорит Пиппин, относятся к истории философии как пираты или грабители, которые берут от нее все, что им надо, используя ее в своих собственных целях. Подобно чревовещателям, они заставляют мыслителей прошлого озвучивать чуждые им идеи либо искажают идеи этих мыслителей таким образом, чтобы они соответствовали их собственным. И для того, чтобы избежать этого, необходима тщательная историческая и научная подготовка. Только так мы сможем по-настоящему оживить эти фигуры прошлого, чтобы задавать им свои вопросы, а не заразить их чужеродными для них идеями<sup>11</sup>. На самом деле, чтобы правильно выразить то, что философы прошлого имели в виду в том или ином случае, мы должны понимать, почему они считали важным и ценным сказать это. Поэтому Пиппин заявляет: «Философия... по сути своей и необходимым образом диалогична. Каждая философская позиция... 'живет' (т.е. остается реальной возможностью, привлекает внимание, критику или защиту)... только в таких взаимооживляющих диалогах, причем даже с теми мертвецами, которых мы должны воскресить (курсив мой. – Г.Р.)»<sup>12</sup>. Однако эти призраки прошлого, считает Пиппин, «не заговорят с нами, если мы не 'оживим' их таким подлинно философским способом обращения. Мы должны быть настолько заинтересованы в этой встрече, чтобы быть в состоянии признать, что некоторые

<sup>9</sup> Sellars W. Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes. L., 1968. P. 1.

<sup>10</sup> Pippin R. Interanimations: Receiving Modern German Philosophy. Chicago, 2015. P. 2–3.

<sup>11</sup> Ibid. P. 3–4.

<sup>12</sup> Ibid. P. 6.

из наших наиболее глубоко укоренившихся философских убеждений могут быть поставлены под сомнение этими призраками»<sup>13</sup>.

В то же время, замечает Пиппин, надо учитывать, что многие люди, цитирующие, например, Платона или Гегеля, скорее всего цитируют версию какого-либо интерпретатора Платона или Гегеля. Часто они этого даже не осознают. И в этом нет ничего плохого, потому что рассматривать фигуры прошлого *в свете того*, как их рассматривали до этого – это не только то, что нам остается, но и единственный способ понять, почему они нам вообще интересны<sup>14</sup>. Иначе говоря, слова и тексты этих фигур прошлого всегда даны нам в рамках того, что Селларс называл логическим пространством разумных оснований. Это пространство состоит среди прочего из тех интерпретаций, с помощью которых кто-то пересказывал, критиковал, защищал, исправлял и развивал идеи этих философов. Поэтому игнорировать это пространство чужих интерпретаций, ссылаясь на «сам текст» философа – значит разделять одну из разновидностей Мифа о Данном – «миф текста». Последний заключается в идее о том, что смысл текста может быть «эмпирически чистой» и ничем не замутненной данностью<sup>15</sup>.

Роберт Брэндом в своей работе о «могучих мертвецах» называет такую нацеленность современной философии на диалог со своей традицией «гадамеровской очевидностью»<sup>16</sup>. В частности, гадамеровский подход, по его мнению, отменяет дуализм обнаруженного и привнесенного в текст смысла. Смысл текста возникает в результате диалога, в котором данный текст – только один из участников. Помимо самого текста в диалоге участвуют контекст традиции, в который этот текст помещают, контекст целей и задач самого интерпретатора и многое другое. Более того, такой диалог с традицией позволяет нам достичь особого *самосознания*<sup>17</sup>. Действительно, в проблематичных отношениях с собственной историей помимо признания своей укорененности в предшествующей традиции проявляется и другая важная черта модернизма: акцент на *автономии*, понимаемой как способность разума быть источником собственного законодательства. И обе эти черты – акцент на историчности и на автономии – не противоположны друг другу, а существенным образом взаимосвязаны. Подлинные автономия и свобода теперь

<sup>13</sup> Ibid. P. 3. Метафору оживления призраков прошлого Пиппин заимствует у Ульриха Вилламовиц-Мёллендорфа, ссылаясь на следующие его слова: «...наша задача – оживить ушедшую жизнь. Мы знаем, что призраки не могут говорить, пока не выпьют крови, и духи, которых мы вызываем, требуют крови наших сердец» (Цит. по: Ibid. P. 2).

<sup>14</sup> Речь здесь не только о том, что эти (часто невидимые) посредники и проводники в философской традиции обращают на кого-то наше внимание, но и о том, что о ком-то они просто умалчивают. И для кого-то это уже достаточный повод задаться вопросом «почему?».

<sup>15</sup> Ibid. P. 8.

<sup>16</sup> См.: *Brandom R. Tales of Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge (MA), 2002. P. 92.

