

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт философии

Дэвид Бэкхёрст

ФОРМИРОВАНИЕ РАЗУМА

МОСКВА
КАН  Н⁺

2014

УДК 1/14
ББК 87.2
Б97

Издание осуществлено при поддержке Института философии
Российской академии наук
и Journal of the Philosophy of Education
(Издательство: Wiley-Blackwell. Великобритания).

Бэкхёрст Дэвид

Б97 Формирование разума / Дэвид Бэкхёрст: Под редакцией и с предисловием В. А. Лекторского; Перевод Е. О. Труфановой. — М.: «Канон⁺» РООИ «Реабилитация», 2014. — 368 с.

ISBN 978-5-88373-413-6

Книга известного канадского философа Дэвида Бэкхёрста посвящена обсуждению проблем философии сознания в связи с той традицией современной англо-американской философии, которая представлена т.н. «аналитическим гегельянством» (Д. Макдауэлл и Р. Брэндом). В книге исследуется «пространство смыслов», связь индивидуальной свободы и рациональных оснований на основе включения личности в культурную традицию, концептуальный характер всех форм познания и опыта (в том числе восприятия и настроения), даётся основательная критика социального конструкционизма в психологии и философии сознания. Особый интерес отечественного читателя вызывает анализ идей Э.В. Ильенкова и Л.С. Выготского в свете современных дискуссий в аналитической философии. Книга заинтересует философов, психологов, гуманитариев, специалистов в области когнитивных наук и философии образования.

В переводе на русский язык публикуется книга канадского философа Д. Бэкхёрста: *Bakhurst D. The Formation of Reason. Journal of Philosophy of Education Book Series. Oxford: Wiley-Blackwell. 2011. 186 p.*

Охраняется законом об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке.

УДК 1/14
ББК 87.2

ISBN 978-5-88373-413-6

© David Bakhurst, 2011
© Ред. В. А. Лекторского,
пер. Е. О. Труфановой, 2014
© Издательство «Канон⁺»
РООИ «Реабилитация», 2014

Посвящается Кристине

Предисловие редактора к русскому изданию

Книга Дэвида Бэкхёрста «Формирование разума» интересна для отечественного читателя во многих отношениях.

Прежде всего это детальное обсуждение проблем философии сознания на современном уровне и в контексте тех дискуссий, которые ведутся ныне в аналитической философии. А эти проблемы сегодня весьма интересуют большой круг наших соотечественников.

Это также особый подход автора к проблемам сознания, мышления, разума. Что касается нашего знания зарубежной литературы по этим вопросам, то в основном у нас популярна та, которая связана с обсуждением в рамках аналитической философии психофизической проблемы – Mind-body problem (Е. Ким, Д. Чалмерс, Д. Сёрл и др.) и философским осмыслением когнитивных наук (Д. Деннет и др.). Между тем в современной аналитической философии существует и другое, весьма влиятельное направление исследования этой проблематики, имеющее истоки в поздних идеях Л. Витгенштейна, которые потом были переосмыслены рядом философов, в частности популярным сегодня Д. Макдауэллом. Большое влияние последнего на автора книги признаётся с самого начала.

Между тем Макдауэлл, начинавший свою деятельность в Оксфорде (одной из цитаделей философии лингвистического анализа), после переезда в середине 80-х гг. в Питтсбург (США) испытал влияние немецкой философии, в частности Гегеля. Именно в приобщении к культурной традиции (это выражается заимствованным из немецкой философии понятием *Bildung*) Макдауэлл усматривает

истоки сознания, разума, личности – идеи Макдауэлла и известного американского философа Р. Брэндома называют иногда «аналитическим гегельянством». Но ведь культурно-историческое понимание сознания, мышления, человеческой субъективности – это традиция нашей философии и психологии в XX веке, начиная от классических работ Л.С. Выготского. В рамках этой традиции, возникшей под влиянием идей Гегеля и Маркса, работал Э.В. Ильенков и многие другие. Бэкхёрст признаёт влияние на него этой российской традиции. Он является автором получившей известность на Западе книги «Сознание и Революция в советской философии. От большевиков к Эвальду Ильенкову» (1991). В 80-е гг. прошлого века Бэкхёрст провёл некоторое время в Москве на стажировке в МГУ, посещал Институт психологии АПН СССР и Институт философии АН СССР. Ильенкова (исследованием идей которого он занялся) он уже не застал в живых. Зато познакомился с рядом других людей. Это прежде всего Ф.Т. Михайлов, близким другом которого он стал. Но это также В.С. Библер, В.В. Давыдов и автор этих строк. По признанию Бэкхёрста, именно русские философы и психологи, с которыми он установил творческие связи в Москве, стимулировали его интерес к изучению социально-исторических условий формирования сознания, разума, личности. Идеи Макдауэлла и других современных англо-американских философов были поняты Бэкхёрстом именно в этом контексте.

В книге интересно и детально сопоставляются идеи Ильенкова о природе идеального и концепция Макдауэлла о пространстве смыслов (это специфическая особенность сознания и разума с точки зрения последнего – само выражение «пространство смыслов» восходит к У. Селларсу), понимание Л.С. Выготским культурно-исторического характера высших психических функций и идея Макдауэлла о *Bildung*. Примечательно, что для Бэкхёрста Выготский и Ильенков – это такие же современные мыслители, идеи

которых заслуживают основательного изучения, как Витгенштейн и Макдауэлл (я вспоминаю, как сравнительно недавно у нас было распространено мнение о том, что после высылки философов из Советской России в 1922 г. никакой серьёзной философии у нас не было).

Книгу Бэкхёрста нельзя читать галопом: она предполагает желание разобраться в тонкой и не всегда простой аргументации автора. Но скрупулёзное чтение вознаграждается – читатель открывает для себя немало оригинальных идей, стимулирующих дальнейшие размышления, а иногда вызывающих желание в чём-то поспорить с автором.

В моём кратком рассказе о книге я попытаюсь обратить внимание лишь на некоторые её идеи, которые представляются мне особенно интересными в современном контексте.

Одна из них относится к пониманию связи индивидуальной свободы и включения в культурную традицию, т.е. в пространство смыслов – *Bildung*. В книге Бэкхёрста анализ проблем сознания и разума связывается с проблемами философии образования. Цель образования, согласно автору, – формирование автономной, т.е. свободной, критически мыслящей личности, которая сама определяет свой жизненный путь и отвечает за свои действия. Согласно Бэкхёрсту (и тем философам, с которыми он солидаризируется, включая Макдауэлла и Ильенкова), именно включение в социально-культурную традицию является предпосылкой появления свободного индивида. Но в этом случае возникает парадокс: получается, что возникновение автономной личности предполагает зависимость от других. Однако такой парадокс и лежит в основании свободы. В последние годы у нас было высказано немало язвительных замечаний по поводу формулы Ф. Энгельса: свобода – это познанная необходимость. В самом деле, если под необходимостью понимается внешняя человеку природная или социальная принудительная зависимость, то, конечно, ни о какой свободе при таком понимании не может быть речи. Обычно свободу истолковывают иначе – как выбор из не-

скольких возможных вариантов – и связывают не с познанием, а с практическим действием. Однако в действительности, показывает Бэкхёрст, сам выбор предполагает обоснованность, т.е. связь с некоторой признанной рациональной необходимостью. Если свобода понимается в качестве возможности поступать как угодно – вне зависимости от рациональных соображений, то это не свобода, а каприз, произвол. Но поэтому свобода существует и там, где явный выбор отсутствует, например в формировании суждения (которое хорошо только тогда, когда убедительно), даже в описании эмпирического опыта, которое, казалось бы, однозначно продиктовано чувственной очевидностью. Человек отвечает за свои суждения уже потому, что рефлексивно контролирует их, может реагировать на критические замечания по их адресу. А ответственность невозможна без свободы. Свобода и есть внутренняя необходимость, т.е. рациональная необходимость (высказывание Лютера «На том стою и не могу иначе» – прекрасное выражение подлинной внутренней свободы). Это прекрасно понимали и Кант, и Гегель. Сегодня их мысли о свободе, наряду с идеями Витгенштейна, обсуждаются в аналитической философии. Другое дело, что понимать под «внутренним». Для Канта это индивид, который подчиняется собственному моральному закону. Для Гегеля это саморазвитие Абсолютного Духа, воплощающегося в человеке. Сегодня важно понять, откуда проистекает убедительность рациональных оснований, определяющих человеческую свободу. Бесспорно, что они связаны с обществом и культурой. Но их убедительность – не просто результат условных социальных соглашений («так принято»), а способ вписывания культуры и человека в мир. Пространство смыслов (оснований и норм) не отделено от мира, а является способом включения в него.

Другая важная идея книги, на которую я хочу обратить внимание, – понимание концептуального характера не только мышления, но всех форм опыта и переживаний

(Бэкхёрст называет эту позицию «концептуализмом»). Это относится и к чувственному восприятию, и к настроению, и к переживанию музыки, и др. Автор считает (вслед за Макдауэллом), что невозможно выделить в опыте не- или до-концептуальное содержание. Между тем позиция, защищаемая Бэкхёрстом, – это предмет живых дискуссий, так как именно о доконцептуальном содержании пишут сегодня многие авторы, исследующие сознание и мышление в рамках аналитической философской традиции и в связи с философским осмыслением когнитивных наук. Однако для правильного понимания того, что понимается в книге под концептуальным содержанием, нужно иметь в виду следующее. Во-первых, это содержание с точки зрения автора книги не всегда может быть словесно артикулировано (например, в случае музыки). Во-вторых, концептуальность содержания не означает его полную подконтрольность мысли, подчёркивает он. В чувственном восприятии всегда есть своеобразный сплав активности, спонтанности, идущей от мысли, и пассивности, продиктованной миром, при этом трудно отделить одно от другого (автор использует образ: «пассивность внутри активности»). Но даже и в самом мышлении (которое, вне всяких сомнений, является активным процессом) имеется своего рода пассивность – внезапные догадки, озарения, увлечение определённым ходом мыслей и т.д. Тем более своеобразная игра активности и пассивности (рациональности и нерациональности) имеет место в случае настроений. Так что «концептуалистская» интерпретация чувственного опыта и разного рода переживаний не означает по Бэкхёрсту рационализма: рациональность важна (именно на основе рациональности возможна свобода), но имеет свои пределы.

Наконец, я хочу обратить внимание ещё на один важный для автора тезис. Бэкхёрст подчёркивает, что социально-историческая обусловленность сознания и разума не означает, что социальные и культурные факторы конституируют саму область «пространства смыслов». Последняя

определяется основаниями и нормами, на которые индивид опирается в познании и деятельности. Свободная и рациональная личность сама отвечает за свои поступки и мысли: диктат общества ей не нужен, а там, где такой диктат имеет место, личность не является свободной, т.е. по-настоящему полноценной. В этой связи автор критикует популярный сегодня социальный конструкционизм. Всё это интересно и поучительно. Но всё же, на мой взгляд, это не даёт основания для вывода Бэксхёрста о том, что социально-культурные факторы только делают возможным появление сознания и разума, но не конституируют пространства смыслов. Конечно, личность нельзя редуцировать к вне-личностным факторам. Но это не исключает того, что смыслы и нормы, на которые личность опирается, могут быть вне-личностными. Откуда они возникают? По-видимому, именно из социально-культурной сферы, которая сама может быть понята как определенная констелляция смыслов.

Книга Дэвида Бэксхёрста – бесспорно, явление в современной литературе по философии сознания. Я рекомендую её отечественному читателю: философу, психологу, гуманитария, специалисту в области философии образования.

В.А. Лекторский

Благодарности

Большая часть данной работы не появлялась ранее в печати, хотя при подготовке текста я использовал некоторые из своих опубликованных ранее материалов. Обсуждение работы Дэвида Уиггинса в главе 3 адаптировано из публикации: Wiggins on Persons and Human Nature, *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXI.2, 2005. С. 462–469, Wiley-Blackwell Publications, а обсуждение работы Freedom Without Reason Дэвида Оуэнса в главе 4 основывается на моем обзоре его книги в: *Philosophical Books*, 43.2, 2002. С. 157–159, Wiley-Blackwell Publications. Кроме того, в изложении работы Волошинова в главе 2 используется моя публикация *Social Memory in Soviet Thought* из сборника D. Middleton and D. Edwards (eds.), *Collective Remembering*, Sage Publications, 2000. С. 203–226, а изложение взглядов Ильенкова в главе 5 опирается на несколько параграфов из работы: *Meaning, Normativity, and the Life of the Mind. Language and Communication*, 17.1, 1997. С. 33–51. Elsevier Publications. Я признателен соответствующим издателям за разрешение использовать эти материалы.

Предисловие

Для образования вряд ли существуют вопросы более актуальные, чем те, которые возникают на стыке философии и психологии, поскольку они являются критически важными для понимания, как мы учимся и как мы обучаем. Подобные вопросы неотделимы от вопросов о человеческом бытии: что значит обладать разумом и что составляет разум человека.

Но, как ни странно, когда философы и психологи обсуждают эти вещи, они склонны не обращать внимания друг на друга. Когда специалисты в области образования обращаются к таким работам, они обычно обнаруживают, что их реальные проблемы не были рассмотрены или что они были рассмотрены на предельно абстрактном уровне таким образом, что это рассмотрение растворяется в абстракции, оно оторвано от реальных проблем, с которыми сталкиваются преподаватели в своей повседневной жизни. Эти барьеры понимания являются симптомом глубоких разногласий в научной самооценке – проблемы возникают не только из-за дисциплинарных различий, но также из-за расходящихся понятий о том, чем может и должна заниматься научная дисциплина. Академическая специализация, усугубляемая конкуренцией в рамках оценки исследований, усиливает это разделение, в то время как необходимость продемонстрировать влияние в культуре, основанной, по общему мнению, на доказательстве, является искушением – вероятно, в первую очередь для психологии образования – искушением в принятии несколько поверхностных или поспешных шаблонных решений. Что тогда может сделать философия? При обращении к философии образования можно легко обнаружить, что эти

вопросы получают меньше внимания, чем можно было бы ожидать, или, возможно, что их рассмотрение оказывается фрагментарным или тенденциозным. Все это, само собой разумеется, печально, и этот теоретический и практический недочет остро нуждается в более содержательном ответе.

Ответом на этот запрос как раз и является книга *«Формирование разума»*. Опираясь на широкий и разнообразный круг источников, Дэвид Бэкхёрст выходит за рамки этих ограничений, описывая овладение разумом – то, каким образом человеческие существа входят в «пространство смыслов», согласно известному выражению Уилфрида Селларса – что примечательно благодаря широте охвата проблем. В тексте, отражающем влияние Людвига Витгенштейна и Джерома Брунера, Бэкхёрст ссылается на Льва Выготского и Эвальда Ильенкова, а также Роберта Брэндома и Джона Макдауэлла, обнаруживая связи, которые иногда неожиданны, но всегда интересны, проводя различия, которые четко обозначены и часто разоблачительны: читателя, таким образом, предостерегают против слишком легкого принятия представлений этих мыслителей и какого бы то ни было согласия с формальными ответами. Бэкхёрст искусно переходит от деталей к общей картине и обратно, всегда сохраняя чувство практической ответственности своей задачи, в той манере, которой профессиональные философы учат себя избегать – как, по крайней мере, порой кажется. Для исследования природы и истоков психологических возможностей человека и степени их зависимости от истории и культуры необходимо обратиться к вопросам, которые являются основными для философии сознания, но это может оказаться рискованным предприятием в пограничных с психологией областях, чего педантично озабоченная строгостью философия старается избегать.

