

Научная статья

УДК 101.1

doi: 10.17223/1998863X/78/4

## НЕОПРАГМАТИЗМ ПРОТИВ ЭПИСТЕМОЛОГИИ: НУЖНО ЛИ БЫЛО КАНТУ СТАВИТЬ ФИЛОСОФИЮ НА БЕЗОПАСНЫЙ ПУТЬ НАУКИ

Оксана Ивановна Целищева

*Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук,  
Новосибирск, Россия, oxanatse@gmail.com*

**Аннотация.** Рассматривается критика неопрагматистом Ричардом Рорти отрицания эпистемологии как автономной философской дисциплины. Основной порок эпистемологии, по Рорти, состоит в том, что наука о познании предполагает отрицаемый прагматизмом дуализм внутреннего и внешнего в описании мира. Показано, что критика Рорти эпистемологии сопряжена с его пренебрежением научным видением мира и принятием им «другой» философии, в которой добродетели объективного познания уступают место языковым герменевтическим процедурам.

**Ключевые слова:** Рорти, Кант, эпистемология, неопрагматизм, герменевтика

**Для цитирования:** Целищева О.И. Неопрагматизм против эпистемологии: нужно ли было Канту ставить философию на безопасный путь науки // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2024. № 78. С. 35–45. doi: 10.17223/1998863X/78/4

Original article

## NEOPRAGMATISM VERSUS EPISTEMOLOGY: DID KANT NEED TO PUT PHILOSOPHY ON THE SAFE PATH OF SCIENCE?

Oksana I. Tselishcheva

*Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences,  
Novosibirsk, Russian Federation, oxanatse@gmail.com*

**Abstract.** The article considers the criticism of negation of epistemology as an autonomous philosophical discipline by the neopragmatist Richard Rorty. The main flaw of epistemology, according to Rorty, is that the science of cognition itself presupposes the dualism of the inner and the outer, the objective world and the human world denied by pragmatism. Among the ways to eliminate epistemology from philosophical discourse, Rorty suggests two types of argumentation: firstly, he declares it a relatively recent “invention” of the 17th century, and, secondly, this invention is due to Kant’s erroneous, from his point of view, setting philosophy on the “safe path of science”. The article examines the reconstruction of Rorty’s argument by a prominent representative of traditional philosophy, Michael Williams, and Rorty’s reaction to it. It is shown that, in his efforts to refute the discrediting of epistemology, Williams did not take into account Rorty’s radicalism. The article demonstrates that such radicalism seeks to eliminate the disciplinary framework in philosophy in order to avoid highlighting epistemology in it. In addition, Rorty rejects the history of philosophy as a series of attempts to deal with a well-known set of problems – ethical, epistemological and metaphysical. Another strategy of Rorty is to closely associate the term “epistemology” with the concept of representation as a copy, or mirror, of something external. Rorty’s efforts to compromise these ideas in his concept of representation as a “Mirror of Nature” are coupled with his thesis that any philosophical

conversation should not appeal to something that goes beyond the problems associated with man, to something external to man. Epistemology in this regard is a violation of this maxim. The article shows that, in his criticism of epistemology, Rorty advocates replacing epistemological cognitive explanations with a vague metaphor of the “conversation of mankind”. Rejecting the strict scientific way of argumentation in philosophy, Rorty places the responsibility for the emergence of epistemology on Kant, who put philosophy on the “safe path of science”. It is noted that it is the neglect of the scientific vision of the world by the pragmatist Rorty that is closely linked to his criticism of epistemology. As a result, Rorty resorts to a “different” philosophy, in which the virtues of objective cognition give way to linguistic hermeneutical procedures.