<sup>17</sup> Ibid. P. 116. Похожей точки зрения придерживался и Ричард Рорти, который приветствовал появление новых жанров реконтекстуализации философской традиции. Одним из результатов такой реконтекстуализации, по мнению Рорти, является историческое самопознание и самооправдание. См.: *Рорти Р. Историография философии: четыре жанра*. М., 2017. Брэндом, во многом следуя за Рорти, показал уже более детально, как можно осуществить такую реконтекстуализацию с помощью прочтений *de dicto* (понять, что автор на самом деле имел в виду) и *de re* (понять, был ли автор прав, утверждая это). См.: *Brandom R. Tales of Mighty Dead*. P. 94–107.

возможны только при условии осознания историчности своего опыта и способов мышления. Иначе говоря, автономия требует *преодоления* традиции.

Джон Макдауэлл во многом разделяет этот гадамеровский подход к толкованию философской традиции. В частности, он ссылается на слова Пола Грайса: «Я отношусь к великим, но уже мертвым, так, как если бы они были великими, но живыми, как к людям, которым есть что сказать нам сейчас»<sup>18</sup>. Комментируя эти слова, Макдауэлл замечает: «С одной стороны, как бы мы ни стремились подчеркнуть архаичность философов прошлого, мы не можем строго отделить заботу о том, что именно они хотели сказать, от готовности относиться к ним как к собеседникам в разговоре. По крайней мере, живым участникам этого разговора лучше быть открытыми самой возможности чему-то научиться у мертвых. А с другой стороны, ответственное отношение к тому, что мертвые могут сказать нам сейчас, по выражению Грайса, не позволяет нам забыть о различиях между контекстом, из которого мертвый философ как бы обращается к нам, и контекстом, из которого мы стремимся понять его»<sup>19</sup>. Очевидно, что такая осторожность вызвана не столько заинтересованным чтением, исходя из наших задач и потребностей, сколько той предвзятостью, которая может помешать такому диалогу состояться. Поэтому Макдауэлл продолжает: «Мы не можем избежать чтения в свете наших собственных убеждений, когда хотим вовлечь философов прошлого в разговор с нами. Но если мы позволим диалогу формироваться под влиянием доктрины, содержащей в себе слепое пятно с нашей стороны, то в результате мы получим искажение – за исключением, возможно, тех случаев, когда это слепое пятно разделяем не только мы, но и наша цель»<sup>20</sup>.

Итак, при всем своем либеральном подходе к истолкованию философской традиции и возможности установления диалога с «живыми мертвецами» многие авторы тем не менее акцентируют некий разрыв, некую временную пропасть между нами и фигурами прошлого. И как многие другие пропасти в философии, эта пропасть, кажется, требует своего преодоления. Действительно, как нам понять, что на наши вопросы отвечают именно мертвецы, т.е. традиция, а не мы сами? На первый взгляд, мы сталкиваемся здесь с герменевтической проблемой, которая во многом аналогична проблеме доступа к ментальной жизни других сознаний. Но как и эта последняя, она может оказаться ложной проблемой либо же ее решение может оказаться довольно тривиальным. Общие контуры такого подхода к этой проблеме можно обнаружить в том, как Макдауэлл описывает роль традиции в формировании нашего мышления и наших связей с реальностью.

### III

Начать, наверное, лучше с того, каким образом можно понимать упомянутое выше логическое пространство разумных оснований. Макдауэлл часто повторяет, что это пространство является «домом» для наших слов и понятий: «Мышление может иметь дело с эмпирической реальностью только

<sup>18</sup> Цит. по: McDowell J. Sellars's Thomism // McDowell J. Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars. Harvard, 2009. P. 254.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid. P. 254–255.

благодаря тому, что в принципе мыслить – значит быть как дома в пространстве разумных оснований»<sup>21</sup>. Однако это пространство не сразу становится «домом» для человека. Будучи от рождения простым животным, человек только в процессе взросления становится мыслящим и осознанно действующим существом. Этот процесс взросления можно описать как постепенное приобщение к языку, благодаря которому «человек входит в то, что уже воплощает в себе предположительно рациональные связи между понятиями... конституирующими структуру пространства разумных оснований»<sup>22</sup>. Как сказал однажды Витгенштейн, именно так «свет постепенно осеняет все в целом»<sup>23</sup>. Иначе говоря, приобщаясь к языку, человек приобщается к действующей на данный момент структуре этого пространства; она уже должна иметь место прежде, чем отдельный субъект появится на сцене<sup>24</sup>. Эта структура воплощена в той среде, в которой человек взрослеет, в тех людях, которые его окружают, в том, что эти люди говорят и делают. И только благодаря такому приобщению и, соответственно, обретению своего «дома» в этом логическом пространстве человек может жить полноценной жизнью, свободно ориентируясь в окружающем его мире. Свободной эта ориентация является потому, что «быть как дома в пространстве разумных оснований предполагает не просто набор предрасположенностей менять свою психологическую установку в ответ на то или это, но постоянную готовность к рефлексивной установке, которая ставит вопрос, следует ли считать убедительным то или это»<sup>25</sup>. Действительно, обучаясь своему первому языку, человек усваивает не только речевые диспозиции своего лингвистического окружения, но также развивает рациональную способность обосновывать или ставить их под сомнение.