Эта книга является очевидной данью признательности Макдауэлли, и он явно наиболее часто присутствует на этих страницах. Но это открывает новые горизонты, показывая важность его идей для образования, что частич-

но обеспечивается компетентным, но крайне оригинальным соединением его мыслей с мыслями Выготского. Значительное внимание уделяется также другим русским мыслителям, прежде всего, как мы видели, философу Ильенкову, в то же время признаются взгляды на семиотическую природу человеческой психики В.Н. Волошинова (то есть Михаила Бахтина?). Это перемещение между дисциплинарными традициями и философскими культурами придает анализу Бэкхёрста критическую заостренность и дискуссионный характер, так что описательные элементы текста никогда не являются просто толкованиями, но всегда требуют от читателя нового взгляда.

Поэтому обращение Макдауэлла к понятию *Bildung*¹ в его описании ‘второй природы’ расширяется здесь таким образом, чтобы показать необычайное богатство ассоциаций, которое несет данный термин. В связи с этим Бэкхёрст высоко оценивает встроенность этой идеи в факты человеческой жизни – такие как человеческая конечность и чувствительность, подверженность человеческих существ эмоциям и настроению. Его последующее рассмотрение музыки и гуманитарных наук становится тем более уместным, и является просто одним из способов, где демонстрируется смысл разумного взаимодействия с конкретной предметной темой. Уходящее корнями в гуманизм Ренессанса и, в конечном счете, в древнегреческую мысль и имеющее сильные коннотации с формированием характера, понятие *Bildung* истолковывается затем как процесс самоформирования. Тем самым на преподавателей возлагается ответственность за то, чтобы этот процесс был обеспечен принятием разумного понятия добра, описание которого Бэкхёрстом позитивно и вместе с тем плюралистично. Это такое понимание образования, которое соединяет свободу и разум.

Когда Бэкхёрст выводит на передний план идею автономности, как центральную для целей образования, он находит связи не только с *Bildung*, но также (что, вероятно,

¹ *Bildung* (нем.) – просвещение, образование. формирование.

более очевидно) с переформулировкой идеи либерального образования, которая была разработана в 1960–1970 гг. и связана с Р.С. Петерсом, Полом Хирстом и Робертом Дирденом. Связь вопросов этики и эпистемологии в обсуждаемом вопросе, которая с её кантианскими истоками делает эту переформулировку особо значимой, также находит отклик в рассмотрении взглядов Кристины Корсгаард на источники нормативности. Но как показывает автор, это оказывается одной из нескольких критических точек, где явно одинаково мыслящие философы расходятся во мнениях, иногда столь незаметно, что это может ускользнуть от менее критически настроенного читателя их работ. Аналогичное замечание можно сделать о рассмотренных формах социального конструкционизма, некоторые из которых, очевидно, близки Бэксхёрсту, но многие, как показано, оказываются пустыми – несмотря на почти религиозный энтузиазм в их отношении, который встречается в исследованиях образования и других общественных науках. Когда эти различия четко показаны, обоснованная Бэксхёрстом идея социо-исторического характера разума и продемонстрированная им важность этой идеи для образования являются тем более убедительными.

Эти краткие предварительные замечания должны показать, что *«Формирование разума»* предлагает нечто иное, чем общепринятый подход к этим вопросам. Но это не работа инакомыслящего. Оригинальность работы возникает из обнаружения новых связей и представления их таким образом, который часто удивляет, но всегда убедителен. Можно сказать, что Дэвид Бэксхёрст преуспел не только в написании философской работы, которая может внести вклад в понимание основных проблем философии сознания, но и написал книгу, которую должны прочесть психологи и специалисты по образованию и, фактически, все, у кого есть интерес к вопросу, который, впрочем, должен быть у каждого: что же формирует наш разум?

*Пол Стэндиш,
редактор серии*

Предисловие автора

Книга начинается с постановки вопроса о том, действительно ли и в каком смысле наши исключительно человеческие психические возможности являются по сути социальными по природе и происхождению. Ответ на него состоит в развертывании социо-исторического описания разума, согласно которому мы обязаны нашим статусом разумного животного приобщению к культуре. Такие вопросы являются центральными для некоторых из моих более ранних публикаций, особенно для моих работ о русской философии и психологии, и моих статей о Витгенштейне и Брунере. Эта книга предоставляет мне возможность вернуться к идеям этих работ, излагая их более подробно и исследуя их следствия, особенно их важность для нашего понимания образования. Но здесь имеется также и новый материал, частично потому, что некоторые из моих взглядов получили развитие, и частично потому, что моей главной вдохновляющей идеей в этой книге является философия Джона Макдауэлла, работой которого я давно восхищаюсь, но которую никогда прежде не подвергал тщательному обсуждению. Я надеюсь, что полученный результат дополняет мои предыдущие усилия и предлагает полезное исследование того, что можно было бы назвать концептуальными основаниями философии образования. Я давно интересуюсь вопросами образования, темой, которая была дорога сердцу многих мыслителей, о которых я писал в прошлом. Тем не менее, я не собирался писать книгу о философии образования. Это произошло, потому что ряд друзей и коллег воодушевили меня на разработку моих идей в этом направлении. Я особенно признателен Иен

Дерри за ее интерес к моей работе, ее критический взгляд и ее удивительное великодушие и энтузиазм. Благодаря Иен я встретил многих других людей, которые оказали на меня влияние, таких как Пол Стэндиш, Харри Дэниелс, Анн Эдвардс, Майкл Янг, Дэвид Гил, Джон Хардкэстл и Эндрю Дэвис (с которым я впервые познакомился много лет назад, когда он был аспирантом в Кильском университете (Keele), а я студентом последнего курса). Написание этой книги связано у меня с прекрасно проведенным среди друзей временем, обсуждением философских вопросов на семинарах, а затем за дружеским столом. Вряд ли эти философские товарищеские отношения развились бы в такой степени, если бы Иен не сделала это возможным.

В 2001–2002 гг. мне посчастливилось работать приглашенным научным сотрудником в All Souls College, в Оксфорде, где я смог выполнить предварительные исследования для книги в высшей степени благоприятной для научных размышлений обстановке. Я благодарен Уордену и сотрудникам колледжа за их сердечность и гостеприимство. Я особенно признателен Майлз Бернит и Ханне Пикард за то, что мое пребывание в All Souls было таким приятным и продуктивным. Я также крайне благодарен Лондонскому институту образования (London's Institute of Education), где я работаю сейчас в качестве приглашенного профессора. За последние годы я провел многочисленные беседы с аудиторией, которая всегда оказывалась проницательной в критике и щедрой духом. Я был бы счастлив проводить там больше времени. Я также признателен Королевскому университету в Кингстоне за предоставление мне академического отпуска для занятия этим проектом и Научному совету Социальных и гуманитарных наук Канады за финансирование этого исследования на его начальных этапах.

Я имел возможность представить материалы рукописи на семинарах в All Souls College, Bath University, Binning-

ham University, Durham University, Griffith University, Hertfordshire University, The Institute of Education, London, Queen's University at Kingston и York University (Toronto). на конференциях Humanities and Social Sciences Federation of Canada (Winnipeg), Philosophy of Education Society of Great Britain (New College, Oxford), Philosophy of Education Society of the United States (Montreal), International Society for Cultural and Activity Research (Amsterdam, Seville and San Diego), Gregynog Philosophy of Education Conference, и на рабочих группах в Queen's University Кингстона и Laurentian University. Я благодарен аудитории этих мероприятий за их вопросы, комментарии и критику.

Я хотел бы поблагодарить Джона Макдауэлла за его помощь и поддержку в течение многих лет. Его влияние на текст видно невооруженным глазом, я надеюсь, что он будет доволен результатом. Многие другие люди заслуживают моей искренней благодарности. Пол Стэндиш, Эндрю Дэвис и Виллем де Фриз прочли всю рукопись с большим вниманием и сделали множество пронизательных критических замечаний и предложений, которые сделали книгу значительно лучше, чем она была бы в другом случае. Я также признателен двум анонимным рецензентам за их комментарии по проекту и многим друзьям, которые обсуждали со мной различные части текста, включая Дэвида Уиггинса, Эндрю Читти, Майкла Лентли, Адриана Мура и Ханью Глока. Джонатан и Сара Дэнси заслуживают специальной благодарности – Джонатан за философское воодушевление, Сара за квалифицированное редактирование рукописи и помощь при публикации книги. Важное влияние на работу, хотя и не такое прямое, оказали также другие друзья, такие как Адам Свифт, Шерил Мисак, Дэвид Дайзенхаус, Питер Джонс, Джордж Ловелл, Морин Гарви, Владислав Лекторский, и мои коллеги по университету Queen's, в частности Серджио Сисмондо. Генри Лэйкок. Стив Лейтон, Рауль Кумар, Дебора Найт и еще один чело-

век, о котором ниже я скажу отдельно. Университет Queen's благословлен выдающимися студентами, и мне повезло работать со многими из них. Я хотел бы, в частности, поблагодарить Тома Бреннона, Энтони Бруно, Октавиана Бусьюиоса, Рачел Ферн, Джейн Форси, Кати Хоув, Риана Макинроя, Рэчел Шефрин, и Джона Саймонса. Я также очень признателен сотрудникам философского факультета в Университете Queen's Мэрилин Лавой и Джуди Ванхузер за превосходную работу, которую они делают, и за огромную помощь и поддержку, которую они оказывали мне, когда я возглавлял факультет. И о печальном: с момента начала работы над книгой я потерял нескольких дорогих мне людей, которые оказали на меня значительное влияние: Женя Ламперт, Феликс Михайлов, Джерри Козн и моя мать Пегги Бэкхёрст. Я очень по ним скучаю.

Книга посвящена Кристине Сипнович, моей жене и коллеге в Университете Queen's. Кристина и двое наших детей, Розмари и Хью, — это самое важное в моей жизни. Не проходит и дня, чтобы я не поблагодарил судьбу за то, что являюсь частью такой семьи. Кристина является для меня прекрасным другом, замечательной матерью наших детей и постоянным источником вдохновения: интеллектуального, морального и эстетического. У нее также отличное чувство юмора. Много лет назад, когда мы были докторантами в Оксфорде, я писал письмо нашему другу Ханью Глоку. Я спросил Кристину, не хочет ли она что-нибудь передать Ханью. Она ответила, подшучивая над собой: 'Напиши ему просто, что Кристина как всегда прекрасна и никогда не перестает восхищаться'. Возможно, она шутила, но то, что она сказала, было правдой тогда, является правдой сейчас и было правдой в любой другой момент нашей совместной жизни. Спасибо за все, Кристина.

1

Что философия может сказать о том, как история создает разум?

Эта глава посвящена в основном двум вопросам. Первый: в какой степени мы обязаны нашими исключительно человеческими психическими возможностями истории, обществу и культуре? Второй: если наша связанность с другими является предусловием нашей разумности, то в какой степени это можно продемонстрировать или осветить философским размышлением? [1].

Мой интерес к этим вопросам восходит к началу 1980-х гг., когда я начал исследование по русской философии. Я провел 1982–1983 академический год в Москве, пытаясь погрузиться в философскую культуру СССР. Я был убежден, что в этой культуре должно быть нечто большее, чем поблекшие догматы диалектического и исторического материализма, которые были официальным символом веры Советского государства. И я был прав. Мне повезло познакомиться с группой талантливых философов, которые взяли меня под свое крыло. Эти мыслители не были диссидентами; они были марксистами, но они были представителями совершенно другой формы марксизма, отличного от того, который навязывался советскими правящими кругами. Они были так называемыми «шестидесятниками», которые создали свои наиболее значительные работы во время краткой «оттепели», которая последовала за сталинским периодом. Они были творческими, критичными и эрудированными. Они были пропитаны немецкой классической философией, особенно Гегелем. Склад их ума был скептическим.

1. Что философия может сказать о том, как история создает...

энергичным, и, как можно было ожидать, диалектическим. Как правило, они были прекрасными ораторами [2].

Одной из важных тем в их работе было рассмотрение человеческого разума по существу как 'социально-культурного' или 'социально-исторического' феномена. В то время я был воспитан считать, что идея о том, что люди являются 'социально созданными существами' является лейтмотивом для неисправимо слабоумных, что это утверждение, которое ни один уважающий себя философ развивать не будет. Поэтому я был заинтригован, обнаружив, что эта идея процветает среди мыслителей, чей интеллект и остроумие было трудно подвергнуть сомнению. Поэтому я загорелся идеей выяснить, о чем же, на самом деле, спорят эти русские, и исследовать аналогичные идеи, развиваемые другими мыслителями. Как оказалось, с начала 1980-х гг. идея о том, что человеческий разум не может быть понят без существенной отсылки к культуре, вышел на видное место в некоторых областях западной философии и психологии: таких как, например, коммунитарная политическая философия, феминистская теория, определенные прочтения Витгенштейна, некоторые формы постструктурализма, различные направления социального конструкционизма, дискурсивная и культурная психология [3]. Даже в когнитивных науках теперь стало привычно слышать упоминание о важности культуры. Тем не менее сохраняется только небольшой консенсус относительно того, как в точности понимать связь разума с культурой, обществом, или историей.

Какова роль философии?

Мои русские философы были убеждены, что философия может объяснить социально-исторический характер разума. Но здесь имеются основания для скептицизма, так как влияние культуры, или социального взаимодействия, или истории на природу и развитие разума должно быть

эмпирическим материалом, и поэтому лежащим за пределами компетенции философии. Если задуматься о том, как велико влияние культуры на ваше собственное развитие, вы начнете задавать себе вопросы типа: *На кого я был бы похож, если бы был рожден ребенком римского центуриона?* И можно предположить, что, используя подобные размышления в качестве мысленного эксперимента, можно было бы получить какой-то результат. Но в той степени, насколько мы вообще можем придать этому вопросу смысл, безусловно, единственно интересной формулировкой будет: *В каком состоянии окажется некто, имеющий вашу генетическую конституцию, если он будет воспитан как ребенок центуриона?* Это выглядит как эмпирический вопрос о соответствующем вкладе природы и воспитания, а не вопрос философский. Вопросы о проявлении генетических особенностей в различном окружении являются предметом исследований близнецов, а не мысленных экспериментов.