**Keywords:** Rorty, Kant, epistemology, neopragmatism, hermeneutics

**For citation:** Tselishcheva, O.I. (2024) Neopragmatism versus epistemology: did Kant need to put philosophy on the safe path of science? *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 78. pp. 35–45. (In Russian). doi: 10.17223/1998863X/78/4

Эпистемология сейчас находится в центре философского дискурса. Вопросы о том, что мы знаем и как это знаем, сопровождают друг друга, и на определенных этапах истории философии отдается должное каждому из них, включая определенного рода приоритет. Классификация философских дисциплин время от времени претерпевает изменения, но базисные дисциплины вроде метафизики и эпистемологии остаются неподверженными такого вида новым веяниям. Но иногда обычный ход событий нарушается с появлением своего рода «радикалов». Таковым за последние четверть века оказался Ричард Рорти, аргументируя от имени так называемого неопрагматизма. Радикализм в данном случае проявился в том, что Рорти «отменил» эпистемологию как ненужную дисциплину.

Среди множества целей, которые поставил перед собой Рорти при написании своей основной работы «Философия и зеркало природы» [1], одной из наиболее спорных и одновременно впечатливших читающую публику была как раз ликвидация эпистемологии. Поскольку эта дисциплина, наряду с метафизикой, занимает центральное место в философии, неудивительно, что в числе критиков Рорти можно найти не только аналитических философов, но и представителей того, что можно назвать традиционной философией. Атака на эпистемологию со стороны Рорти была двусмысленной в том отношении, что эпистемология обсуждалась в двух контекстах: во-первых, она была частью той традиции, которая привела к рождению аналитической философии, бывшей его главной мишенью, и, во-вторых, она оказалась излишней во взгляде Рорти на ту деятельность, которая называется вообще философией. Осторожность в косвенном упоминании философии объясняется тем, что «смерть» эпистемологии одновременно, по Рорти, означает смерть и философии, и, стало быть, аргументы против эпистемологии есть аргументы и против философии. Тогда непонятно, как можно говорить в рамках философии об отсутствии необходимости в ней. Помимо этого, атака неопрагматиста Рорти на эпистемологию рассматривает, среди прочих тем, и роль Канта как ее «изобретателя», а также возникновение эпистемологии в результате рождения науки Нового Времени.

Главное возражение Рорти против эпистемологии заключается в отказе прагматиста признать унаследованные от традиционной философии дуализмы, вроде явления и действительности, духа и материи и т.д. Одним из таких

дуализмов является противопоставление мира человеческих интересов и мира внешнего к ним. Рорти полагает, что сама идея чего-то «внешнего» по отношению к человеку является продуктом эпистемологии, которая имеет дело с познанием этого «внешнего», и тем самым является лишней в прагматистской философии, с ее недовольством традиционными дуализмами. Действительно, Д. Дьюи в ряде рассмотрений не разделяет субъект и объект, полагая их частью целого в процессе приспособления человека во «внешней» среде. Рорти доводит эту точку зрения до завершения; в результате философия, которая должна говорить о месте человека в мире, заменяется им просто «разговором человечества». Этот разговор в некотором смысле спонтанен, являясь просто «кибицированием», т.е. свободным обменом мнений людей после тяжелых сельскохозяйственных работ в кибуцах.

Но просто недовольство существованием эпистемологии как философской дисциплины не является аргументом, и Рорти выстраивает целую цепочку аргументов, которые призваны «дискредитировать» эпистемологию в ряде аспектов. Во-первых, он объявляет ее относительно недавним «изобретением» XVII в., и, во-вторых, это изобретение обязано ошибочной, с его точки зрения, постановке философии Кантом на «безопасный путь науки».

В «техническом» отношении эпистемология, согласно Рорти, опирается на концепцию познания как систему репрезентаций, поскольку репрезентация предполагает отображение, или отражение чего-то внешнего, или в формулировке Рорти является «зеркалом природы». Так что атака Рорти на эпистемологию включает случайный характер возникновения эпистемологии, влияние Канта в ассоциации философии с наукой, критику самой идеи репрезентации. Но Рорти не ограничивается «техническими» проблемами с пониманием концепции репрезентации, соотнося ее с более широким контекстом взаимодействия философии и Новой науки XVII в. и задавая кардинальный вопрос – каким образом философия вообще выжила на «безопасном пути науки», куда ее направил Кант.