Впрочем, приобщение к языку можно понимать по-разному. Так, принято считать, что наш язык служит для коммуникации или структурирования мышления. Тем самым мы приобщаемся к человеческому миру, каким он существует на данный момент. Однако Макдауэлл считает, что язык служит прежде всего для обеспечения доступа к накопленным рациональным ресурсам того логического пространства, в котором человек постепенно обжигается. Макдауэлл говорит:

...естественный язык, к которому впервые приобщаются человеческие существа, служит в качестве хранилища традиции, резервуаром исторически накопленной мудрости относительно того, что является основанием для него. Эта традиция подвержена рефлексивным изменениям каждого поколения, наследующего ее. Действительно, постоянное обязательство участвовать в критической рефлексии само по себе является частью этого наследия <...> Но для того, чтобы отдельный человек осознал возможность для себя занять место в этой последовательности (что означало бы одновременно обрести разум, способность мыслить и действовать интенционально), первое, что должно с ним произойти, это приобщение к традиции в том виде, как она есть<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> McDowell J. *Mind and World*. Cambridge (MA), 1996. P. 125.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ср.: Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 341 (§§140, 141).

<sup>24</sup> McDowell J. *Mind and World*. P. 184.

<sup>25</sup> Ibid. P. 125.

<sup>26</sup> Ibid. P. 126.

Макдауэлл здесь прямо ссылается на концепцию традиции Ханса-Георга Гадамера, согласно которой «понять – значит поместить то, что понимают, в рамки конституируемого традицией горизонта»<sup>27</sup>. Более того, такая концепция традиции вполне согласуется со словами Селларса о том, что «определяя некий эпизод или состояние как *знание*, мы не даем эмпирического описания этого эпизода или состояния, а помещаем его в логическое пространство разумных оснований, т.е. в пространство обоснования и способности обосновывать то, что мы говорим»<sup>28</sup>. Горизонт традиции по сути и есть логическое пространство разумных оснований, но только рассмотренное уже в его исторической перспективе, а не на данный момент.

Макдауэлл специально обращает внимание на то, что для Гадамера в герменевтическом опыте языковая форма не может быть отделена от традиционного содержания. При этом, говоря о единстве языка и традиции, благодаря которому каждый язык воплощает в себе определенный взгляд на мир, Гадамер имеет в виду вовсе не лингвистический релятивизм – как если бы отдельные языки, изучаемые лингвистами, предполагали не только различные взгляды на мир, но и различные «миры». Каждый язык представляет собой взгляд на мир благодаря тому, что именно говорится и передается на этом языке<sup>29</sup>. Макдауэлл так поясняет мысль Гадамера: иметь определенный взгляд на мир можно только как результат приобщения к традиции, что в свою очередь происходит, когда мы обучаемся своему родному языку. В этот момент мы не просто обретаем способность вербально реагировать на те или иные события, свидетелями которых являемся, но прежде всего учимся говорить – так, как это делают другие – о наиболее общих свойствах *мира*, в том числе и о прошлом этого мира<sup>30</sup>. Действительно, именно мир, разделяемый всеми участниками коммуникации, является той основой, которая делает возможным слияние их горизонтов. Поэтому каждое мировоззрение, говорит Гадамер, потенциально включает в себя все остальные мировоззрения, т.е. способно расширить себя таким образом, чтобы вобрать любой другой взгляд на мир<sup>31</sup>. Общий мир выступает здесь как бы точкой опоры для такого расширения. Горизонт, конституируемый нашим особым положением в контексте традиции, не замкнут на себя, а, наоборот, открыт к слиянию с другими горизонтами в контексте этой традиции.

В свою очередь, такая открытость друг другу разных взглядов на мир делает проблематичным выражение «мир в себе» или «мир сам по себе». Эти взгляды на мир не являются относительными в том смысле, что им можно противопоставить некий «мир в себе», который бы воплощал в себе единственно правильную точку зрения, находящуюся по ту сторону всего многообразия взглядов на этот мир. Каждый взгляд на мир уже подразумевает бытие мира как такового<sup>32</sup>. «Разумеется», говорит Гадамер, «люди, воспитанные в традициях определенного языка и определенной культуры, видят мир иначе, чем люди, принадлежащие другим традициям.