Интересно то, что мои русские философы решительно сопротивлялись идее, что они совершают свое спекулятивное вмешательство в дебаты о природе-воспитании (nature-nurture). Фактически они явно утверждали, что психологическое развитие не должно рассматриваться в терминах природа-воспитание (см.: Mikhailov, 1995. С. 76–77). Во-первых, они считали ошибочным предполагать, что мы можем четко различать два дискретных причинных фактора, природный/биологический, с одной стороны, и культурный/относящийся к окружающей обстановке, с другой, и затем распределить влияние на развитие к тому или иному виду. Во-вторых, они выражали недовольство тем, что вопрос природа-воспитание изображает развитие исключительно в причинных терминах. Индивидуальное развитие представляется как продукт влияния либо природы, либо окружающей обстановки, или (что более правдоподобно) как некоторая комбинация обоих. Но позиция, которую развивали эти философы, не была позицией в отношении

причинных условий человеческого развития. Их аргумент был более трансцендентальным по своему характеру: приобщение к культуре, социальное взаимодействие, наличие истории, и так далее, являются не столько причиной психологического развития, сколько предпосылкой возможности рациональной деятельности, а следовательно, и разума, по крайней мере, в его человеческой форме, так как эти русские мыслители отождествляли наше мышление с нашим статусом в качестве рациональных агентов. Мы можем спросить о рациональном агенте, например, имеет ли он склонности к математике или подвержен ли он приступам гнева, но мы не можем описывать деятельность рационального агента как определенную природой, воспитанием или чем-то еще, так как мы представляем агента как рационального в той степени, насколько понимаем его как автономного и самостоятельно принимающего решение. Главным вопросом для моих русских была связь истории, культуры и общества с возможностью самостоятельного принятия решения. вопрос, который, как они утверждали, оставался невидимым в дискуссии о проблеме природы-воспитание.

Но даже если мы попытаемся дать максимально детализированный взгляд на природу и воспитание, ответ на вопрос о человеческом развитии, безусловно, будет находиться в сфере эмпирического исследования: какой же вклад может сделать тогда философ? Конечно, можно согласиться с Локком, что философу доступна работа подсобного рабочего при науке. Но мы можем, наверно, найти более привлекательную работу для философа даже при условии допущения, что связь между культурой и разумом должна изучаться эмпирическим исследованием. Одной из задач философии может быть интеграция материала из различных дисциплин. Познание разума является междисциплинарным проектом: нам необходим материал не только из психологии, биологии, неврологии, лингвистики, антропологии и т.д., но и ряда исторических дисциплин.

таких как археология, древняя история и т.д. Существует множество причин, почему специалисты в одной области знаний могут быть неспособны увидеть важность работы в другой, даже если они знают о ее существовании. Поэтому в качестве одной из задач для философии можно предложить соединение идей из различных областей знания в одном сводном представлении. Это непростая работа, не потому что трудно создать общий универсум дискурса, но потому что философу необходимо как-то отнестись к укоренившемуся мнению, что такой проект не нужен или неосуществим.

Я хочу, однако, посмотреть, не существует ли для философа более амбициозной роли – а именно, доказательство того, что человеческий разум по самой своей сути является социально-историческим явлением. Не может ли здесь существовать явно философских аргументов, которые показали бы то, что хотели показать мои русские философы, – что существует более чем просто эмпирическое соединение между обладанием разумом и бытием членом общества, культуры или сообщества?

Такой позиции, по всей видимости, придерживались два великих аналитических философа двадцатого века: Людвиг Витгенштейн и Дональд Дэвидсон. Я набросаю далее вкратце их соответствующие позиции.

Витгенштейн и Дэвидсон

В отрывках из *«Философских исследований»* известных как ‘аргумент приватного языка’ и ‘соображения о следовании правилам’ Витгенштейн доказывает – или, по крайней мере, существует впечатление, что он это доказывает, – что не может быть языка, который является по существу приватным (частным) по своему характеру, откуда, видимо, следует, что язык необходимо является публичным, или коллективным, явлением.

Аргумент состоит в следующем: язык, в котором значения слов заданы сущностями, доступными только говорящему (например, мысли или чувства говорящего), не будет иметь стандартов правильности. В этом случае будет невозможно отличить правильное использование слов языка от использования, которое просто показалось говорящему правильным. Но язык без стандартов правильности вообще не является языком, следовательно, приватный язык невозможен. 'Соображения о следовании правилам', которые предшествуют теме приватного языка в «*Философских исследованиях*», похоже, показывают, что мы можем понять стандарты правильности только в практике, обращаясь к таким понятиям, как соглашение и обычай. Не существует философской точки зрения, благодаря которой можно объявить, что один из способов продолжения математического ряда, или использования понятия, является правильным, а другой нет. Правильность и неправильность раскрываются в нашей практике – деятельности, которая не может подтверждаться философией, а должна приниматься как она есть: а именно, как выражение нашей естественной истории или 'формы жизни'. Норманн Малкольм делает вывод:

«Когда Витгенштейн говорит, что следующее правило является *практикой*, я думаю, что он имеет в виду, что действия человека не могут быть согласованы с правилом, если они не находятся в согласии с принятым образом действия, который демонстрируется в поведении почти всех индивидов, прошедших такое же обучение. Это означает, что концепция следования правилу предполагает концепцию сообщества, следующего этому правилу».

Учитывая тесную связь между языком и мышлением, и между следованием правилам и рациональностью, мы получаем аргумент, который полагает членство в сообществе в качестве предпосылки разума и рациональной деятельности [4].

А что же с Дэвидсоном? В нескольких своих последних работах Дэвидсон утверждает, что межличностная коммуникация является предпосылкой возможности мысли. Это справедливо в двух отношениях. Первое, коммуникация является 'источником понятия объективной истины' (Davidson, 1991/2001. С. 209). Обращаясь к Витгенштейну, Дэвидсон доказывает: можно предположить, что человек занимается управляемой нормами практикой – мыслит, рассуждает или говорит на языке, – только если можно провести различие между правильным или неправильным действием; то есть мы должны быть в состоянии различать, что мыслитель или оратор имеет в виду, и что есть на самом деле. Дэвидсон утверждает, что для разума в изоляции нет ничего, что может обосновать это различие. Он пишет: 'Мы не имели бы представления о том, чтобы считать что-то правильным или неправильным, если бы это не происходило через взаимодействие с другими людьми'. Это не потому, что соглашение определяет истину, как могли бы утверждать релятивисты или социальные конструкционисты; скорее, консенсус 'создает пространство', в котором концепция истины имеет применение (Davidson, 1997/2001. С. 129). Только общий публичный язык может иметь истинные стандарты правильности.

Во-вторых, Дэвидсон настаивает, что сама возможность того, что философы начали называть 'психическим содержанием', зависит от социального взаимодействия. Он утверждает, что наши психические состояния обязаны своим содержанием их причинам. Мое убеждение в результате восприятия, что передо мной находится стол, имеет содержание, которое оно имеет в силу вызвавших его причин. Но причинный процесс, в котором порождено данное убеждение, является сложным, и число присутствующих в нем причинных факторов огромно. Почему мы должны выбрать стол как причину убеждения – и, следовательно, как объект убеждения – а не какую-то другую часть причинно-следственной цепочки, например не изображение на

1. Что философия может сказать о том, как история создает...

сетчатке моего глаза или событие в зрительном центре мозга? Ответ Дэвидсона состоит в том, что только когда мы принимаем во внимание другого человека, мы получаем основание для идентификации причин наших психических состояний с публичными объектами, о которых мы говорим и думаем. Психическое содержание определяется процессом 'триангуляции', в котором реакции на раздражители двух человек прослеживаются до общего для них объекта. Дэвидсон заключает: 'Без общих реакций на общие стимулы мысли и речь не будут иметь конкретного содержания, то есть вообще никакого содержания' (Davidson, 1991/2001. С. 212).

Дэвидсон (1991/2001) утверждает, что такое понимание разрешает многие традиционные проблемы эпистемологии. Он показывает, что знание нашего собственного разума и знание другого разума являются 'взаимно зависимыми': триангуляция предполагает, что я не могу знать, что я думаю, если у меня нет знания о разуме других, и что я не могу знать, что думают другие, пока я не знаю собственного разума. Обе эти разновидности знания опираются в свою очередь на убеждения относительно окружающей среды, с которой взаимодействуют мой собеседник и я. Дэвидсон превосходно доказывает, что эти убеждения о среде должны быть по большей части правильными. Чтобы интерпретация была возможна, интерпретатор и интерпретируемый должны разделять значительное число истинных убеждений об окружающем мире. Это не просто следует из предположения о том, что наличие у собеседника большей частью истинных убеждений является предпосылкой для его понимания: триангуляция обеспечивает тот факт, что говорящие не могут существенно ошибаться в том, что они принимают за свои убеждения. Если знание о внешнем мире, знание о разуме других людей и знание о себе являются взаимозависимыми и если многие из наших обычных убеждений должны быть истинными, то вероятность того, что существует пропасть между разумом и миром, или

между одним разумом и другим, должна быть нереальной. Традиционные проблемы философии больше не являются проблемами.

Для целей настоящего изложения критически важным является вывод Дэвидсона, что 'взаимодействие между подобными существами является необходимым условием для использования языка' (Davidson, 1992/2001. С. 120) и для обладания мышлением:

«Убеждение, намерение, и другие пропозициональные установки являются социальными в том смысле, что они являются состояниями, в которых существо не может находиться, не имея понятия об интерсубъективной истине, и это понятие невозможно иметь без совместного с кем-то другим понимания мира и способа мышления о мире» (Davidson, 1992/2001. С. 121).

Если Дэвидсон прав, то разумные существа являются существенным образом социальными.

Сопоставление Витгенштейна и Дэвидсона

Я не собираюсь подробно рассматривать плюсы и минусы этих широко обсуждаемых аргументов, но ограничусь лишь парой наблюдений.

Может показаться, что позиции Дэвидсона и Витгенштейна являются взаимно дополняющими – и следовательно, что их весомый совместный авторитет требует от нас признания социального характера разума [5]. Но все не так просто. Даже благожелательные интерпретаторы Витгенштейна глубоко расходятся в том, что же именно демонстрируют его аргументы. Одна из наиболее убедительных интерпретаций предложена Гордоном Бейкером и Питером Хэкером, и она значительно менее смелая, чем процитированная выше интерпретация Малкольма.

1. Что философия может сказать о том, как история создает...

Бейкер и Хэкер полагают, что Витгенштейн показал, что язык должен иметь публичный стандарт правильности только в том смысле, что его правила должны быть таковы, что другой агент мог бы понять и придерживаться их. Отсюда не следует, что должны быть другие агенты, которые действительно понимают и придерживаются их. Важно только, чтобы была продемонстрирована регулярность этих языковых практик, но не существует причины, почему условно одинокий человек не должен был бы создавать такие практики до того, как они могли бы в принципе приниматься кем-то другим. Витгенштейн рассматривает язык как систему соглашений, но соглашение могло бы быть задано одиноким человеком, если бы соглашение было таким, чтобы кто-то другой – если имеется кто-то другой – мог бы его придерживаться. Это показывает, что все, что является языком, должно допускать возможность освоения более чем одним человеком. Но ничего не говорит о том, что если язык возможен, то говорящие люди обязательно должны быть членами сообществ (см., например: Baker and Hacker, 1984. С. 71–80; 1990) [6].

При таком прочтении значение замечаний Витгенштейна является, прежде всего, негативным: они разрушают картезианскую и классическую эмпирическую концепции разума и языка. Они, однако, не могут помочь создать реальную теорию социально-исторического Я (self). И этого можно было бы ожидать, так как Витгенштейн четко указал, что целью его философии была критика и разрушение неверных философских концепций, а не развитие позитивных философских теорий. Более того, если посмотреть, что Витгенштейн говорит о людях и Я в своем известном аргументе, что местоимение первого лица не является референциальным выражением, то можно увидеть, что развитие представления о человеке как социально-созданном существе достаточно далеко от его мыслей [7].

Дэвидсон, наоборот, привержен более сильной точке зрения, что для возможности существования языка и мыш-

ления необходимо существование более чем одного субъекта: 'для триангуляции требуются двое', как он выразился (Davidson, 1991/2001. С. 213). В то же самое время Дэвидсон серьезно противится идее, что язык является системой соглашений или что мы можем понимать язык как вид социальной сущности или организации, выходящей за рамки интерпретирующей деятельности отдельных говорящих людей, пытающихся понять друг друга. Чтобы понять других, каждый говорящий использует теории интерпретации в духе Тарского, краткосрочную и долгосрочную ('passing' и 'prior' в терминологии Дэвидсона), специфическую для говорящего и более общую по характеру, но ничто из этого не описывает того явления, которое философы и лингвисты склонны называть языком. Фактически для Дэвидсона не существует 'такой вещи, как язык, если язык есть нечто такое, что предполагают философы и лингвисты' (Davidson, 1986/2005. С. 107; см. также: Davidson, 1994/2005). Имеется только совпадение идиолектов [8].

Таким образом, Витгенштейн верит в понятие языка как множества совместно используемых соглашений, но не требует, чтобы существовало сообщество, совместно использующее их, в то время как Дэвидсон настаивает на том, что для того чтобы язык и мышление были возможны, в действительности должно существовать более одного говорящего, но у него нет понятия языка как социального института. Здесь существуют глубокие различия [9].

Видно также, что обе эти точки зрения в действительности не имеют дела с развитием. Хотя труды Витгенштейна усыпаны примерами о преподавании и изучении, он относительно мало говорит нам о том, как он понимает инициацию ребенка в форму жизни, за исключением нескольких замечаний о 'тренировке'. Дэвидсон признает, что мы обязаны описать возникновение мысли и языка у ребенка, но отчаивается в возможности дать такое описание. Он пишет:

1. Что философия может сказать о том, как история создает...

«Мы имеем множество словарей для описания природы, когда мы рассматриваем ее как не имеющую разума, и мы имеем менталистский словарь для описания мысли и преднамеренного действия; что у нас отсутствует, так это способ описания того, что находится между ними.

Нельзя сказать, что у нас есть четкие представления, какого вида язык мы могли бы использовать для описания частично сформированного разума; могут возникнуть очень глубокие понятийные трудности или даже невозможность. Это означает, что, возможно, существует непреодолимая проблема в представлении полного описания возникновения мысли» (Davidson, 1997/2001. С. 128).

Дэвидсон иронически завершает этот параграф, благодаря судьбу за то, что он не работает в области психологии развития.

Макдауэлл

Я хочу обратиться теперь к взглядам Джона Макдауэлла, на которого оказали большое влияние Витгенштейн и Дэвидсон [10]. В своей работе «Разум и мир» (McDowell, *Mind and World*, 1994) Макдауэлл описывает в общих чертах свое представление о появлении разума, которое имеет эволюционную перспективу, или, по крайней мере, имеет для этого возможность.

Макдауэлл утверждает, что отличительная особенность человеческого разума состоит в том, что он имеет дело с основаниями¹. Человеческое существо не подвержено про-

¹ Д. Бэкхёрст вслед за Д. Макдауэллом использует достаточно многозначный термин «reasons» для описания того, что лежит в основе наших мыслей и действий. Как правило, этот термин будет переводиться как «основания», или, в некоторых контекстах, как «до-

изволу слепых причинных сил: наши мысли и действия направляются, и в некоторых случаях определяются – то есть определяются рационально – нашей оценкой того, что является основанием для мысли или действия. Человеческая разумность находится в этой способности общения с основаниями. Мы являемся обитателями ‘пространства смыслов’, как он образно это определяет, заимствуя фразу Уилфрида Селларса [11].