Поскольку эпистемология лежит в центре философии, она должна была бы существовать с тех времен, как родилась в более или менее отчетливом виде сама философия. Поэтому критика эпистемологии должна в определенном смысле отделить ее от философии «вообще», или более конкретно – от метафизики. Именно это делает Рорти, говоря об «изобретении» эпистемологии как гораздо более позднем проекте в философии, который изменил и саму философию. Проект, согласно Рорти, прошел несколько стадий, достигнув зрелости на этапе аналитической философии.

Реконструкцию видения Рорти становления эпистемологии можно представить в виде ряда положений. Один из наиболее удачных примеров такой реконструкции представлен Уильямсом [2], чья последовательность в описании шагов Рорти в отрицании эпистемологии полагается нами приемлемой концептуальной канвой, позволяющей проследить не только собственно извилистый путь эпистемологии, но и не менее извилистый путь философии самого Рорти. Такой способ нельзя принять безоговорочно, но этот угол зрения дает возможность раскрыть противоречивые мотивы в желании Рорти избавиться от эпистемологии. Используя эту канву, мы предлагаем свое видение этой проблемы.

Прежде всего Уильямс полагает, что Рорти привязывает эпистемологию к понятию репрезентации: «Полагание знания как нечто такого, что представляет проблему, и о котором следует иметь „теорию“, является продуктом взгляда на познание как на ансамбль репрезентаций – взгляда, свойственному XVII веку» [2. Р. 192]. Этот пассаж Уильямса указывает на два решающих «хода» Рорти. Во-первых, это привязка к конкретному времени, а именно к XVII в., и, во-вторых, выведение на сцену центральной концепции «зеркала природы» Рорти. Именно это «зеркало», с его точки зрения, является ошибочным взглядом, «испортившим» значительную часть дальнейшей философии. Второй тезис в реконструкции Уильямсом аргументации Рорти касается дихотомии достоверного знания и мнения.

Изобретение ума Декартом – слияние им вер и ощущений с идеями Локка – дало философии новый «старт». Оно обеспечило философии поле исследования, которое казалось «более веским» (prior) в отношении вещей, по которым древние философы имели лишь мнение. Далее оно обеспечило поле, в котором стала возможность достоверных утверждений (certainty) в противоположность мнению [2. Р. 192].

Но здесь упускается из виду типичная амбивалентность Рорти. С одной стороны, он как прагматист не особо чтит мнения традиционных философов, но, с другой стороны, ему «обидно» за них из-за появления того, что ведет к созданию эпистемологии. И конечно же, важно понимать, что именно «мнения» соответствуют контингентности как важнейшей, с точки зрения Рорти, характеристике мира человека.

Третий тезис касается разделения науки о человеке и науки о природе. Это, пожалуй, одно из наиболее важных для Рорти событий в истории философии. Широко принятое в настоящее время разделение на *Geisteswissenschaften* и *Naturwissenschaften*, или *Humanities* и *Sciences*, или гуманитарные науки и науки естественные, Рорти считает глубоко ошибочным, имеющим корни, согласно Уильямсу, в «...превращении Локком изобретенной Декартом концепции ума в „науку о человеке“ – моральной философии в противоположность натуральной философии» [2. Р. 192].

Стремление Рорти к устранению эпистемологии исходит из излишнего характера такого разделения уже по той причине, что сама идея чего-то внешнего по отношению к человеку является неверной. Все, с чем человек имеет дело, как бы то ни звучало солипсистски, ограничено его интересами, будь то идеи, язык или социальные практики. Можно обвинить Рорти в откровенно прагматистской тенденции в этом вопросе, а можно приписать влиянию лингвистической философии. В самом деле, редактору знаменитой антологии «Лингвистический поворот» [3] вряд ли удалось избавиться от соответствующих доктрин полностью. В любом случае, «языковой» характер многих философских проблем подчеркивался Рорти на протяжении всей его философской карьеры. Интересно, что побочным результатом отрицания дихотомии наук явилось довольно слабое представление Рорти о естественных науках и их функций в человеческом знании. Более того, ему свойственно зачастую свехупрощенное видение их роли как просто средства предсказания явлений. В этом смысле вполне понятно предпочтение Рорти видения науки в социологическом ключе, как это имеет место в случае Т. Куна [4].