<sup>27</sup> Ibid. P. 184.

<sup>28</sup> Селларс У. Эмпиризм и философия сознания. СПб., 2021. С. 102.

<sup>29</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 510.

<sup>30</sup> McDowell J. Gadamer and Davidson on Relativism and Understanding // McDowell J. The Engaged Intellect: Philosophical Essays. Cambridge (MA), 2009. P. 146–147.

<sup>31</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 518.

<sup>32</sup> Там же. С. 517–518.

Разумеется, исторические 'миры', сменяющие друг друга в ходе истории, отличаются как от друг друга, так и от современного мира. И тем не менее, в какой бы традиции он ни выражался, везде выражается человеческий мир, то есть мир, имеющий языковую природу (*sprachverfaßte*). В качестве такого любой 'мир' способен к познанию иного, а значит, к расширению своего собственного образа мира; он соответственно доступен и для других миров»<sup>33</sup>.

Опираясь на эти слова Гадамера, Макдауэлл делает следующий вывод: то, с чем мы имеем дело до всякого слияния горизонтов – это мир, который невозможно отделить от нашего взгляда на этот мир. Тогда как тот человек, которого мы пытаемся понять, воплощает в себе просто другой взгляд на этот же самый мир. Это может прозвучать как трюизм. Но это трюизм и есть. Речь здесь, как было сказано, не о двух разных мирах. Тот факт, что это один и тот же мир, гарантирует нам, что мы потенциально можем понять любой другой взгляд на этот мир<sup>34</sup>. Так, Макдауэлл говорит:

Когда мы понимаем другого субъекта, это может привести к изменению в том, как мы сами смотрим на мир. В результате слияния горизонтов тот горизонт, в рамках которого мы смотрим на мир, не останется прежним. Но то, на что мы смотрим после такого изменения горизонта, это все еще мир, т.е. все то, что имеет место, а не какой-то возможный результат этого конкретного изменения горизонта – все, что, как нам кажется, имеет место в рамках таким образом изменившегося горизонта. Здесь нет никакого обесценивания независимости реальности от мышления<sup>35</sup>.

В каждом взгляде на мир, добавляет Макдауэлл, мир есть все то, что имеет место, а не все то, что *считается* имеющим место<sup>36</sup>. Следовательно, если общий и разделяемый с другими мир есть предпосылка общения и понимания современниками друг друга, то это же самое можно сказать и относительно понимания нами прошлого. Мы разделяем с представителями ушедших эпох один и тот же мир – факт, благодаря которому мы и можем в целом понимать их. Мысль вроде бы очевидная, но именно ее неявное отрицание и наделяет герменевтическую проблему философской значимостью. Действительно, будучи захвачены этой проблемой, мы представляем себе, что прошлое обитает в каком-то своем особом мире, к которому мы пытаемся получить доступ. На самом деле, реальность прошлого – это не какое-то скрытое от нас загадочное место, в котором прошлые события продолжают происходить и наблюдать которые может разве что бог (тот самый бог, которому якобы непосредственным образом доступна ментальная жизнь любого человека). Подобно знанию о ментальных состояниях другого человека, наше знание о прошлом не всегда и не обязательно носит выводной характер. И подобно тому, как мы иногда *буквально* воспринимаем чужую боль, глядя на чье-то выражение лица или поведение, мы можем непосредственно знать и о прошлых событиях<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Там же. С. 517.

<sup>34</sup> McDowell J. Gadamer and Davidson on Relativism and Understanding. P. 141.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Ibid. P. 141, n. 10.

<sup>37</sup> Подробнее об этом см.: McDowell J. On «The Reality of the Past» // McDowell J. Meaning, Knowledge, and Reality. Cambridge (MA), 1998. P. 305–306.

Но чем мы все-таки отличаемся друг от друга? Взгляд моего современника, а тем более человека из другой эпохи, это ведь не просто потенциально другой *мой* взгляд на этот мир. Не все в чужом взгляде на мир я могу принять как потенциально мое, не со всем могу быть согласен. Гадамер в этом случае указывает на различие в наших предрассудках, т.е. в тех необходимых предпосылках для понимания, которые не столько искажают любой взгляд на мир, сколько делают его в принципе возможным. Именно эти предрассудки мы должны учитывать при интерпретации, помня о разнице между историческими контекстами своего времени и интерпретируемого автора. Но здесь сразу возникает другой вопрос: если предрассудки отличаются от эпохи к эпохе, от человека к человеку, отвечая за различия между горизонтами и взглядами на мир, то как проявляет себя в них тот общий мир, благодаря которому и может состояться слияние горизонтов?