Макдауэлл выдвигает особую точку зрения на опыт. Он утверждает, что опыт должен пониматься как проявление рационального, а не просто как результат причинного влияния на нас. При восприятии то, что мы получаем, не является просто неструктурированными данными, которые разум должен обработать и концептуализировать, прежде чем сможет сформировать основу для суждения. Содержание нашего опыта говорит, что ‘эти вещи являются тем-то и тем-то’ [12]. Содержание восприятия уже является понятийным по своему характеру и, следовательно, подходит для выработки суждения и в качестве основы для убеждения. Если мы истолковываем опыт таким образом, то мы можем считать его не посредником между нами и вещами, как они есть, но способом открытия реальности. Опыт раскрывает нам мир.

Если опыт является, по существу понятийным по своему характеру и способен раскрыть нам реальность, то сама реальность также должна быть понятийной по своему характеру, или, по крайней мере, не чужеродной для понятийности (см.: McDowell, 1994. P. 25–9). Это требует, чтобы мы представляли мир как «все, что имеет место быть», а не как чисто физическое по своему характеру. Для достижения этой цели, считает Макдауэлл, мы должны преодолеть сциентизм, который настаивает на представлении

воды». В то же время. Макдауэлл использует этот термин с отсылкой на фразу Селларса “space of reasons”, которую принято переводить как «пространство смыслов», поэтому в некоторых случаях “reasons” будет переводиться как «смыслы». – *Прим. пер.*

1. Что философия может сказать о том, как история создает...

природы как 'освобожденной от чар', как лишенной значения [13].

В данном контексте критически важным аспектом позиции Макдауэлла является то, что человеческие существа не рождены в пространстве смыслов, но приобщаются к нему с помощью образования, или *Bildung*, как он это определяет, используя выразительный немецкий термин. Ребенок рождается, так сказать, не более чем животным, но усваивает 'вторую природу' по мере того, как развивает способности понятийного мышления, которые ставят его в соприкосновение с реальностью в опыте. Поэтому он становится сознательным рациональным существом – человеком. Макдауэлл пишет: «Неразумно предполагать, что существо может рождаться свободно владеющим пространством смыслов. Для человеческих существ это не так: они рождаются просто животными и превращаются в мыслителей и интенциональных агентов в процессе взросления» (с. 125). Макдауэлл предоставляет обретению языка «почетное место» в этом процессе трансформации. Знакомство с языком является нашим входом в область понятий. При этом Макдауэлл считает язык не просто сложной символической системой, но живым вместилищем развивающихся форм мысли. Это видение языка резко отличается от видения Дэвидсона: язык, который делает возможной 'нашу ориентацию в отношении реальности', является, пишет Макдауэлл, 'по существу владением некоторым *мы*' (McDowell, 2007a/2009b. С. 149). Овладевая языком, ребенок входит в интеллектуальную культуру или культуры, включая концепции мира, стили мышления и рассуждения, ценности, которые являются эпистемологическими, моральными, эстетическими и т.д. Он наследует традицию мысли, 'запас исторически аккумулятивной мудрости о том, что является причиной чего' (McDowell, 1994. С. 126), и, делая это, становится разумным существом. Таким образом, видимо, Макдауэлл приходит к точке зрения, что история создает разум.

Идея *Bildung*

Интересно отметить, что существуют значительные параллели между разновидностью социально-исторического представления о разуме, которое возникает в *Mind and World* и взглядами моих русских философов. Они также описывали разум ребенка как возникающий только через его приобщение к культуре. Они также выступали против сциентизма и разочарования в объективной реальности, побуждая нас думать о мире как о воплощении смысла и значения. И так же как Макдауэлл, они проводили четкое разделение между способами мышления и опыта, доступными рациональным агентам, свободно владеющим пространством смыслов и непонятными формами осведомленности в качестве ‘просто животных’. Существуют, конечно, важные различия в акцентах, но совпадения очевидны. Вероятно, это не так удивительно: русские философы были в значительной степени вдохновлены Гегелем и немецкой классической философией, традицией, которая оказывала на Макдауэлла все большее влияние с тех пор, как он переехал из Оксфорда в Питтсбург в середине 1980-х.

Как следует отнестись к идее Макдауэлла о *Bildung*? Ее непосредственным источником является философия Ханса-Георга Гадамера, чей труд «Истина и метод» оказал заметное влияние на заключительные страницы книги «*Mind and World*» (см. также: McDowell, 2007a/2009b). Гадамер, в свою очередь, описывает идею *Bildung* как одно из центральных понятий гуманизма (Gadamer, 1975. С. 9), и его использование этой идеи ставит его в позицию диалога с традицией немецкой философской и образовательной мысли, участниками которой среди многих других являются Гердер, фон Гельмгольц, Шиллер, Мозес Мендельсон, Гегель. Этот термин связан с глаголом *bilden* (формировать) и существительным *Bild* (изображение), и может быть переведен как формирование, образование, развитие [14].

1. Что философия может сказать о том, как история создает...

Это понятие вышло на видное место в немецкой педагогической мысли во второй половине восемнадцатого века для того, чтобы охарактеризовать идеи, имеющие корни в гуманизме Ренессанса и, в конечном счете, в древнегреческой мысли: образование как формирование характера в соответствии с идеальным образом развития человека (см.: Nordenbo, 2003). Оно становится идеей процесса 'формирующего саморазвития' (Wood, 1998. С. 301), в котором индивидуум выходит за пределы особенностей своего естественного существования путем развития интеллектуальной, рациональной стороны своего существа, тем самым делая возможным для себя общение со всеобщим и вхождение, по словам Гумбольдта, в 'наиболее общее, наиболее живое и наиболее неограниченное взаимодействие' с миром (фон Гумбольдт, цитата по Lovlie and Standish, 2003. С. 2). Критичным моментом здесь является связь человека с культурой и традицией, которая рассматривается как активно присваиваемая и преобразуемая для того, чтобы стать частью внутренней жизни человека [15].

Все эти богатые темы находят выражение в философии Макдауэлла, хотя иногда мимоходом и на философском специфическом языке, достаточно сильно отличающемся от немецких мыслителей, в работах которых идея *Bildung* находится у себя дома. Наиболее заметной является связь с греческой мыслью, так как Макдауэлл берет модифицированную версию точки зрения Аристотеля на развитие черт характера в качестве своей модели *Bildungsprozess* (процесса *Bildung*). Но, помимо этого обращения к Аристотелю, Макдауэлл мало что говорит о том, как он предполагает понимать *Bildung*. Можно, однако, отметить две важных особенности его использования этого понятия. Первая состоит в том, что его понимание цели (*telos*), которую стремится реализовать *Bildung*, является слабо разработанным. Завершением *Bildungsprozess* является возникновение независимого, критически мыслящего рационального агента 'хорошо знакомого с миром'. В этом смысле его работа

может считаться родственной тем видам философии образования, которые подчеркивают рациональную независимость, такими как Лондонская школа философии образования Р.С. Петерса, Пола Хирста и Роберта Дирдена [16]. Но Макдауэлл не высказывает никакого мнения о том, какие из того множества способов, которыми жизнь может проявлять рациональную независимость, стоят поощрения, не говоря уже о предпосылках их развития или образования, и относит вопросы о том, какого рода людьми мы должны быть, к этическим и политическим дискуссиям [17].

Во-вторых, несмотря на слабо разработанную телеологию, Макдауэлл занимает очень твердую позицию относительно того, чего достигает *Bildung*. Он рассматривает *Bildung* не как развитие уже существующего Я (self), но как процесс, в котором возникают разумные существа. Он описывает преобразование в результате *Bildung* как 'обретение разума'; то есть 'способности думать и действовать намеренно' (McDowell, 1994. С. 126). Культурное формирование в таком случае имеет отношение не просто к тому, как рациональные агенты проявляют свою рациональность: это предпосылка самого наличия у человека рациональности, которую он может проявить. Представление Макдауэлла о *Bildung* объединяет оба смысла, содержащихся в двусмысленном термине «само-созидание» (self-creation). Это процесс становления Я (self), способного участвовать в деятельности по само-формированию.

Насколько отличается от других позиция Макдауэлла в своей значимости для философии образования, зависит в значительной мере от того, как мы должны понимать его идеи о преобразующих возможностях *Bildung*. Макдауэлл признает, что его позиция 'рискует выглядеть непостижимой' (McDowell, 1994. С. 125). Он не может предполагать, что человеческий ребенок является буквально 'безмозглым' в смысле полного отсутствия психологических способностей. Также не получится опереться слишком сильно

на различие, поддерживаемое его Питтсбургским коллегой Робертом Брэндомом, между *чувствительностью* и *разумностью*. Так как, хотя ребенок может еще не быть разумным, в смысле полноценного реагирования на доводы, он является чем-то значительно большим, чем просто обладающим чувствительностью, то есть способным быть 'осознающим в смысле быть бодрствующим' (см.: Brandom, 1994. С. 5). Не существует никаких сомнений, что ребенок на доречевом этапе развития может 'думать и действовать интенционально' в совершенно бесспорном смысле этих терминов. Чего не хватает ребенку, так это психологических способностей, которые позволили бы ему, как сказал бы Макдауэлл, держать мир в поле зрения. Трансформация в результате *Bildung* делает ребенка не просто чем-то в мире, взаимодействующим со своим непосредственным локальным окружением, но субъектом с точкой зрения *на* мир, который может думать и действовать в свете этой концепции.

Можно было бы подумать, что следующим естественным шагом для Макдауэлла было бы предложить нам описание того, как происходит это преобразование. Интересно, однако, что он не рискнул сделать даже наброска подобного описания и не сослался на соответствующие эмпирические исследования. Скорее в своей трактовке *Bildung* он пишет так, как будто бы привлекает внимание к фактам развития человека, которые находятся у всех на виду, правда только до тех пор, пока сциентизм или философское предубеждение не делают их невидимыми.

Как же тогда относиться к его пониманию этого процесса?

Объяснение *Bildungsprozess*

Возможно, Макдауэлл сдерживается, не говоря больше о *Bildung*, потому что считает это неподходящей областью для деятельности философа. Однако, хотя Макдауэлл, ко-

нечно, признал бы, что философия не может претендовать на открытие фактов о развитии человека с помощью априорных средств, я не думаю, что он верит, что, освободив пространство для признания важности *Bildung*, философ должен просто отойти в сторону и оставить его для психолога, лингвиста и специалиста по когнитивным наукам, чтобы они преуспели в использовании этого понятия [18]. Можно обращаться к философии не просто для высказывания о важности *Bildung*, но для разъяснения понятий, которые сделают возможным *осмыслить* эту важность: человек, рациональность, пространство смыслов, обладание сознанием, мысль, значение, нормативность, деятельность агента, вторая природа и т.д. Более того, спекулятивные размышления об аспектах человеческого развития, которые лежат на виду, в действительности могут быть весьма поучительными. Мы не должны думать о таких размышлениях просто как о некотором мнении, которое должно быть заменено подлинной теорией, также как мы не должны рассматривать размышления Аристотеля о моральном характере лишь как предварительные, ожидая подходящей эмпирической моральной психологии.

С учетом этих соображения давайте попытаемся описать один из способов, которым мы могли бы прояснить *Bildungsprozess*. При этом важно будет избежать простого недоразумения. При чтении Макдауэлла или моих русских философов можно подумать, что они предполагают, что дети испытывают некую разновидность 'когнитивного крещения'. Младенец погружается в культуру своими родителями и 'обретает разум', появляясь вновь уже сознательным рациональным существом. Обращение Макдауэлла к обретению первого языка служит для смягчения такого впечатления. Тем не менее, по-прежнему хочется считать, что мы должны быть в состоянии идентифицировать дискретные, критические моменты в переходе, который делает возможным для ребенка пересечение линии, которая отделяет разумное от неразумного. до-рациональ-

ное от рационального, 'первую природу' от второй природы, чисто животное от личностного. Но, конечно, не существует того момента, когда ребенок становится рациональным, за исключением того, что существует момент, когда он впервые квалифицируется, как говорящий на своем родном языке. Не существует границ, которые нужно пересечь, существуют сложные, многочисленные и разнообразные процессы развития, в которых между черными и белыми конечными точками располагаются многочисленные перекрывающиеся связи в разных оттенках серого. Более того, положение ребенка в любой точке его развития зависит, причинно и возможно определяющим образом, от того, как другие к нему относятся. В нашем взаимодействии с детьми мы приписываем им способности, которыми они еще не обладают, или обладают только в зачаточном состоянии, и это 'кредитование потенциала' является предпосылкой того, что ребенок приходит к приобретению самостоятельного потенциала [19]. Любая попытка истолковать *Bildung* должна осознавать эти сложности.

Макдауэлл отождествляет пространство смыслов с областью понятийного мышления: ребенок входит в пространство смыслов настолько, насколько он приобретает способности понятийного мышления. Поэтому естественно предположить, что мы обогащаем нашу концепцию *Bildung*, исследуя развитие понятий у ребенка и то, как общество, культура и история вовлекаются в их приобретение и проявление.

В философской литературе существует, конечно, много противоположных мнений о понятиях [20]. Дэвид Уиггинс, вслед за Фреге, рассматривает субстантивное понятие, например *лошадь*, как что-то общее или универсальное (Wiggins, 2001. Р. 8–11). Понятием является 'лошадь вообще' (с. 79, п. 2). Классифицирующий (sortal) предикат 'лошадь' отсылает к понятию. Говорят, что понятие имеет 'метки' (marks): свойство, которое является меткой понятия 'лошадь', является свойством, которое имеют все лошади.

С этой точки зрения понятия являются объективными в том смысле, что они являются возможными объектами анализа, природа которых открыта для исследования.

Значительно более распространено, однако, рассмотрение понятий как чисто психологических феноменов, и существуют различные способы представления понятий как психологических. Один из них состоит в объяснении понятий как психических представлений. По одной версии с этой точки зрения обладать понятием лошади означает обладать психическим представлением: (а) которое имеет определенное характерное (например, лошадиное) содержание, (б) возникновение которого коррелирует причинно с появлением лошадей, и (в) которое можно использовать для формирования мыслей о лошадях.

Вторая точка зрения: обладать понятием – означает иметь определенный набор способностей. Мнения расходятся относительно природы рассматриваемых способностей. Для самой широкой точки зрения они являются способностями распознавания и отличия: чтобы обладать понятием лошади, необходимо обладать способностью идентифицировать, индивидуализировать (выделять из ряда подобных) и отслеживать лошадей – или, если быть более требовательными, иметь возможность идентифицировать, индивидуализировать и отслеживать лошадей как *лошадей*. Более строгая точка зрения: эти способности являются лингвистическими по виду. Брэндом, например, развивает ‘лингвистический прагматизм’, который утверждает, следуя Селларсу, что ‘*понимание понятия является освоением использования слова*’ (Brandom, 2000. С. 6). Макдауэлл сосредоточивается на способности формировать мысли: ‘понятие воды является способностью, которая проявляется при размышлении о воде’ (McDowell, 1992/1998b. С. 289).

Защитники второй, ориентированной на способности точки зрения, могли бы сказать, что психические представления лежат в основе рассматриваемых способностей, так

1. Что философия может сказать о том, как история создает...