Четвертый тезис напрямую увязывает эпистемологию с исследованием того, как работает ум человека. Декарт полагал, что такая работа основана на эпистемическом доступе к мыслям. Вопрос о том, какова природа этого доступа, не был тщательно сформулирован в терминах дихотомии априорное/эмпирическое. Это обстоятельство до сих пор является источником многих расхождений в эпистемологии. Исторически, полагал Рорти, случилось так, что еще до того, как эпистемология обрела более четкие очертания, она оказалась не-эмпирической дисциплиной. Само понятие *a priori*, которое было практически в ходу еще во времена античных философов (хотя под другими названиями), приобрело особую значимость, и полемика рационалистов с эмпиристами выдвинула на первый план необходимость обоснования именно априорного знания.

Пятый тезис касается кардинального вклада Канта, который Рорти рассматривает с точки зрения окончательной легимитизации эпистемологии как зрелой науки. Она происходила на фоне вложения Кантом «внешнего пространства» во внутреннее пространство. Под первым имелся в виду мир вещей-в-себе, а под вторым – пространство трансцендентальное эго. Выдвижение на первый план эпистемологии заключалось в том, что картезианская достоверность внутреннего мира переносилась на внешний мир. Таким образом, познание объектов внешнего мира оказалось априорным в том смысле, что эти объекты конструируются умом, или разумом. Ум в смысле Локка оказывался разумом Канта, и человеческое понимание оказалось в ведении «мифического» предмета трансцендентальной психологии, или эпистемологии уже в зрелом ее виде.

Фактически общепризнанный кантовский синтез эмпиризма и рационализма, в терминологии Рорти, превращается в «помещении внутреннего пространства во внешнее». Картезианская достоверность внутреннего пространства оказывается добродетелью того, что называется наукой. Именно в этом смысле Кант направил философию на «безопасный путь науки». Именно при таком «безопасном» пути философии первостепенное значение приобретает эпистемология. Таким образом, хотя эпистемология имеет корни в античной философии и в философии Нового Времени, именно Канту она обязана привилегированному статусу в самой философии.

Удивительно то обстоятельство, в какой степени этот статус противоречит нынешнему ньютоновскому пониманию науки как экспериментального предприятия. В самом деле, «внутренний мир» Канта – это сфера априорного, и эпистемология имеет дело с конструированием объектов в соответствии с априорными установками. Хотя априоризм Канта в XX в. является предметом атак и критики практически со всех сторон, априоризм эпистемологии до определенной степени выжил, несмотря на энергичные попытки «натурализации эпистемологии», которая стала особенно популярной стратегией благодаря Куайну [5].

Но именно априорный статус эпистемологии позволил ей претендовать на основания науки. Именно здесь лежат претензии философии как «царицы наук». В самом деле, сама кантовская идея «конституирования» объектов делает их существование «заложником» разума, который ответствен, в свою очередь, за порождаемые им знания. Конечно же, в дальнейшем эпистемология претерпела значительные изменения, и привлечением психологии и эм-

пирических способов получения знания, но согласно шестому тезису Уильямса общий надзор за структурой знания эпистемология оставила за собой.

Но что, собственно, подразумевается под такого рода надзором? Седьмой тезис касается более серьезной роли эпистемологии, а именно более общего вопроса – как вообще возможно наше знание? В этом смысле эпистемология возобновляет связь с постановками этого вопроса античными философами. «Уточнение» Кантом этого вопроса имеет множество коннотаций, некоторые из которых приобретают программный вид для целых отраслей знания. Действительно, вопрос «как возможна чистая математика?» с ответом о «синтетическом априори» характером математических истин породил целые исследовательские программы как позитивного, так и негативного отношения к априорному знанию. Как свидетельствует А. Коффа, «К худу ли, к добру ли, но почти каждое существенное философское направление начиная с 1800 года было реакцией на Канта. Это особенно верно в отношении априорного знания... Его „Коперниканская революция“ дала ему теорию опыта и неоплатонистское объяснение *a priori*... Кант открыл понятие синтетического *a priori* суждения и увидел в нем вполне привлекательный способ формулирования своего проекта в виде того, как возможны такие суждения» [6. С. 10]. Вот эта самая реакция является демонстрацией центрального положения эпистемологии в центр всей философии. Восьмой тезис представляет собой взгляд Рорти о том, что основой «центральности» эпистемологии является понимание ума как «зеркала природы», а самого знания – как совокупности репрезентаций.