Для того, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратить внимание на следующее обстоятельство. Слияние горизонтов требует не просто общего мира, который разделяли бы участники коммуникации или те, кто пытается понять прошлое. Требуется еще и наличие того общего знания относительно этого мира, которое они также должны разделять между собой. Действительно, общий мир – это мир, с которым люди тем или иным образом *имеют дело*. И знание об этом мире обычно выражается в трюизмах относительно того, как именно люди имеют с ним дело.

Однако не меньшую роль здесь играют и трюизмы относительно прошлого. Дело в том, что именно эти трюизмы составляют содержание той традиции, которая оформляет наш взгляд на самих себя и на наше прошлое. Прошлое в этом смысле не столько предвосхищает взгляд на себя из будущего, сколько подготавливает для него место. Или иначе: у взгляда, направленного в прошлое, тоже есть своя традиция – традиция того, как толковать это прошлое. Поэтому решение герменевтической проблемы относительно адекватности нашего понимания прошлого заключается в том, что прошлое, традиция так или иначе задает общие контуры своего понимания, т.е. некие общие критерии адекватного понимания себя следующими поколениями. В этом смысле нет никакой непреодолимой пропасти между живыми и мертвыми. Мертвецы уже всегда среди нас – они проявляют себя в том, как живут живые, в том, как живые думают о своем прошлом и о своем настоящем, в том, как живые читают то, что написали уже мертвые авторы. И снова это не более, чем трюизм.

#### IV

Однако это еще не все. Макдауэлл неслучайно говорит в приведенной выше цитате об обязательстве участвовать в критической рефлексии по отношению к традиции. Очевидно, что традиция, воплощенная в языке, доступна не только для понимания, но и для изменения. Поэтому следующие слова Макдауэлла можно считать актуальными как для философии, так и для других регионов того, что он называет «топографией осмысленности», будь то искусство, наука или политика:

...быть как дома в пространстве разумных оснований означает постоянное обязательство быть готовым переосмыслить статус предполагаемых рациональных связей, – тех связей, которые и конституируют пространство

разумных оснований, каким его представляют себе в тот или иной момент времени. Здесь остается ровно столько пространства для инноваций, насколько это возможно. Если, например, небольшой фрагмент вербального поведения должен стать новым высказыванием, а не просто лепетом, то он должен быть понятен тем, кто сам не собирался говорить этого. Такой тип оригинальности призывает тех, кто понимает его, изменить свое прежнее представление о самой топографии осмысленности. Высказывание, обладающее такой оригинальностью, это не просто ход, о котором до сих пор не имели никакого представления, а одна из тех возможностей, которые уже осознавались, пусть и в самых общих чертах. (Именно так обстоит дело даже с самыми радикальными инновациями в шахматах). Скорее, это высказывание меняет представление слушателя о структуре, задающей возможности для осмысления. Но даже в этом случае речь может идти только о деформации предшествующего представления касательно топографии осмысленности. Высказывание не может просто так взять и занять свое место в сознании понимающего, полностью изменив представление слушателей о возможностях. *Даже то мышление, которое трансформирует традицию, должно быть укоренено в той традиции, которую оно трансформирует.* Речь, в которой оно выражается, должна быть понятна тем, к кому она обращена и кто находится в рамках традиции в том виде, как она есть (курсив мой. – Г.Р.)<sup>38</sup>.

Действительно, любое сколь угодно радикальное нововведение предполагает некую почву под ногами в виде традиции. Но важно учитывать и то, что возможность таких нововведений уже всегда предполагается традицией и даже вмещается в обязанность каждому поколению – как своего рода «слабая мессианская сила» Вальтера Беньямина<sup>39</sup>.

В похожем ключе рассуждает и Брэндом, когда говорит о взаимной связи между традицией и инновациями. Он считает, что не существует завершенной совокупности контекстов, в которые мы можем проецировать тот или иной текст, «поскольку каждый новый текст создает новые возможные контексты»<sup>40</sup>. Иначе говоря, мы не просто рассматриваем каждый новый текст на фоне традиции – каждый такой текст создает и новый контекст для оценки самой этой традиции. Поэтому мы можем любой текст из прошлого рассматривать сквозь призму нового текста, как бы заново оценивая его. Брэндом при этом ссылается на слова Т.С. Элиота:

Ни один поэт, ни один художник, в любом из искусств, не раскрывается целиком сам по себе. Смысл его творчества, его ценность приобретают лишь в сопоставлении с поэтами и художниками прошлого. О нем нельзя судить отдельно; нужно – для контраста и сравнения – поместить его в один ряд с мастерами былых времен. <...> создание нового произведения искусства затрагивает и все предшествовавшие ему произведения. Существующие памятники образуют некий идеальный упорядоченный ряд, который видоизменяется с появлением среди них нового (подлинно нового) произведения искусства. Этот установившийся ряд завершен

<sup>38</sup> McDowell J. Mind and World. P. 186–187.