же как сторонники первой точки зрения могут утверждать, что, хотя понятия являются психическими представлениями, важно в них прежде всего то, что они позволяют нам делать. Но, тем не менее, в этих двух подходах существует заметная разница акцентов. Некоторые защитники первой точки зрения являются атомистами в отношении владения понятием: чтобы иметь понятие *x*, необходимо только, чтобы вы имели соответствующего вида ментальную репрезентацию (см., например: Fodor, 1998). По крайней мере, когда речь идет о субстанциональных понятиях, которые встречаются в восприятии, каждое понятие является дискретной сущностью, владение которой не требует владения другими понятиями, – существо может в принципе иметь его и только его. Защитники точки зрения, ориентированной на способности, напротив, склоняются к тому, чтобы быть понятийными холистами. Даже при минималистской оценке рассматриваемых способностей проявление последних требует целого диапазона понятий, а не просто понятия *лошадь*. Это, безусловно, включает более фундаментальные понятия того вида, которые Кант считал 'категориями', но они будут включать также множество родственных эмпирических понятий. Чтобы иметь возможность идентифицировать и повторно идентифицировать что-то как лошадь, будет полезно, если вы сможете сделать умозаключения некоторого вида ('Если это лошадь, то...'), и если вы имеете возможность сказать, какого рода вещи не являются лошадью ('Это не может быть лошадью, потому что лает, как собака').

Одна из привлекательных черт ориентированного на способности подхода состоит в том, что он представляет понятийную компетентность как вопрос степени сравнения: чья-то способность идентифицировать, индивидуализировать и отслеживать что-то может быть более или менее изощренной, также как могут быть различными стандарты, согласно которым мы можем контролировать кого-то, когда спрашиваем: 'Знает ли он, что такое *x*?' Когда компе-

тентность имеет степень сравнения, мы можем задать содержательный вопрос о том, как она развивается.

Давайте рассмотрим развитие детского владения понятием простой сущности. Для этого прекрасно подойдет понятие *лошади*. Я буду предполагать, что можно идентифицировать четыре этапа в развитии ребенком владения понятием сущности. Я не хочу много говорить об этих этапах. Однако это описание полезно хотя бы потому, что позволяет проиллюстрировать различные способы, которыми могут быть реализованы социально-исторические влияния [21]. Возможно, разбиение понятийного развития на этапы не лучший способ понимания этого развития, а если даже можно выделить такие этапы, их число может быть более четырёх. Я хотел бы оставить эти вопросы открытыми.

Первый этап. В основании понимания ребенком понятия сущности находится способность идентифицировать и повторно идентифицировать рассматриваемую сущность. Поэтому первый этап развития понимания младенцем понятия лошади является просто его до-вербальной способностью выбирать и отслеживать лошадей. Признаки такой способности достаточно очевидны: он реагирует на лошадей. Конечно, на ранней стадии может не быть четкого различия между реакцией ребенка на появление и повторное появление определенной лошади и его реакцией на представителей некоторого типа (или подкласса этого типа). Но в равной степени возможно такое: ребенок может приходить в восторг при появлении домашнего любимца, в то же время обычно, если и по-другому, оживляться при появлении в поле зрения любой лошади.

Можно считать, что нет ничего социально-исторического в такой способности: она примитивная, врожденная, до-вербальная, и индивидуальная. В некотором смысле это должно быть верным: если ребенок не может `зафиксироваться` на лошадях, то нет ничего, с чем может работать *Bildung*. В то же время мы не должны недооценивать роль.

которую играют взрослые и другие дети, которые окружают ребенка. С самого начала деятельность других, включая, конечно, их речь, играет значительную организующую роль. Многие появления лошадей сопровождаются произнесением слова 'лошадь' родителями и ухаживающими за ребенком (и не только произнесением, конечно; взрослые реагируют и взаимодействуют с лошадьми особым образом): слово начинает предвосхищать, регистрировать и подтверждать опыт. Более того, взрослые показывают ребенку границы понятия. Ребенок узнает, что считается и что не считается лошастью по реакциям взрослых на его отклик на появление кандидатов, которые могут быть реальными животными или игрушками, картинками в книге, фотографиями и так далее. Даже наиболее примитивные понятийные способности проявляются в сложном социальном контексте.

Второй этап. В начале лингвистического познания ребенок начинает овладевать простыми словами. Он усваивает, что высказывание 'лошадь' относится к этому факту и к аналогичным другим, и он начинает использовать звуки сам либо для выражения волнения, высказывания просьбы, выражения страха или просто для забавы. Сначала ребенок может чрезмерно расширять область применимости термина, называя всех четвероногих животных среднего размера 'лошастью', или сужать её, используя этот термин только для домашнего любимца Доббина, но влияние старших и других детей приводит его употреблению термина в соответствие с его употреблением другими (при прочих равных условиях, тогда как таковые часто отсутствуют).

На этом этапе использование ребенком понятия находится 'в пространстве смыслов' в том смысле, что его использование слова 'лошадь' отвечает стандартам правильности, стандартам, которые поддерживают другие члены сообщества говорящих. (Отметим, что даже на первом этапе неязыковые реакции ребенка, хотя сначала они кажутся другим просто причинно вызванными, постепенно рас-

смаатриваются как правомочные или нет в зависимости от ситуации и, следовательно, как отвечающие стандартам соответствия: 'Не волнуйся, Поль, это не лошадь'.) Конечно, слишком однобоким будет рассматривать роль взрослых просто в терминах исправления и тренировки, или даже как 'опорное' языковое применение (используя известную метафору Джерома Брунера). Они постоянно предлагают ребенку языковые возможности; они поощряют, играют и веселятся с помощью языка. Они вводят ребенка в форму жизни, в которой смысл есть везде, и, как было замечено выше, они зовут ребенка к этой форме жизни, обращаясь с ним, как со значительно более компетентным, чем он есть на самом деле.

Третий этап. Теперь мы начинаем видеть возрастающую сложность лингвистического знания ребенка. Ребенок использует не только определенный термин в ответ на определенные обстоятельства или для определенных целей; он начинает связывать термин с критериями его применения. С помощью обращения к таким критериям он начинает оправдывать свое использование слов и утверждений. Нам не нужно описывать подобные критерии, как включающие множество необходимых и достаточных условий, которые, в данном случае, будут определять, какие свойства должна иметь сущность, чтобы считаться лошадью, свойства, на которые можно ссылаться для объяснения значения термина 'лошадь'. Не слишком многие предикаты имеют критерии использования, которые можно было бы разделить на информативно необходимые и достаточные условия, и наше понимание понятия не должно принимать форму чего-то похожего на определение. Критически важным, однако, является то, что ребенок начинает обосновывать свои мысли и речь, и это включает понимание типа понятийных связей и логически выводимых отношений, подчеркиваемых понятийными холистами: если это лошадь, то это животное на четырех ногах, любящее сено, склонное к ржанию, рыси, легкому галопу и т.д.

и т.п. Со временем лингвистическое знание ребенка становится все более рефлексивным.

В какой степени эти способности являются социально-историческими по своему характеру? Первое, ребенок становится постепенно все более опытным в искусстве создания и понимания доводов. Он приходит к пониманию того, что он должен объяснить другим, что он говорит и думает, так же как другие имеют такой же долг по отношению к нему, и что ожидаемый вид объяснения является нормативным, который оправдывает или подтверждает суждение [22]. Во-вторых, критерии, ссылкой на которые должна оцениваться правомерность использования сущностных терминов, таких как 'лошадь', наследуются людьми из их культуры. Что считается лошадью и что означает слово 'лошадь', не зависит от человека. Мы видим здесь две важных размерности *Bildungsprozess*: мы изучаем то, что Брэндом называет 'игрой в предъявление и запрос оснований', и мы учимся играть в нее, обращаясь к стандартам, которые наследуем из нашей интеллектуальной традиции [23].

Четвертый этап. Важно, однако, что даже если ребенок наследует понятие, что такое лошадь, и что означает слово 'лошадь', он также наследует следующую мысль: лошадь является чем-то, что имеет природу, независимую от того, как мы реагируем на нее, или взаимодействуем с ней. Лошади являются созданиями некоторого вида, природа которых обнаруживается путем исследования. Поэтому, выражаясь парадоксально, есть некоторый смысл в том, что кто-то может знать, что такое лошадь, не зная, что такое лошадь; то есть мы можем иметь критерии, которым нечто должно удовлетворять, чтобы считаться в свете наших данных лошадью, не понимая реальной природы лошадей, в силу которой эти животные являются представителями того вида, который мы выделяем с помощью термина 'лошадь' [24].

Можно возразить, что мы должны различать два вида понятий: понятия 'здорового смысла', с одной стороны,

и что-то более строгое, с другой. Это точка зрения, которую высказывает Выготский в книге «Мышление и речь», где он обсуждает переход между ‘повседневными’ и ‘научными’ понятиями (Vygotsky, 1934/1986. Гл. 6). Представление Выготского состоит в том, что кто-то, заинтересованный в овладении понятием и его развитии, не должен просто ограничиться овладением понятием повседневного вида, игнорируя при этом понятие научного вида и переход от одного к другому. Я предпочитаю говорить, что существует не два вида понятий, но что наша способность формировать мысли о лошадях развивается в процессе, имеющем длинную, фактически неограниченную временем, траекторию развития. Это растягивает историю понятийного развития человека на подростковый и взрослый возраст [25].

Но независимо от принятой точки зрения социально-исторические факторы будут играть значительную роль. Научное понимание лошадей включает теорию, построенную на значительном объеме фундаментального знания, большую часть которого мы обычно приобретаем только с помощью формального образования. Рассматриваемые теории являются частью интеллектуальной традиции, так же как наши методы исследования социально и исторически обусловлены. Приобщение к культуре в этой традиции и этих практиках предоставляет возможность использовать понятия сущностей, правильно понимая, с чем они нас связывают. Конечно, многие из нас в действительности не обладают этим пониманием и должны ‘заимствовать’ его в компетентных источниках: это факт, который выявляет дальнейшее глубоко социальное измерение знания [26].

Понятийное и практическое

Основной момент нашего очерка развития понимания ребенком одного простого понятия сущности состоит в том, чтобы выявить множество видов социального влия-

ния, которые должны фигурировать в удовлетворительном представлении о *Bildung*. Описание является, конечно, неполным, и не только потому, что *Bildung* включает в себя больше, чем овладение понятием. Даже в его собственных терминах, оно, очевидно, неполно в двух отношениях. Первое, более полное описание будет допускать различные виды понятий: понятия артефактов (которые также являются сущностями, но заметно отличными от биологических видов, таких как лошади), абстрактные сущности, моральные и эстетические явления, события, действия, психологические понятия и (возможно, объединяющее все из вышеперечисленного) понятие человека. В каждом из этих случаев наше овладение понятием может изменяться от поверхностного до глубокого, хотя во многих, возможно, во всех этих случаях, глубина обнаруживается не при научном исследовании, раскрывающем скрытую от взгляда природу, но с помощью множества других средств, и в каждом случае роль *Bildung* на пути к разъяснению будет различной.

Во-вторых, наш очерк является одномерным: он рискует быть отвергнутым как слишком интеллектуальный [27]. В начале романа «Тяжелые времена» Диккенс описывает, как школьный учитель Томас Гредграйнд, который был помешан на изучении фактов и только фактов, просит двух своих учеников дать определение 'лошади'. Первой была девочка по имени Сесси Джуп (или 'ученица номер двадцать', как Гредграйнд называл ее). Сесси не смогла дать определения, и была должным образом высмеяна, хотя мы могли бы предположить, что на самом деле она знает достаточно много о лошадях, так как ее отец работает с ними. Второй, мальчик по имени Битцер, произносит: 'Четвероногое. Травоядное. Зубов сорок, а именно: двадцать четыре коренных, четыре глазных и двенадцать резцов. Линяет весной: в болотистой местности меняет и копыта. Копыта твердые, но требуют железных подков. Возраст узнается по зубам...'. Удовлетворенный Гредграйнд комментирует,

‘Ученица номер двадцать... теперь ты знаешь, что такое лошадь’ (Диккенс. С. с.: В 30 т. 1960. Т. 19).

Мой очерк развития ребенком способности обращаться с понятием сущности – с его движением от базовых способностей распознавания, через все более сложные и рефлексивные языковые навыки, к теоретически обоснованному пониманию – выглядит по-гредграйндовски в том, что он отдает предпочтение абстрактному, словесному, теоретическому знанию и пренебрегает именно той разновидностью живого понимания и конкретных знаний, которыми обладает Сесси. Диккенс напоминает нам, что существуют другие способы знать, чем что-то является, а не только возможность отбарабанить определение или дать теоретическое описание. Иногда эти другие способы оказываются значительно богаче и содержательнее. Но траектория развития того вида знания, которым владеет Сесси, не рассматривается в представленном очерке. Это не только обедняет представление о понятиях, но затеняет некоторые важные социально-культурные размерности в развитии разума. Подумайте просто о важности совместной деятельности и ученичества для развития компетенции Сесси.

Это является важным возражением одновременно и само по себе, и поскольку аналогичные замечания были выдвинуты против философии Макдауэлла. Хьюберт Дрейфус, например, возражает, что, помещая восприятие и деятельность в область понятийного, Макдауэлл озабочен ‘понятийными верхними этажами здания знаний’ и равнодушен к ‘телесно воплощённому схватыванию, происходящему на первом этаже’ (Dreyfus, 2005. С. 47).

У меня нет намерения умалять тот вид знания, которым владеет Сесси. Важным моментом, которым прославилась русская социально-историческая традиция, является ее подчеркивание *деятельности*, не просто как содействующей знанию и зависящей от него, но как воплощающей и выражающей знания; и большое количество работ, инспирированное этой традицией, критикуют модели, кото-

1. Что философия может сказать о том, как история создает...

рые представляют знание как что-то абстрактное и теоретическое, в пользу представлений, которые подчеркивают ситуативность познания. Эта традиция разделяет с прагматизмом враждебность к тому, что Элизабет Энскомб назвала 'неисправимо созерцательной концепцией знания' (Anscombe, 1957. С. 57) современной философии.

Как тогда включить такое знание в наше описание? Мы могли бы выбрать знакомое различие между теоретической и практической формами знания. Это позволило бы нам сказать, что Сесси имеет практическое знание лошадей (о том, как они себя ведут, взаимодействуют друг с другом и с людьми, что делает их довольными, что беспокоит, и т.д.), даже хотя она и не может дать такое описание или определение, которое требуется Гредграйнду. Но она знает, к какому виду животных относятся лошади, и тот вид жизни, который они ведут, так что она знает, как обращаться с лошадьми; отсюда абсурдность идеи, что она не знает, что такое лошадь. Битцер, напротив, имеет некоторые теоретические знания, или их оболочку.

В этом месте может возникнуть соблазн утверждать, что понятийные способности относятся к теоретической, а не практической, области. В конце концов, понятия часто описываются как составные части мыслей, а мысли являются, или как правило являются, пропозициональными по структуре, но это не та форма, которую принимает практическое знание (которое, можно сказать, является «знание-как», а не «знание-что»). Конечно, сказав это, мы можем отметить взаимные отношения и зависимости между двумя видами знания, подчеркивая, как они дополняют друг друга. Мы могли бы заключить, что определение Битцера остается абстрактным и схематическим до тех пор, пока оно не будет улучшено тем видом знания, которым владеет Сесси.