В целом все восемь тезисов буквально воспроизводят взгляд Рорти на происхождение эпистемологии как основы нынешнего состояния философии, которому он противопоставляет свою, «другую» философию, очерченной в его главной книге [1]. Однако слабость такой реконструкции атаки Рорти на эпистемологию состоит в том, что Уильямс упускает из виду радикализм прагматистской установки в отношении традиционной философии, от лица которой выступает Уильямс. Это видно, например, из понимания Рорти преемственности философских проблем.

В самом деле, критики Рорти обратили внимание на его слишком свободное обращение с понятием «эпистемология», которое гораздо ближе к метафоре, чем к точному понятию, как в отношении концепции, так и дисциплины. Самый первый вопрос к Рорти касается подразумеваемого им отсутствия эпистемологии античной философии: древними греками ставились многие вопросы о возможности познания, и давались многие ответы на них. И первое подозрение закрадывается при естественном вопросе – что же имеет в виду Рорти, когда он отказывает в значимости традиционным вопросам о природе знания до рождения собственно «эпистемологии», скажем, в диалогах Платона. Тут есть значительный простор в объяснениях, от самых радикальных вариантов до вполне умеренных. Собственно, самые радикальные исходят от самого Рорти. Можно вообще полагать, что вопросы, которые задавал Платон, это не те вопросы, которые обсуждаются со времен «рождения» эпистемологии, и поэтому апелляция, скажем, к античной философии является незаконной: между двумя философскими эпохами лежит пропасть, что-то вроде несоизмеримости в духе Куна (правдоподобность этого предпо-

ложения обосновывается известной приверженностью Рорти к концептуальной машинерии Куна).

Радикализм этих предположений выводит их за пределы более правдоподобных версий ответа Рорти, что он все-таки имеет в виду под эпистемологией, если отказать античным мыслителям в ней. Тем не менее в качестве фона они должны фигурировать, даже принимая во внимание, что Рорти сам был скрытым иронистом. Что касается более серьезной трактовки Рорти эпистемологии, тут есть опять-таки две стратегии. Одна сводится к тому, что сам термин «эпистемология» является лишним в философском дискурсе. Рорти говорит: «Если бы я сейчас писал Зеркало, я все сделал бы для того, чтобы избежать слов „метафизика“ и „эпистемология“. Я постарался бы рассказать историю, полную ссылок на доминирующие метафоры и образы, и не упоминал бы различия между двумя дисциплинами. Поскольку названия дисциплин предполагают понимание истории философии, я старался отвергнуть историю философии как серию попыток иметь дело с известным множеством проблем – этических, эпистемологических и метафизических» [7. Р. 214].

Другая стратегия состоит в тесной ассоциации термина «эпистемология» с понятием репрезентации как копии или зеркала чего-то внешнего. Усилия Рорти скомпрометировать эти представления в «Философии и зеркале природы» сопряжены с рядом вещей, которые он постоянно повторяет во множестве своих работ. В частности, он уверяет, что любой философский разговор не должен апеллировать к чему-то, что выходит за пределы проблем, связанных с человеком, к чему-то внешнему по отношению к человеку. Эпистемология в этом отношении является нарушением этой максимы уже просто по определению.