<sup>39</sup> Беньямин, в частности, говорит: «...между нашим поколением и поколениями прошлого существует тайный уговор. Значит, нашего появления на земле ожидали. Значит, нам, так же как и всякому предшествующему роду, сообщена слабая мессианская сила, на которую притязает прошлое. Просто так от этого притязания не отмахнуться. Исторический материалист об этом знает» (Беньямин В. О понятии истории // Беньямин В. Учение о подобию. М., 2012. С. 238).

<sup>40</sup> Brandom R. Tales of Mighty Dead. P. 93.

до появления нового произведения; и, чтобы выстоять перед лицом новизны, он *весь*, хоть немного, должен измениться; так перестраиваются соотношения, пропорции, значение каждого из произведений искусства применительно к целому; это и есть сохранение связи между старым и новым<sup>41</sup>.

Такое подспудное обновление традиции, когда мы по-новому смотрим на нее в свете вновь появляющихся текстов, можно было бы назвать вслед за Рорти реконтекстуализацией. Однако Рорти был нацелен на *преодоление* традиции, а не на ее развитие и продолжение. Реконтекстуализация для него выступала в качестве метода исследования, а не только как способ объяснить постоянное обновление традиции. В частности, он предлагал сводить вместе ранее никак не связанные между собой тексты и фигуры нашего прошлого. Именно так поступали Жак Деррида (Гегель и Жене), Александр Нехамас (Ницше и Пруст), схоласты (Аристотель и Священное Писание) и многие другие<sup>42</sup>. В этом случае мы опирались бы не столько на логический вывод, сколько на свое воображение. Поэтому реконтекстуализация для Рорти представляет собой способ поэтизировать нашу культуру, избавляя ее от чрезмерного влияния сциентизма<sup>43</sup>. Иными словами, поэтизация – это и есть то, как Рорти предлагал преодолевать традицию.

Макдауэлл в каком-то смысле повторяет этот жест. Как и Рорти, он нацелен на преодоление философской традиции. Поэтому их обоих можно отнести к той философской традиции, которую Кавелл называет модернизмом. В частности, Макдауэлл полагает, что слияние горизонтов в рамках отдельного языка и воплощенной в нем традиции можно распространить и за пределы этого языка, т.е. на общение *между* традициями. Так, Макдауэлл говорит: «Мы можем понять, в чем заключается общение между традициями поверх их границ, отталкиваясь от того базового случая, когда горизонт в значительной степени задан (но не является Данным!) традицией, воплощенной в языке, и переходя к таким случаям, когда горизонты требуют слияния, а для этого уже придется приложить усилия»<sup>44</sup>. Подобно тому, как понимание другого человека предполагает слияние горизонтов в рамках одной традиции, общение разных традиций также допускает возможность слияния их исторических горизонтов. Просто если в первом случае такое слияние, как правило, не вызывает затруднений, то во втором случае сделать это не так-то просто. Тем не менее слияние горизонтов двух традиций означает не отождествление или поглощение одной традиции другой, а *диалог* между ними, т.е. те самые проблематичные отношения, о которых говорил Кавелл.

Примером такого слияния горизонтов двух философских традиций можно считать то, как Макдауэлл пытается взглянуть на абсолютный идеализм Гегеля сквозь призму терапевтического подхода Витгенштейна. Очевидно, что такое слияние горизонтов не является чем-то само собой разумеющимся, а требует того, что Макдауэлл называет «приручением»<sup>45</sup>. В результате некоторые идеи абсолютного идеализма, которые мы проецируем в философию

<sup>41</sup> Элиот Т.С. Традиция и индивидуальный талант. С. 170–171.

<sup>42</sup> Подробнее см.: Rorty R. Inquiry as Recontextualization // Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Vol. 1. Cambridge, 1991. P. 94–95.

<sup>43</sup> В частности, Рорти говорит: «Все, что мне остается делать, это реконтекстуализировать различные направления в философии и в других областях таким образом, чтобы они выглядели как этапы в истории поэтизации и прогресса» (Ibid. P. 110).

<sup>44</sup> McDowell J. Mind and World. P. 184–185.