Я полагаю, что такая стратегия недостаточно радикальна. Ошибкой является исключение практики из области понятийного. Мы должны рассматривать понятийные способности как применяемые, когда реагируем на основания:

и то, что Аристотель называл 'практическим разумом' (*phronesis*), является, бесспорно, аспектом этой способности реагировать. Такое практическое суждение, однако, не всегда находит выражение в языке: оно может проявляться просто в действии. Понимание Сесси того, как взаимодействовать с лошадьми, является формой способности реагировать на основания (например, она воспринимает какие-то движения лошади как основание для того, чтобы подтянуть вожжи), даже хотя она не может четко сказать, почему и как она это делает. На самом деле знание, которое она демонстрирует в управлении лошадью, может быть неcodифицируемым. Когда Сесси действует так, как она действует, она осознает, что надо делать, осознает понятия, реализуемые *выполнением* этих действий, а не высказыванием мыслей об этом. Это ответ Макдауэлла на обвинение в 'интеллектуализме', и это именно то, что мы должны сказать, чтобы понять, как сознательность может присутствовать в нашем телесном взаимодействии с миром (см.: McDowell, 2007c/2009b. С. 325) [28].

Поэтому набросанная выше модель понятийного развития должна признавать, что реальная способность пользоваться простым понятием сущности *x*, если человек должен получить правильное понимание того, что такое *x*, должна встраиваться в схему (возможно, неcodифицированного) практического знания. Форма, которую принимает это требование, будет зависеть от рассматриваемого понятия. В случае моральных или эстетических понятий, например, практическое может быть абсолютно необходимым; например, вы не знаете, что такое великодушие, если вы не знаете, как правильно действовать в определенных ситуациях. Мы должны также признать, что могут быть подлинные понятийные способности, которые находят вербальную артикуляцию только частично, и возможно, такие, которые ее не находят совсем. Природа траектории развития таких способностей и роль в этом социально-исторических факторов будут зависеть от рассматриваемых понятий.

Заключение

Сконцентрировав внимание на мыслях Джона Макдауэлла, мы рассмотрели представление о том, что каждое человеческое существо становится сознательным существом только через возникновение и развитие понятийных способностей, которые требуют приобретения того, что само является историческим объектом интеллектуальной традиции. Это описание заметно отличается по своему характеру от рассмотренного ранее вида трансцендентальных аргументов явным использованием связанного с развитием понятия *Bildung*. Я исследовал один из способов, которым можно было бы развить это понятие, рассматривая социально-культурные влияния на развитие умения использования понятий ребенком.

Представленный очерк нацелен на выявление видов социального влияния, на которые делает ставку *Bildungsprozess*. Вполне вероятно, можно утверждать, что каким бы успешным ни был наш очерк в этом отношении, это будет не более чем игрушечная теория, даже если улучшить ее и дополнить так, как было предложено в последнем разделе. Чтобы реально объяснить что-то, необходимо вступить в диалог с эмпирическими исследованиями. Одно дело – заметить, что социальное влияние имеет важное значение, совершенно другое – объяснить механизмы такого влияния. Для этого необходимо обратиться к эволюционной психологии и когнитивным наукам [29].

Такой диалог выходит за рамки данной книги. Последующие главы будут посвящены не менее важному проекту, определенному выше: исследованию центральных понятий, которые задают позицию, подобную позиции Макдауэлла: человек, деятельность, свобода, сознательность, пространство смыслов, рациональность и т.д.

Такое исследование действительно необходимо, чтобы определить, насколько хороши перспективы содержательного диалога с эмпирическими дисциплинами. Макдауэлл

скромно замечает, что он не 'намерен ничему возражать в когнитивных науках' (McDowell, 1994. С. 121). Однако в значительной части работ в рамках научных исследований разума он утверждает, например, что психические состояния и процессы являются атрибутами людей, а не мозга или субличностных (sub-personal) систем, и что психическое, область мысли, должно пониматься, используя понятие ментального содержания, что неприменимо к субличностным системам. На самом деле Макдауэлл заходит настолько далеко, что отрицает, что мысли находятся в голове. Идея состоит в том, что сознательность должна пониматься как свойство всей личности, участвующей во взаимодействии с миром [30]. Он пишет:

«Разговор о разуме является разговором о предметах психической жизни, в той степени насколько они являются предметами психической жизни... это всего лишь предрассудки, которые мы должны отбросить, что психическая жизнь должна представляться как происходящая в одном органе...

Место, где протекает психическая жизнь, не требует более точного указания, чем просто высказывание, что она протекает там, где протекает наша жизнь. И её состояния и проявления могут быть связаны с нашей окружающей средой не менее неразрывно, чем наша жизнь» (McDowell, 1992/1998b. С. 281).

Именно в свете таких замечаний мы должны понимать точку зрения Макдауэлла на понятия. Когда Макдауэлл говорит, что понятие является способностью, он имеет в виду, что это вовсе не ментальная реперезентация, как она обычно понимается. Понятие не является какой-либо сущностью, но определённой способностью телесного существа, находящегося в определенной среде, которую это существо проявляет при формулировке мыслей и обнаруживает в разумном действии [31]. Эта способность может

1. Что философия может сказать о том, как история создает...

реализовываться более или менее изощренным способом, и мой очерк пытался это показать. Словарь, который нам требуется для описания этой способности, является словарем мыслей, содержания и значений, и, как говорит Макдауэлл, это не может обоснованно применяться к субперсональным системам, которые являются истинным центром внимания когнитивных наук.

Мы можем считать *Bildung* процессом становления (coming), который приводится в движение значениями (meanings). Как замечает сам Макдауэлл, метафора о движущей силе значений является механистической. Но, как он предполагает, будет пережитком картезианства считать, что объяснение того, как природное существо приводится в движение значениями, требует описания, которое понимает себя как объяснение механизмов развития:

«Идея о разуме, который приводится в движение значениями, включает метафору из словаря механистического понимания, но эту идею необходимо поместить в другое пространство – пространство смыслов. Попытка понять эту метафору буквально является некоторым видом коренной картезианской ошибки» (McDowell, 1999/2009b. С. 272).

Это понимание дистанцирует Макдауэлла от большей части когнитивных наук и эмпирической психологии, даже тех их разновидностей, которые терпимы к идее ‘расширенного’ или ‘воплощенного’ разума, и это затрудняет возможность представить когнитивное исследование *Bildungsprozess*. Требуется значительно больше размышлений для того, чтобы выяснить, в каких условиях станет возможен плодотворный диалог философии с когнитивными науками.

Перед тем как продолжать разъяснять и развивать ту позицию, за которую отдает голос Макдауэлл, я хочу рассмотреть более прямой подход к вопросу о социально-культурном характере разума, который находится в противоречии со многим из того, что говорит Макдауэлл: социальный конструкционизм.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Более ранняя версия этой главы была представлена на конференции в York University (Toronto) в честь David Martel Johnson, автора *How History Made the Mind* (2003), – отсюда мое название.

2. Человек, которому я обязан больше всего, Феликс Михайлов, автор известной книги «Загадка человеческого Я» (Михайлов, 1964). Он познакомил меня с работами Выготского и предложил, чтобы я сконцентрировал свои исследования на философе Эвальде Ильенкове, который умер в 1979 г. Через Михайлова я познакомился с рядом мыслителей, которые охотно обсуждали со мной историю советской философии и познакомили меня с устной культурой, жизненно важной для ее существования. Михайлов сделал также возможным для меня провести ряд семинаров в небольшой группе, которая включала В.С. Библера, В.А. Лекторского и психолога В.В. Давыдова. Один из таких семинаров, о понятии личности, был записан, переведен и опубликован (Bakhurst, 1995a). Ответы участников в моей работе являются свидетельством их ораторского искусства и живости их философского мира. Я представил свои исследования о работах Ильенкова и их месте в истории русской философии в работе *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy* (Bakhurst, 1991) и многих последующих работах (например: Bakhurst, 1997; 2001a; 2005a; 2005b).

3. Смотрите в Bakhurst and Sypnowich, 1995, обсуждение 'социального Я' в различных обличьях.

4. 'Соображения о следовании правилам' находятся в § 138–242 «Философских исследований», а раздел об обсуждении приватного языка в § 243–315. Другие важные источники включают «Заметки по основаниям математики» (Витгенштейн, 1978) Витгенштейна, которые содержат длительное обсуждение следования правилам, «Голубую и Коричневую книги» (Витгенштейн, 1958), *The Big Typescript* («Большую рукопись») (Wittgenstein, 2005) и различные книги по философии и психологии. Литература по этим вопросам огромна. Статьи Макдауэлла о Витгенштейне, собранные в McDowell, 1998a, особенно хороши. Я предлагаю более подробное обсуждение позиции Витгенштейна в: Bakhurst, 1995b.

5. Как мы видели, Дэвидсон явно берется за разработку взглядов Витгенштейна (особенно в: Davidson, 1992/2001).

1. Что философия может сказать о том, как история создает...

6. Когда Бейкер и Хакер утверждают, что нет никаких оснований, почему условно одинокий человек не может иметь языка, они имеют в виду, что не существует логического основания; то есть нет основания, которое следует из самой природы языка. Они бы с удовольствием признали, что могут быть эмпирические причины, почему, скажем, у одичавшего ребенка не мог возникнуть язык.

7. Можно возразить, однако, что хотя целью аргументов Витгенштейна не является создание конструктивного описания человеческих существ как существенно социальных созданий, эти аргументы, тем не менее, служат, при удалении некоторых глубоких философских неправильных представлений о природе разума, привлечению внимания к важности рассмотрения нашей естественной истории, включая наш статус как социальных существ, в любом удовлетворительном описании природы и происхождения сознания. Если мы правильно поняли Витгенштейна, такие соображения перестают быть просто случайными фоновыми факторами, не представляющими интереса для философского воображения. Такое прочтение имеет отношение к дальнейшему обсуждению *Bildung* не в этой главе. Я обсуждаю Витгенштейна и проблему «первого лица» в: Bakhurst, 2001b.

8. Дэвидсон попытался развить семантическую теорию Алфреда Тарского об истине в теорию значения для естественных языков. Теория истины Тарского для языка *L* дает так называемые Т-предложения вида '*s* будет истинно, если и только если *p*', где '*s*' выбирает предложение из *L*, а '*p*' формулирует условия, при которых предложение будет истинным. Известной иллюстрацией является: (Т) «Снег белый» будет истинным, если и только если снег белый', где выбранное предложение используется для формулировки своих собственных условий истинности. Теория, которая порождает Т-предложение для каждого предложения из *L*, будет составлять экстенциональное определение истины для этого языка. Мысль Дэвидсона состоит в следующем: в то время как Тарский предполагает существование значений и использует теорию для определения 'истины', мы можем сделать наоборот: если мы примем понятие истины как исходное, то сможем интерпретировать Т-предложения как соединяющее каждое предложение из *L* с его значением. Однако эта стратегия мо-

жет работать, только если мы не предполагаем при конструировании такой теории понимания значения предложений из L. Поэтому Дэвидсон предлагает, чтобы мы считали теорию значения эмпирической теорией, созданной в процессе 'радикальной интерпретации' теоретиком, который не имеет предварительного знания о значении предложений из L или психических состояниях говорящих. Точка зрения Дэвидсона состоит в том, что радикальная интерпретация является подходящей моделью для любого лингвистического понимания. Каждый говорящий должен формировать теорию значения для высказываний любого другого говорящего, с которым он взаимодействует. Каждая такая теория будет уникальной и зависящей от говорящего. По этой причине я обращаюсь к тому, что такие теории описывают как 'идеолект' (язык индивидуального говорящего). Дэвидсон утверждает, что оценке взаимного понимания не нужно считать идеолекты вариантами понятийно предварительного общего языка ('социолекта'). На самом деле, мы можем вообще обойтись без этой идеи. Отсюда его провокационное заключение, что не существует ничего такого, что философы и лингвисты полагают языком. (Ранние работы Дэвидсона об истине, значении и радикальной интерпретации собраны в: Davidson, 1984; более поздние работы находятся в основном в: Davidson, 2005).

9. Я признателен Джулии Рассел (Julia Russell) за ее проницательные замечания о различии между Витгенштейном и Дэвидсоном.

10. Книги Thornton, 2004, и de Gaynesford, 2004, являются полезными введениями в идеи Макдауэлла.

11. Что же это такое – основание (reason)? Основание является некоторым соображением, которое дает основу для действия или убеждения, основу, на которую можно ссылаться для основания действия или убеждения. Основания часто противопоставляются причинам (cause), но можно считать основания разновидностью причины (что, возможно, необходимо делать, если мы должны говорить о 'рациональном определении'). Можно сказать, что ссылка на основание делает действие или убеждение понятным, выявляя ту основу, которая, через признание со стороны субъекта, заставила его действовать, как он поступил, или сформировала убеждение, которое он имеет. Более подробно основания рассмотрены в главе 5.

12. Представление этого таким образом (как делает Макдауэлл, например, в: McDowell, 1994. С. 26) может вводить в заблуждение, предполагая, что содержание опыта является пропозициональным по своему характеру: точка зрения, которая неправдоподобна и от которой Макдауэлл недавно отказался. Он теперь утверждает, что опыт восприятия предоставляет нам содержание, которое не является отчетливым. Мы должны, тем не менее, считать это содержание понятийным, так как его можно сделать обоснованно явным в суждениях, т.е. мыслях с пропозициональной формой. Он пишет: 'Хотя они не являются дискурсивными, интуитивные знания [т.е. опыт восприятия] имеет содержание того вида, которое воплощает непосредственный потенциал для использования того же содержания в опирающихся на знания суждениях. Интуитивные знания непосредственно раскрывают вещи таким образом, каким они будут полагаться, чтобы присутствовать в этих суждениях' (McDowell, 2007a/2009a. С. 267).

13. Сказать, как Макдауэлл, что мир не лежит 'за пределами внешней границы, которая окружает область понятийного' (1994. С. 26) не означает изобразить реальность в качестве продукта нашей понятийной деятельности (McDowell, 2007a/2009b. С. 139). Его позиция состоит скорее в том, что опыт восприятия порождает содержание, которое может быть сформулировано в суждении восприятия, что *эти вещи являются тем-то и тем-то* и факт, что *'эти вещи являются тем-то и тем-то'* также является, если мы не заблуждаемся, некоторой стороной организации мира: это то, как существуют вещи' (1994. С. 26). Таким образом, мысль может быть в единстве с миром.

Макдауэлл понимает мир как все, что имеет место быть, всю совокупность фактов. Он описывает факты как 'истинно мыслимые' и считает, что Фреге создал лучшее описание того, что такое истинно мыслимое (McDowell, 2000b. С. 94). Образ мира как 'все, что имеет место быть', извлеченный из «Логико-философского трактата» Витгенштейна, вызывает вопрос о совместимости представления о реальности Макдауэлла с более поздней философией Витгенштейна, которой он сильно очарован. В ответ Макдауэлл активно отрицает, что его понимание факта является метафизически спорным.

14. Смотрите, например, перевод Миллером «Феноменологии» Гегеля (1807/1977) и перевод Чартоном «Об образовании» Канта (1803/2003).