В некотором смысле цель Рорти состоит в том, чтобы проследить, насколько этот проект является источником многих затруднений в современной философии, и попытаться осуществить «рассасывание» этих проблем демонстрацией того, что проект оказался в значительной степени противоречивым и путанным. Кроме того, ему надо объяснить не только то, какие причины вызвали к жизни эпистемологию, но и как она оформилась, можно сказать, «с нуля». Система категорий и понятий нынешней эпистемологии является довольно обширной, и если эпистемология, по Рорти, родилась в XVII в., тогда у нас два варианта объяснения нынешнего концептуального ее богатства: либо весь ее концептуальный аппарат был изобретен заново, так сказать, с чистого листа, либо он являет собой естественный продукт роста из предшествующей философии, т.е. метафизики до XVII в. В первом случае стремление Рорти к устранению эпистемологии будет попыткой опрокидывания всей ее концептуальной структуры, и в этом смысле все это будет похоже на смену парадигм в духе Т. Куна. Только в этом случае старую парадигму эпистемологии нечем, по Рорти, заменять. Во втором случае объяснение должно быть более погруженным в историю уже не только философии, но и в целом человеческой культуры. Вполне понятно, что оба случая не являются «чистыми», переплетаясь в ходе более сложного и запутанного процесса, контингентного по своему характеру.

Например, самое знаменитое определение Рорти философии как «разговора человечества», с одной стороны, является настолько необычным, что явно претендует на то, чтобы быть своего рода парадигмой, и значит быть

примером первого рода объяснения. С другой стороны, сопутствующая при этом апелляция к герменевтике говорит о выходе за пределы собственно философии, приемом, который позднее приведет Рорти к определению философии как культурной политики. «Разговор человечества» явился результатом попытки замены точных объяснений, свойственных эпистемологии, герменевтической процедурой, свойственной прежде всего религиозному дискурсу.

Любопытным следствием такого разделения типов объяснения является запутанная ситуация с критикой позиции Рорти. Если речь идет об опрокидывании парадигмы, связанной с рождением эпистемологии, тогда необходимо вовлекать в разговор то, какая именно парадигма при этом опрокидывается, скажем, парадигма философии как смеси метафизики и эпистемологии. Но тогда оказывается, что Рорти, желая обойтись без эпистемологии вообще, обязан объяснять особенности старой парадигмы. Если же объяснение имеет дело с выходом за пределы собственно философии, тогда Рорти выходит за пределы каркаса собственно философского дискурса. Запутанность ситуации состоит в том, что предпочтительный с первого взгляда для Рорти первый тип объяснения оказывается «удобным» для его критиков, а вот предлагаемый, опять-таки с первого взгляда, для критиков Рорти второй тип объяснения лишается статуса философского дискурса.

Общепринято считать, что Декарт начал новый этап в философии, который напрямую ассоциируется с эпистемологией как дисциплиной или же теорией. Поэтому критика картезианства является одним из важных положений Рорти. Любопытным обстоятельством является то, что Рорти не считал Декарта, как ни странно, важной фигурой, и вообще, по воспоминаниям Гойса, готов был читать курс истории философии, где «главные фигуры» заменены «второстепенными» [8]. Естественно, при таком подходе «изобретение» эпистемологии изображается не как прогресс в европейской философии, а как серия контингентных шагов, в частности, в замене картезианской достоверностью мнений, с которыми имели место предшественники.

Пожалуй, наиболее важным «обвинения» эпистемологии со стороны Рорти является ее априорный характер. Здесь Рорти идет в двух направлениях. С одной стороны, эпистемология как дисциплина явилась результатом замены «физиологии человеческого понимания» (как она присутствует у Локка) «трансцендентальной психологией» (как она понимается Кантом). С другой стороны, этот процесс «вызревания» эпистемологии напрямую сопряжен с разделением знания на науки и естественно мире и науки о человеке. Именно в последнем Рорти видит первородный грех эпистемологии. Сама ее идея соотношения «внутреннего» мира и «мира внешнего» явилась поводом для провозглашения одними философами приоритета внешнего над внутренним, а другими – внутреннего над внешним. Рорти не особо заинтересован в вопросах приоритета в этой области, потому что для него сама идея разделения является ошибкой.