Витгенштейна, предстанут в таком свете, чтобы выражать среди прочего и витгенштейновский взгляд на вещи. В этом случае уже общая установка Витгенштейна – его квиетизм и терапевтический подход к философским проблемам – станет характерной чертой философского модернизма, берущего свое начало с Канта и Гегеля. Если модернистский идеал автономии заключается в том, что разум сам наделяет себя законодательными полномочиями, то в контексте витгенштейновского квиетизма этот идеал будет выражаться в том, что разум наделяет себя правом не брать на себя интеллектуальные обязательства решать философские проблемы, предлагаемые нам традицией. И это право основано не на отрицании или игнорировании этих проблем, а на обнаружении их концептуальных и исторических источников. И тогда получается, что, придав новый смысл философскому отрицанию, Кант и Гегель лишь заложили основу для такого подхода, тогда как Витгенштейн довел его до логического конца. В то же время ничто не мешает нам рассматривать и «Философские исследования» как своего рода *Geistesgeschichte*, т.е. как историю тех «картин», которые, согласно Витгенштейну, пленяют наше мышление. Поэтому можно сказать, что философский модернизм самого Макдугалла как раз в том и заключается, чтобы сочетать обе эти перспективы – квиетизм и историю «форм духа».

Очевидно, что такое свободное обращение с традицией имеет своей целью не ее отрицание, а «приручение», в результате которого мы можем положить начало новой традиции. И возможность такого «приручения» уже заложена в структуре логического пространства разумных оснований – хотя бы потому, что все существующие в этом пространстве традиции сами являются результатом такого рода «приручений».

В заключение можно сказать, что именно слияние горизонтов, судя по всему, и имел в виду Кавелл, сказав, что Витгенштейн принадлежит той модернистской философии, начало которой положили Кант и Гегель. И не столько потому, что философия немецкого идеализма была прошлым самого Витгенштейна, сколько потому, что она является *нашим* прошлым – тех, кто пытается понять Витгенштейна. Действительно, в той мере, в какой речь идет о прояснении *наших* проблематичных отношений с философской традицией, мы не можем игнорировать то влияние, которое оказывают на нас философы, имеющие на первый взгляд мало общего между собой. В то же время следует помнить, что если модернистская проблематизация философской традиции сама становится традицией, то по отношению к этой традиции мы можем занимать ту же установку, что и по отношению к истории философии в целом. Иными словами, модернистской традиции мы также можем задавать свои вопросы. Ведь именно наших вопросов эта традиция от нас и ждет.

## Список литературы

- Беньямин В. О понятии истории / Пер. с нем. С. Ромашко // Беньямин В. Учение о подоби. М.: РГГУ, 2012. С. 237–253.
- Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы / Пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 321–405.

<sup>45</sup> Подробнее см.: Роговян Г.С. Приручение абсолютного идеализма // Логос. 2023. № 2. С. 143–166.

- Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
- Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем. Б.Г. Столпер, М.И. Левина. М.: Мысль, 1990. 524 с.
- Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 2: Человеческое, слишком человеческое / Пер. с нем. В.М. Бакусева. М.: Культурная революция, 2011. 672 с.
- Рогонян Г.С. Приручение абсолютного идеализма // Логос. 2023. № 2. С. 143–166.
- Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / Пер. с англ. И.Д. Джохадзе. М.: Канон, 2017. 176 с.
- Селларс У. Эмпиризм и философия сознания / Пер. с англ. Г.С. Рогонян. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2021. 218 с.
- Элиот Т.С. Традиция и индивидуальный талант / Пер. с англ. // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе / Сост., общая ред. Г.К. Косикова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. С. 169–176.
- Brandom R. Tales of Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2002. 430 p.
- Cavell S. Must We Mean What We Say? A Book of Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 331 p.
- Cavell S. The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy. N.Y.: Oxford University Press, 1979. 511 p.
- McDowell J. Gadamer and Davidson on Relativism and Understanding // *McDowell J. The Engaged Intellect: Philosophical Essays*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2009. P. 134–151.
- McDowell J. Mind and World. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1996. 224 p.
- McDowell J. On «The Reality of the Past» // *McDowell J. Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1998. P. 295–313.
- McDowell J. Sellars's Thomism // *McDowell J. Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2009. P. 239–255.
- Pippin R. Interanimations: Receiving Modern German Philosophy. Chicago: University of Chicago Press, 2015. 273 p.
- Rorty R. Inquiry as Recontextualization // *Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 93–110.
- Sellars W. Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes. L.: Routledge & Kegan Paul, 1968. 246 p.
- Ware B. Dialectic of the Ladder: Wittgenstein, the Tractatus and Modernism. L.: Bloomsbury Academic, 2015. 188 p.
- Wittgenstein and Modernism / Ed. by M. Lemahieu, K. Zumhagen-Yekplé. Chicago: The University of Chicago Press, 2017. 346 p.