15. Разъясняющее обсуждение *Bildung* включает Gadamer, 1975. С. 9–19, и Geuss, 1999, ch. 2. Понимание Гегеля хорошо рассмотрено в Wood, 1998. Lovlie et al., 2003, является ценным собранием работ, посвященных важности понятия для размышления об образовании; введение Лавли и Стэндиша особенно содержательно. Статьи Beiser (2003), Mann (2003) и Munzel (2003) – все в Curren, 2003 – дают детальную картину места *Bildung* в немецкой мысли об образовании. Прекрасное введение в Blake et al., 2003, будет полезно для определения местоположения данного понятия в философии образования в более общем смысле. Через работы Гумбольдта и других это понятие оказало значительное влияние на современную идею университета, которая обсуждалась вместе с многими другими, относящимися к теме вопросами, в последней книге Bill Readings, *The University in Ruins* (1996). Bubner, 2002, содержит интересный комментарий на мнение Макдауэлла о *Bildung*; ответ Макдауэлла поучителен (McDowell, 2002. С. 296–297).

16. Смотрите, например, их соответствующий вклад в Dearden et al., 1972. Lovlie and Standish, 2003. С. 8–19, содержит хорошее обсуждение Лондонской школы (London School), связи понятия *Bildung* с идеей 'либерального образования', и актуальности мыслей Майкла Оукшотта. (Michael Oakeshott).

17. Важно то, что Макдауэлл принимает идею *Bildung* без привлечения нормативного видения культуры, цивилизации и прогресса, которые часто фигурируют при использовании этого понятия. Хотя Макдауэлл считает важной идею *Bildung*, он соглашается не со всем, что обычно ей приписывается.

18. В заключительном разделе статьи о теории значения Макдауэлл восхищается немецкой экспрессиивистской (expressivist) традицией приписывания 'непосредственно философии языка' задачи понимания ключевого аспекта *Bildung*; а именно, 'как разумность общества, воплощенная в ее лингвистических установлениях, приходит к реализации себя в индивидуальном сознании' (McDowell, 1987/1998b. С. 107).

19. Сабина Ловибонд комментирует: 'Этот вводящий или предвосхищающий способ обращения с детьми является

1. Что философия может сказать о том, как история создает...

существенным элементом в деле воспитания: мы имеем возможность сделать переход к вполне человеческому поведению, восприимчивому к доводам “как таковым”, через готовность взрослых использовать свое воображение при обращении с ними – иногда по крайней мере – как более продвинутыми на пути к взрослому режиму поведения, чем это есть на самом деле’ (Lovibond, 2006. С. 266; см. также: McGeer, 2001. С. 123). Это выражение мысли, центральной для немецкой идеалистической традиции. Она впервые прозвучала у Фихте, который, как говорит Пауль Франкс, ‘первым использовал идею, что человек может становиться человеком через факт взаимного узнавания, в котором существующий человек призывает латентного человека действовать, тем самым признавая этого латентного человека как латентного человека, и в котором ранее латентный человек становится действительным человеком отвечая на призывы – положительно, отрицательно или даже индифферентно – и тем самым опознавая как другого, так и себя человеком’ (Franks, 2005. С. 174). Мы вернемся к этой теме позже в книге.

20. Интересно пронаблюдать, что хотя термин *понятие*, *идея*, *концепт* (*concept*) имеет почтенную родословную в истории философии и остается вездесущим в философских трудах, он не часто появляется в повседневном дискурсе. Он появляется в таких выражениях, как ‘Какая странная идея!’ (побуждаемом, например, историей о путешественнике во времени, наблюдающим за своим прошлым Я), ‘У него отличная идея для ванной комнаты’, ‘Я терпеть не могу эти концептуальные альбомы 1970’, или ‘Новые идеи автомобилей (концепт-кары) на автосалоне были в этом году ужасны’. Вы вряд ли услышите, как один родитель спрашивает у другого: ‘у вашего ребенка есть понятие муравьеда?’. Скорее всего, он скажет: ‘Ваш ребенок знает, что такое муравьед?’ или ‘Он знает значение слова «муравьед»?’ *Понятие* (*идея*) является техническим термином.

21. В дальнейшем меня интересуют этапы овладения ребенком отдельными понятиями. Я не претендую на определение общих этапов детской понятийной или когнитивной компетенции в том виде, как, например, это сделано в теории Пиаже.

22. Возможно, имеется промежуточный этап, когда ребенок хорошо знает, что определенные использования термина являются неподходящими, но не может обосновать это, а просто смеется или заявляет 'Это глупо!' в ответ на неправильное использование. Я благодарен Уиллему де Фризу за предположение такой возможности.

23. Можно утверждать, что из концептуального холизма следует, что ребенок владеет понятием лошади, только если он осознал диапазон выводимых путём умозаключения отношений, в которых фигурирует понятие, а навыки, описанные на этапах один и два, являются в лучшем случае протопонятийными. Я, напротив, предпочитаю думать об этих этапах как подлинно понятийных в силу их роли в процессе развития, в связи с тем, кем станет обладающий ими ребенок. Примите это как размышление на уровне теории о предваряющем образе действия, с помощью которого мы относимся к детям (см. примечание 19 выше). Важно также не недооценивать холистические размерности понимания ребенка даже на этих ранних этапах развития. Например, ребенок не сможет научиться использовать слово 'лошадь', если не имеет полного набора способностей распознавания (первый этап понятийных навыков) более общего вида. Более того, мы должны помнить, что использование ребенком определенных слов базируется на значительном пассивном понимании языка. Поэтому будет ошибкой принять для поддержки понятийного атолизма тот факт, что первые слова ребенка, по всей видимости, возникают поодиночке.

Нам нужно принять аналогичный подход к утверждению Макдауэлла, что интенциональность опыта восприятия зависит от эпизодов восприятия, связанных с более широким взглядом на мир (см. например: McDowell, 1998с. С. 435–6 [2009а. С. 7]), представление, которое также сводит на нет идею, что избирательные и распознавательные возможности на этапах один и два можно описать как понятийные. По всей видимости, из этого следует, что ориентация младенца в его окружении не может быть, строго говоря, охарактеризована как опыт и что он неспособен к перцептуальному знанию. Макдауэлл пытается разъяснить возникающую в этой связи проблему. Хотя вид знания, предоставляемый суждением восприятия 'может быть приписан только рациональным животным',

1. Что философия может сказать о том, как история создает...

мы можем думать о способности младенцев и нерациональных животных 'компетентно справляться со своей окружающей средой', как о проявлении знаний, только знаний другого вида, отличного от доступного в пространстве смыслов. Для более сложной трактовки таких вопросов, в том виде, в каком они проявляют себя в философии Селларса и представлены литературой по развитию, смотрите: Triplett and deVries, 2007. Я вернусь к пониманию Макдауэллом представления о мире в главе 7.

24. Я откладываю суждение о том, являются ли биологические виды, строго говоря, 'природными видами'. Я хочу просто проверить ту возможность, которую может обнаружить исследование, что мы полностью заблуждаемся относительно того, что такое лошади. Наш термин 'лошадь' стремится выбрать настоящий вид, члены которого объединяются общим принципом. Но мы можем выяснить, что это не тот случай: наши лучшие генетическая или биологическая теории могут показать, что здесь имеется несколько типов животных, и порекомендовать другую таксономию, отличную от привычной и хорошо нам знакомой. И может оказаться, что со временем наше привычное использование уступит место более научно обоснованному. Говорю ли я, что мы можем обнаружить, что таких созданий, как лошади, не существует? Лучше сказать, что термин 'лошадь' может оказаться не таксономическим. Выживет ли термин после такого открытия, будет зависеть от различных контекстуальных соображений.

25. Некоторые философы, в противоречии с принятой здесь позицией, работают с четким разграничением между понятием и убеждением. Они обычно выбирают минимальные критерии для владения понятием, либо потому что занимают репрезентационалистскую точку зрения на понятия, либо потому что имеют нетребовательные представления о возможностях, определяющих владение понятием, так что, например, говорят, что кто-то владеет понятием лошади, если он может идентифицировать и повторно идентифицировать лошадь, или, более строго, если он может компетентно использовать термин 'лошадь' (или эквивалент в другом языке). При такой позиции два человека, отвечающие этим критериям, считаются использующими одно и то же понятие, даже если они имеют совершенно разное понимание природы лошадей (скажем,

один является ветеринаром, а другой совершенно необразован в биологии). Различие в их соответствующем понимании считается исключительно различием в том, что они думают о лошадях, и не является частью используемых ими понятий. Холистические представления о понятиях, однако, не могут поддерживать значительное различие в понятии/убеждении, так как понятия определяются их (например, логически выведенными) отношениями с другими понятиями и восприятие субъектом этих отношений выражается его убеждениями. Такие холистические представления могут поддерживать расширенное представление развития понятийного мышления, которого я придерживаюсь. Критики выражают недовольство, что холисты не могут объяснить, как можно сказать, что люди разделяют понятия: различия в их убеждениях, в конце концов, приведут к различиям в их понятиях, и согласие о природе х станет невозможно: если спорщики различаются в убеждениях, они будут различаться в понятиях, и не будут, поэтому, в действительности говорить об одной и той же вещи. Я не считаю это существенным возражением, частично потому что холисты могут иметь спасительное средство в частичном совпадении множеств убеждений, чтобы объяснить сходимость понятий, и частично в связи с важностью отдельных мыслей для сходимости убеждения (т.е. мысли, которые, как говорит Макдауэлл, 'были бы недоступны для обдумывания или выражения, если бы относящийся к делу объект, или объекты, не существовали' (McDowell, 1982a/1998b. С. 204)). Существует, конечно, большое количество литературы по этим вопросам.

26. Это последнее требование напоминает известный тезис Хилари Патнэма о 'разделении лингвистического труда' (см.: Putnam, 1988, ch. 2).

Я должен ясно дать понять, что хотя я говорю о наследовании ребенком значений слов, понимания границ понятий, стандартов правильности в игре смыслов и т.д., я считаю, что будет ли что-то лошадей, не является вопросом соглашения или социальной конструкции. Ребенок наследует понятийные ресурсы, с помощью которых он реагирует на то, как обстоят дела, независимо от использования этих ресурсов. Какую бы большую нагрузку мы не ввалили на Bildung, то, что создается (gebildet), является способностями, которые позволяют

различать реальность, но не самой реальностью. Я исследую эту тему глубже в следующей главе.

27. Я признателен Полу Стэндишу за подчеркивание этого момента и за приведенный пример из книги «Тяжелые времена».

28. Теоретические и практические элементы так тесно переплетены в нашей способности ориентироваться в мире, что четкое их разделение на два вида знания неизбежно будет искусственным и будет являться источником философской иллюзии. Это вопрос глубокого воспитательного значения, так как во многих образовательных контекстах мы стремимся развивать способности, где теоретическое знание воплощается в практической деятельности. При уходе за больными или в физиотерапии, например, хорошо видно, что это не столько вопрос применения теории, сколько приобретение, так сказать, 'знания в руках'. Нам не поможет в понимании этого и тенденция современной теории образования, которая ответила бы Грэдграйнду, расхваливая помещенные в определенные условия локальные и материализованные формы знания и умаляя теоретическое знание как абстрактное и лишенное контекста. Наоборот, требуется богатое понимание того, как осуществляется взаимное проникновение практического и теоретического. Я возвращаюсь к этим вопросам в главе 6. Один из подходов к развитию понятийного мышления, который пытается обосновать сложные отношения теории и практики, содержится в понимании Ильенковым 'восхождения от абстрактного к конкретному' (см.: Ильенков, 1956/1997, 1960, и обсуждение в: Bakhurst, 1991, ch. 5).

29. Соответствующая литература обширна. Франк Кайл (Frank Keil) предлагает особенно детальное обсуждение понятийного развития, хотя, как и многие другие специалисты в этой области, он отстаивает точку зрения о том, что изменение есть результат эндогенного процесса, а не внешних (относящихся к окружающей среде или социальных) факторов (в частности, ключевой переход между понятиями, организованными вокруг характеристических свойств, разделяемых экземплярами вида, и понятиями, организованными вокруг характеристик, определяющих членство этого вида) (см.: Keil, 1989, особенно ch. 6). Другими относящимися к делу класси-

ками являются: Carey, 1985; Perner, 1991; Astington, 1993; Gopnik and Meltzoff, 1996.

30. Я обсуждаю 'персоналистские' концепции разума Макдауэлла и моих русских философов в Bakhurst (2008). Представления Макдауэлла возникли в результате длинной и сложной диалектики, проведенной большей частью в диалоге с аналитическими философами разума и языка. Он осторожен при выражении своих более экстравагантных выводов, поэтому, как и с выводами о важности *Bildung*, значительно больше времени им потрачено на путешествие, чем на сам пункт назначения. Тем не менее, эти выводы исключительно важны, так что заслуживает значительно более глубокого их рассмотрения, чем они обычно получают. Я возвращаюсь к этому вопросу в главе 7.

31. Можно сказать, вопреки тому, что я сказал ранее, что для Макдауэлла понятие не является психологическим представлением, по крайней мере, как оно обычно понимается.

2

Социальный конструкционизм

В главе 1 я начал изложение социально-исторического понимания разума согласно той версии, которая была предложена в книге Макдауэлла «Разум и мир» (Mind and World). Если Макдауэлл прав, что ребенок, по мере того как он приобретает ряд понятийных способностей, развивает явно человеческие психологические способности, то разумность ребенка вытекает из *Bildung* в той степени, в какой его способность развития понятий в значительной степени опосредована социально-историческими влияниями. Я предположил, что не существует простого объяснения характера этого посредничества. Его формы многочисленны и разнообразны в зависимости от рассматриваемых понятий и фазы развития ребенка.

В этой главе я рассматриваю стиль мышления, который предлагает более прямой путь к строго социальной концепции разума: социальный конструкционизм.

Знакомство с социальным конструкционизмом

Идеи социального конструкционизма были влиятельны во многих областях – особенно в исследованиях науки, феминистской теории, теории коммуникации и образования; и явления, которые были описаны как социально сконструированные, многочисленны и разнообразны. Ян Хэкинг (Ian Hacking) начинает свою важную книгу «Социальная

конструкция чего?» со списка, который включает Опасность, Эмоции, Факты, Гендер, Грамотность, Природу, Кварки и Городское образование (Hacking, 1999. Р. 1) [1]. Можно охарактеризовать социальный конструкционизм в несколько абстрактных терминах следующим образом. Те, кто утверждают, что некоторое X 'сконструировано', обычно имеют онтологическую цель [2]. Иногда они нацелены на противопоставление сконструированного с реальным, либо утверждая, что X является нереальным – просто конструкцией, либо что X не является устойчиво реальным в том смысле, в каком, скажем, являются реальными физические объекты (X является реальным, но обязан своей реальностью процессам конструирования). Иногда позиция состоит не в том, чтобы противопоставить сконструированное и реальное, но подвергнуть сомнению само представление о реальности. Целью указания на ' X ' как на 'конструкцию' часто является подчеркивание его исторической случайности: X не является непреложным свойством порядка вещей, но продуктом человеческой практики, способов категоризации или дискурса. Эта позиция может быть дополнена мыслью о том, что изменчивое открыто для преобразования. Что было сделано, можно переделать, по крайней мере, иногда [3]. В результате представления конструкционистов часто имеют моральную или политическую размерность, и многие из них видят себя ниспровергателями.