Но, конечно, он предпочитает все-таки приоритет внутреннего над внешним. Внешнее, если отбросить историко-философские детали, это внешний мир, мир не-человеческий, и, по Рорти, сама цель эпистемологии, а именно поиск контакта человека в ходе познания с этим внешним, является ошибочной. Кстати, именно этот тезис явился причиной того, что два самых видных релятивиста – Кун и Рорти – не могли найти полного контакта. Все-

таки Кун писал историю физики, а это уже и есть внешнее, чего Рорти не мог принять.

«Нейтралитет» Рорти в отношении приоритета внутреннего над внешним не полностью сбалансирован. Он полагает, что еще одна ошибка эпистемологии состоит в том, что она изначально подразумевает априоризм, что делает эту самую эпистемологию «трибуналом чистого разума». Именно в этом смысле эпистемология приобрела статус оснований для всех познавательных исследований. Между тем Рорти исповедует тезис о контингентности всего проходящего, от исторических событий до естественно-научных открытий. И коль скоро эпистемология привержена априоризму, она должна быть отброшена.

Таким образом, эпистемология, с точки зрения Рорти, должна быть устранена из философии по крайней мере по двум причинам. Во-первых, она не может быть основанием философии, или в более традиционной терминологии – первой философией. Дело в том, что на эту роль претендовали многие философские школы по ходу времени, самого разного толка – от платонизма до сугубо религиозных обертонов философских воззрений. Сами по себе претензии философии на эту роль являются не более основательными, чем у ее исторических «соперников». Во-вторых, эпистемология как дисциплина возникла одновременно с Новой Наукой и фактически является истоком традиции, которая помогла науке встать в один ряд с такими аспектами человеческой культуры, как религия и собственно философия. Более того, именно эпистемология в ее нынешнем виде является источником представления о «научной философии» [9].

Как видно, оправданием взгляда Рорти на происхождение эпистемологии в конечном счете служит его обращение к фактам интеллектуальной истории; например, ее этапы перечислены выше. Но Рорти дополняет «датировку» более общим представлением о парадигмальном фоне существования эпистемологии. Общий концептуальный каркас состоит из трех важнейших функциональных характеристик цивилизационного состояния: религия, философия, наука. Рорти описывает три функции следующим образом:

1. Научная имеет дело с вопросом о том, как работают вещи.
2. Религиозная ставит проблему: чего мы должны бояться?
3. Философская задается вопросом: есть ли что-либо нечеловеческое вне нас, с чем мы должны прийти в соприкосновение? [7. Р. 215].

При этом все три элемента являются стадиями в становлении общества: религия сменяется философией, а философия, в свою очередь, сменяется наукой. Трактовка Рорти всех трех вопросов имеет «антропоморфный» характер: если в религии человеческим существам надо определиться, чего нужно бояться, то избавление от такого страха приходит с философией. Она сомневается, что эта опасность с чем-то нечеловеческим исходит извне. Сама идея познания как человеческой процедуры послужила источником эпистемологии. Но затем на смену философии приходит наука, с ее упором на «внешнее», и тогда эпистемология получает поддержку от науки. Это и есть ответ Рорти на задаваемый им же важный вопрос о том, как философия выжила в эпоху Новой Науки.

Ответ Рорти состоит в том, что Новая Наука дала импульс идее репрезентации как медиума, который может исказить или не исказить мир. Это

было заполнением контраста между человеческим и не-человеческим. И здесь на первый план выходит как раз эпистемология. Рорти считает, что «возникновение эпистемологии как первой философии должно рассматриваться как ответ на следующий вопрос: как мы можем держать пафос дистанции от чего-то не-человеческого, к которому мы стремимся, но который никогда не можем постичь, даже после того, как открыли для себя приятную добрую идею, как тут могут сработать вещи. Идея ментальных репрезентаций и занавеса идей помогает заполнить нужду в пропасти, которую полагаются преодолеть – нужду, которую язычники заполняли чувством беспомощности перед духами природы, а Христиане чувством Греха» [7. Р. 215–216].