## Modernism and philosophical tradition

### Garris S. Rogonyan

National Research University “Higher School of Economics” in Saint-Petersburg. 16 Soyuz Pechatnikov Str., Saint-Petersburg, 190121, Russian Federation; e-mail: grogonyan@hse.ru

Many philosophers agree that in our relations with philosophical tradition we face a hermeneutic problem. This problem is how to achieve an adequate understanding of the representatives of this tradition. It is believed that we need to establish a dialogue with figures from the past, rather than attribute our own thoughts and ideas to them. However, few dare to offer a reliable way to achieve this. At the same time, there are those who believe that the hermeneutic problem points to a fundamentally problematic relationship with our history. In this case, we are talking not only about a separate problem requiring its solution, but about a certain attitude as well. Within this attitude, we are focused not so much on an adequate interpretation of the philosophical tradition as on its

overcoming. However, the nature of these problematic relations with tradition can be described differently. For example, one can consider their dependence on tradition as an obstacle to understanding oneself and one's relations with the world. Conversely, one can consider it a condition for such understanding. It is the latter view that John McDowell adheres to. Without denying the obvious fact that there must be a certain distance between different historical contexts, he nevertheless shows that there is no unbridgeable gap in philosophy between its present and past. The article provides an overview of how McDowell, relying on Wilfrid Sellars's idea of the logical space of reasons and Hans-Georg Gadamer's idea of fusion of horizons, solves this problem. In addition, the article shows why McDowell himself can be considered a representative of modernism in philosophy.

**Keywords:** John McDowell, Stanley Cavell, Robert Pippin, history of philosophy, hermeneutics

**For citation:** Rogonyan, G.S. "Modernizm i filosofskaya traditsiya" [Modernism and philosophical tradition], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 3, pp. 69–84. (In Russian).

## References

- Benjamin, W. "O ponyatii istorii" [On the Concept of History], trans. by S. Romashko, in: W. Benjamin, *Ucheniye o podobii* [Doctrine of the Similar]. Moscow: RGGU Publ., 2012, pp. 237–253. (In Russian)
- Brandom, R. *Tales of Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002. 430 pp.
- Cavell, S. *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 331 pp.
- Cavell, S. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. New York: Oxford University Press, 1979. 511 pp.
- Eliot, T.S. "Traditsiya i individual'nyy talant" [Tradition and the Individual Talent], *Zarubezhnaya estetika i teoriya literatury XIX–XX vv. Traktaty, stat'i, esse* [Foreign aesthetics and literary theory of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. Treatises, articles, essays], ed. by G.K. Kosikov. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 1987, pp. 169–176. (In Russian)
- Gadamer, H.-G. *Istina i metod: Osnovy filosofskoy germeneyvtiki* [Truth and Method], trans. into Russian ed. by B.N. Bessonov. Moscow: Progress, 1988. 704 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Filosofiya prava* [Philosophy of Right], trans. by B.G. Stolper and M.I. Levina. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 524 pp. (In Russian)
- Lemahieu, M. & Zumhagen-Yekplé, K. (eds.) *Wittgenstein and Modernism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017. 346 pp.
- McDowell, J. "Gadamer and Davidson on Relativism and Understanding", in: J. McDowell, *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, pp. 134–151.
- McDowell, J. "Sellars's Thomism", in: J. McDowell, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, pp. 239–255.
- McDowell, J. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. 224 pp.
- McDowell, J. "On 'The Reality of the Past'", in: J. McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, pp. 295–313.
- Nietzsche, F. *Polnoye sobraniye sochineniy, T. 2: Chelovecheskoye, slishkom chelovecheskoye* [Complete Works, Vol. 2: Human, All too Human], trans. by V.M. Bakusev. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2011. 672 pp. (In Russian)
- Pippin, R. *Interanimations: Receiving Modern German Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 2015. 273 pp.
- Rogonyan, G.S. "Prirucheniyeye absolyutnogo idealizma" [Domesticating Absolute Idealism], *Logos*, 2023, No. 2, pp. 143–166. (In Russian)

- Rorty, R. "Inquiry as Recontextualization", in: R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 93–110.
- Rorty, R. *Istoriografiya filosofii: chetyre zhanra* [The Historiography of Philosophy: Four Genres], trans. by I.D. Dzhokhadze. Moscow: Kanon Publ., 2017. 176 pp. (In Russian)
- Sellars, W. *Empirizm i filosofiya soznaniya* [Empiricism and the Philosophy of Mind], trans. by G.S. Rogonyan. St. Peterburg: EUSPb Publ., 2021. 218 pp. (In Russian)
- Sellars, W. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London: Routledge & Kegan Paul, 1968. 246 pp.
- Ware, B. *Dialectic of the Ladder: Wittgenstein, the Tractatus and Modernism*. London: Bloomsbury Academic, 2015. 188 pp.
- Wittgenstein, L. "O dostovernosti" [On Certainty], 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)