Таким образом, пропасть между человеческим и не-человеческим оказалась потребностью, нуждой для предшествующих науке стадий культуры. Вместо того чтобы стать антагонистами, Новая Наука и философия в лице эпистемологии стали союзниками. Именно это стало по-настоящему новым событием в философии XVII в. И если нужно избавиться от эпистемологии, то лучший путь к этому состоит в том, чтобы обрушиться на идею репрезентации, тогда не будет нужды в пропасти между человеческим и не-человеческим, и «разговора» будет вполне достаточно для философии. Собственно аргументация против эпистемологии, очевидно, показалась Рорти, в силу изложенных выше соображений, не совсем убедительной. Поэтому он, достаточно противоречиво, противопоставляет эпистемологии «другую», по его выражению, философию, главным методом которой является уже не строгая философская аргументация, а герменевтика в духе Гадамера. Это определенно является, в дополнение к другим доводам о недостатках критики Рорти эпистемологии, слабостью в амбициозной атаке прагматиста как на традиционную, так и аналитическую философию.

#### **Список источников**

1. *Rorty R.* Философия и зеркало природы / пер. с англ. В.В. Целищев. Новосибирск : Сиб. универ. изд-во, 1997. 320 с.
2. *Williams M.* Epistemology and the Mirror of Nature // *Rorty and his critics* / ed. R. Brandom. Oxford : Blackwell Publishers, 2000. P. 191–213.
3. *Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Methods* / ed. R. Rorty. Chicago : University of Chicago Press, 1967. 393 с.
4. *Кун Т.* Структура научных революций / пер. с англ. И.З. Налетова. М. : АСТ, 2009. 310 с.
5. *Quine W.V.O.* Epistemology Naturalized // *Ontological Relativity and Other Essays*. New York : Columbia University Press, 1969. P. 69–90.
6. *Коффа А.* Семантическая традиция от Канта до Карнапа / пер. с англ. В.В. Целищев. М. : Канон+, 2019. 526 с.
7. *Rorty R.* Response to Michel Williams // *Rorty and his critics* / ed. R. Brandom. Oxford : Blackwell Publishers, 2000. P. 213–219.
8. *Geuss R.* Richard Rorty at Princeton: Personal Recollections // *Arion*. 2008. 15.3 (Winter). P. 85–100.
9. *Rorty R.* Philosophy in America Today // *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. P. 211–230.

#### **References**

1. Rorty, R. (1997) *Filosofiya i zerkalo prirody* [Philosophy and Mirror of Nature]. Translated from English by V.V. Tselishchev. Novosibirsk: Sibirskoe universitetskoe izdatel'stvo.
2. Williams, M. (2000) Epistemology and the Mirror of Nature. In: Brandom, R. (ed.) *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell Publishers. pp. 191–213.

3. Rorty, R. (ed.) (1967) *Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Methods*. Chicago: University of Chicago Press.
4. Kuhn, T. (2009) *Struktura nauchnykh revolyutsiy* [The Structure of Scientific Revolutions]. Translated from English by I.Z. Naletov. Moscow: AST.
5. Quine, W.V.O. (1969) *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.
6. Coffa, A. (2019) *Semanticheskaya traditsiya ot Kanta do Karnapa* [The Semantic Tradition from Kant to Carnap]. Translated from English by V.V. Tselishchev. Moscow: Kanon+.
7. Rorty, R. (2000) Response to Michel Williams. In: Brandom, R. (ed.) *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell Publishers. pp. 213–219.
8. Geuss, R. (2008) Richard Rorty at Princeton: Personal Recollections. *Arion*. 15.3 Winter.
9. Rorty, R. (1982) *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press. pp. 211–230.

***Сведения об авторе:***

**Целищева О.И.** – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук (Новосибирск, Россия). E-mail: oxanatse@gmail.com

***Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.***

***Information about the author:***

**Tselishcheva O.I.** – Cand. Sci. (Philosophy), researcher at the Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: oxanatse@gmail.com

***The author declares no conflicts of interests.***

*Статья поступила в редакцию 29.02.2024;  
одобрена после рецензирования 15.03.2024; принята к публикации 15.04.2024  
The article was submitted 29.02.2024;  
approved after reviewing 15.03.2024; accepted for publication 15.04.2024*