Поэтому когда кто-то говорит, например, что гендер является социальной конструкцией, он может утверждать: (1) что не существует такой вещи, как гендер, или (2) что такая вещь, как гендер, существует, но в противоположность, скажем, массе, гендер является продуктом человеческой практики, или (3) что гендер сконструирован так же, как масса и все остальное. Эта позиция вряд ли является онтологическим наведением порядка ради него самого, но скорее умозаключением о реальности и изменчивости гендера и гендерных ролей.

В психологии конструкционистские темы можно заметить в работе такой известной фигуры, как Джером Брунер (Jerome Bruner) [4]. Его *Acts of Meaning* («Акты значения») и другие более поздние работы содержат элементы, по крайней мере, следующих представлений:

1. То, что мы называем 'реальностью', является социальной конструкцией, и, следовательно, таковой является и разум.

2. Формы описания и объяснения народной психологии являются культурными ресурсами, которые конструируют состояния и процессы, которые они описывают и объясняют.

3. Некоторые ключевые психологические категории – такие как *интеллект* – являются социальными конструкциями.

Брунер, однако, не развивает эти предположения в полномасштабное конструкционистское описание разума, и отношение предпочитаемой им культурной психологии к социальному конструкционизму остается неопределенным.

В дальнейшем я исследую, как каждое предположение было, или могло быть, развито. Мои выводы будут скептическими в отношении ценности идеи социальной конструкции для разьяснения природы разума, и в ходе своего доказательства я поставлю вопрос в несколько более общей форме, чем это сделали социальные конструкционисты. Важно, однако, что я не собираюсь пренебрегать идеей социальной конструкции как таковой.

Она фигурирует во многих представлениях в столь многих отношениях, что никакой полный отказ не будет заслуживать доверия. В любом случае я признаю важность многих вопросов, которые конструкционизм вывел на передний план дискуссии. Для любого рассматриваемого явления необходимо спросить, обладает ли оно качествами, которые делают его тем, что оно есть, независимо от соци-

альных факторов или в силу социальных факторов (и в случае последнего, как и в каком отношении, и т.д.). Иначе, как говорит Салли Хэслэнгер, мы можем 'отслеживать что-то социальное, когда мы считаем, что отслеживаем что-то природное' (Haslanger, 2005. Р. 20). Такие вопросы крайне важны в теории образования, вместе с представлениями об их целях и законности; мы должны быть внимательны к силам, которые влияют на то, как создается знание, и к концепциям знания, которые формируют строение учебного плана и дисциплинарные различия; и мы должны критически размышлять над понятиями, которые мы используем для категоризации и понимания людей. Моя критика конструкционизма не означает, что я безразличен к вопросам такого рода. Это далеко не так. Вопрос здесь состоит в том, насколько полезна метафора социальных конструкций, чтобы обращаться к ним, особенно к тем, которые имеют отношение к пониманию разума.

Социальная конструкция реальности

Хэкинг предполагает, что в действительности никто не считает, что реальность как таковая является социально сконструированной (Hacking, 1999. Р. 24–25). Но на этот раз Хэкинг ошибается. Сам Брунер вряд ли заигрывает с таким 'глобальным' конструкционизмом [5], отступая от его более радикальных предположений, однако отчетливое заявление подобной позиции можно найти в работе американского психолога Кеннета Гергена (Gergen, 1999; 2001).

Для Гергена социальный конструкционизм заполняет пустоту, которая остается, как только мы отказываемся от широкого картезианского понимания разума и мира, которое возникло в период раннего модерна, в эпоху доминирования Просвещения, и бросило свою тень на последующее развитие философии и психологии до сегодняшнего

дня. Картезианское понимание имеет три основных компонента:

1. Индивидуальное человеческое сознание представляет собой независимый субъективный мир жизненного опыта, мыслей и других психических явлений. Каждому мыслящему субъекту, или Я ('self'), непосредственно известно только то, что происходит в его собственном психическом мире, и только он имеет непосредственную осведомленность об этом. Наша осведомленность о мире, независимом от нашего сознания, является косвенной, она опосредована психическими представлениями. Наша осведомленность о другом сознании является дважды косвенной: мы делаем умозаключения о том, что происходит в разуме других людей из наблюдения их телесного поведения.

2. Психические и лингвистические представления – мысли и высказывания – способны точно представлять мир за пределами сознания. Когда представления 'соответствуют' (correspond to) или точно изображают объекты и состояния дел, они являются истинными. Разум является зеркалом реальности.

3. Индивидуальный разум прозрачен для самого себя. Каждый из нас сразу осознает содержание своего разума, которое дано нам специальным и привилегированным образом, дающим нам уникальные полномочия над тем, что мы думаем, имеем в виду, хотим и т.д.

Герген, исходя из уже знакомых нам оснований, считает, что мы должны отказаться от этих положений. Он утверждает, что (1) неизбежно ведет к скептицизму. Если я непосредственно знаю только собственные ментальные представления, я никогда не могу быть даже уверен, что существует мир, независимый от моего разума, не говоря уже о том, что я не могу проверить, что эти представления

правильно отображают или соответствуют ему, как утверждает (2). Он принимает некоторую разновидность смыслового холизма (инспирированного странным союзом Куайна и Деррида), согласно которому мы не можем понять, как предложения, рассматриваемые в изоляции, могут представлять определенные состояния событий или как отдельные слова относятся к объектам. Это делает достоверность идеи соответствия между представлением и реальностью еще меньше. Наконец, Герген утверждает, что Фрейд и Витгенштейн сделали невозможным всерьез принять (3), идею о том, что содержание нашего разума прозрачно для нас.

Герген атакует также картезианскую картину по политическим мотивам. Уверенность картезианства в объективном знании наделяет науку особым правом по отношению к другим формам понимания и, более того, форму науки, которая видит природный мир как объект, подвластный хозяину, узаконивая тем самым эксплуатацию природы. Кроме того, крайний индивидуализм данной ситуации поощряет нас видеть человеческие существа находящимися в чисто инструментальных отношениях друг с другом: подобное представление способствует эрозии общества. Утверждается, что консолидация этих концепций знания и Я (self) подпитывает западный культурный империализм.

Конструкционистская альтернатива Горгена картезианству принимает концепцию языка, вдохновленную Витгенштейном. Согласно этому представлению значение слова или предложения является его ролью в дискурсе или 'языковой игре'. Соответственно называние чего-то 'истинным' представляется как определенный вид дискурсивного хода, сделанного для определенных целей:

«Когда мы говорим, что определенное описание является 'точным' (в противоположность 'неточному') или 'истинным' (в противоположность 'ложному'), мы не судим в соответствии с тем, как хорошо

оно изображает мир. Скорее мы говорим, что слова стали функционировать как 'говорящие правду' по правилам определенной игры – или в более общем виде согласно определенным соглашениям некоторых групп» (Gergen, 1999. С. 36–37).

«[Истина является] способом сказать или написать, и этот способ добивается своей пригодности в локальных формах жизни» (с. 38).

Для Гергена, '*p* – истинно' означает, что *p* циркулирует как истина в некотором сообществе, и циркулировать для *p* таким образом означает просто быть одобренным или принятым членами этой общины. Термин 'истина' используется прежде всего как 'средство для оправдания своей собственной позиции и дискредитации соперников в соревновании за то, чтобы быть понятыми' (Gergen, 1985. С. 268).

Такая релятивистская концепция истины дополняется относительной или диалогической концепцией Я (self). Герген призывает нас прекратить считать психическое приватным, внутренним миром и сосредоточиться вместо этого на публичной жизни разума как выраженной в преимущественно социальной среде языка. Это предвещает радикальные изменения в направлении исследований для психологии, которая должна отвернуться от 'внутреннего пространства разума к процессам и структуре человеческого взаимодействия' (с. 271): 'С данной точки зрения, не существует независимой территории, называемой разумом, которая требовала бы внимания' (Gergen, 1999. С. 133; ср.: Foster, 1998. С. 110). Эти заявления могли бы показаться созвучными соответствующим позициям Макдауэлла, представленным в конце главы 1, но там, где Макдауэлл остается озабочен тем, как лучше понять природу разума, Герген снимает этот вопрос вообще, призывая нас вместо этого представлять разум как артефакт дискурса:

«Будут ли психические понятия истинными – например, будут ли опыт или деятельность реальными, – это вопросы, которые не требуют ответов. Более важный вопрос для конструкциониста касается последствий в культурной жизни. обусловленных введением таких терминов в обращение» (Gergen, 1999. С. 225).

Герген считает, что мы должны сосредоточиться на категориях, которые мы используем для создания миров, в которых живем, и рассмотреть, как мы могли бы создать лучшие миры. Так как 'термины, в которых мы понимаем мир и наше Я (self), не требуются и не запрашиваются «тем, что есть»', то из этого следует, что 'мы не ограничены внутри каких-либо соглашений понимания' (с. 48). Отсюда Герген приходит к выводу существенно более радикальному, чем все, что предвиделось философам, на которых он опирается. То, что есть, является конструкцией дискурса, и так как эволюция этого дискурса исторически условна,

«мы должны предположить, что все, что мы узнали о нашем мире и себе – что гравитация удерживает нас на земле, что люди не могут летать как птицы, что рак убивает, или что наказание сдерживает плохое поведение – может быть иным. Нет ничего в отношении «того, что есть», что требует этих специфических описаний; мы могли бы использовать наш язык для конструирования альтернативных миров, в которых нет гравитации или рака, или в которых люди и птицы эквивалентны, а наказание обожаемо» (с. 47).

Реальность является социальной конструкцией и, по существу, открыта для радикальной реконструкции.

Зачем беспокоиться о глобальном конструкционизме?

Можно решить, что предпочтительнее рассмотреть более сдержанную версию конструкционизма, которая менее оптимистична в отношении трансформационного потенциала этого дискурса. Зачем заниматься такой экстремальной позицией? Я считаю, однако, что имеется ряд причин поразмышлять о взглядах Гергена.

Первое, идеи конструирования знания и Я (self) были очень влиятельны в теории и исследованиях образования, где, согласно Филиппсу, они 'стали чем-то вроде светской религии' (Phillips, 1995/2007. С. 398), и позиция Гергена включает в себя некоторые из наиболее радикальных источников этого влияния. В области образования идеи конструкционизма представляются чем-то более важным, нежели философские представления отношений между разумом и миром. Считается, что они имеют практическую важность для содержания учебных планов и педагогической практики, подвергая сомнению наше понимание того, что такое обучение и как оно происходит. Более того, взгляды социальных конструкционистов часто связаны с социально-политическими установками, что влечет за собой серьезные последствия для образования. Утверждается, что если человеческие существа должны процветать, то мы должны преобразовывать нашу интеллектуальную культуру, так как доминирующие в настоящее время концепции сознания и мира, Я (self) и науки, являются конструкциями, которые поддерживают силовые структуры, содействующие эксплуатации и деградации природы. Значимость практических вопросов, поставленных на карту, делает важным серьезное рассмотрение более экстремальных версий конструкционизма.

Во-вторых, как мы видели, Герген стремится выйти за пределы строгого противопоставления сознания и мира,

характерного для картезианской традиции, в пользу позиции, которая выражает неразделимость Я (self) и другого. Это стремление он разделяет со многими мыслителями, включая Гегеля, Маркса, Хайдеггера, Гадамера, Левинаса и – важно в данном контексте – Макдауэлла. Стратегия Гергена состоит в том, чтобы атаковать саму идею независимой реальности, вместе с понятием индивидуально 'сознания', которое предположительно противостоит ей. Радикальность его подхода такова, что возникает вопрос, не является ли его мотивация частично экзистенциальной: чтобы противостоять темным мыслям о фундаментальной инаковости мира и его безразличию к человеческим проектам и заботам, он представляет реальность как результат человеческой практики и поэтому как что-то в принципе родственное человечеству. Платой за такую позицию является чрезмерный антропоцентризм, который ставит человека в центр вселенной. Я предпочитаю совершенно другой подход, который осуществляет пост-картезианское примирение разума и мира, который оценивает по достоинству сложные социально-исторические силы, работающие над их формированием, сохраняя при этом идею независимой реальности и уважая целостность человеческого разума. Я считаю, что именно в достижении этого нам может помочь философия Макдауэлла. Тем не менее, важно быть внимательным к вопросу, не может ли это примирение быть достигнуто только в случае некоторого, возможно неясного, признания антропоцентризма (конечно, некоторые подозревают, что позиция Макдауэлла сворачивается в некоторую форму идеализма, что компрометирует независимость реальности), и не могут ли экзистенциальные темы, имплицитно присутствующие в позиции Гергена, также проявляться в более детализированных позициях, где их влияние скрыто за слоями философских деталей.

В-третьих, Герген является интересным оппонентом, потому что, как ни парадоксально, экстремальность его взглядов делает их трудными для опровержения. В конце

концов радикальный конструкционист будет скорее всего отвергать стандарты правильности, на которые ссылаются реалисты, как оскорбительные социальные конструкции. Но спорить с конструкционизмом мы должны, поскольку я полагаю, что нам не останется никаких шансов развития правдоподобного социально-исторического описания разума, пока мы не признаем, что являемся обитателями мира, который, в значительной степени, создан не нами; что многие реальные сущности и события независимы от нас; и что мы можем приобрести подлинное знание о таких сущностях и событиях. Я буду называть свою позицию 'умеренный реализм'. Мой реализм является умеренным в том, что он не предан субстантивистской теории истины (корреспондентной или когерентной). Но он предан идее 'независимости от дискурса' большей части того, что является реальным, а это именно то, что отвергается глобальным конструкционизмом.

Против глобального конструкционизма

В своей статье «Смерть и мебель: Риторика, политика и теология окончательных аргументов против релятивизма» Дерек Эдвардс, Малькольм Эшмор и Джонатан Поттер замечают, что реалист часто склонен создавать, как они их называют, 'окончательные' аргументы против конструкционизма: 'Конечно, – высказывается раздраженный реалист, – вы ведь не говорите, что этот стол, или этот камень являются социальными конструкциями?!'; 'Не говорите нам, что теракт 9/11 был социальной конструкцией!' Здесь реалист обращается к тому, что, по его мнению, является очевидно реальными объектами и событиями, реальность чего не может отрицаться или искусно превращаться в нечто семиотическое и репрезентативное. Конечно, пример с терактом 9/11 имеет также моральную размерность: существует реальность страдания и смерти.

которая предшествует ее репрезентации, которую мы морально обязаны признать.

Эдвардс и другие отвечают на такие аргументы:

«Камни, деревья и мебель *еще не являются* опровержениями релятивизма, но становятся такими именно в тот момент и на момент обращения к ним. Мы называем это *дилеммой реалиста*. Сам акт создания нерепрезентированного, несконструированного внешнего мира является неизбежно репрезентативным, угрожающим, будучи осуществленным, раз вернуться и начать противоречить именно той позиции, которую он должен был продемонстрировать» (Edwards, Ashmore, Potter, 1995, с. 27).

Идея состоит в том, что реалист никогда не сможет обратиться за помощью к грубой реальности, которую он принимает за существующую. Все, что он может предложить, является дискурсивным актом, в котором что-то репрезентировано как реальное. Но реалисту необходимо произвести что-то нерепрезентированное, некатегоризованное, незагрязненное дискурсом, а это невозможно.

Это напоминает аргумент Беркли в «Принципах» § 22–23, где он требует от читателя представить себе непостижимый объект, и заявляет с триумфом, что это невозможно сделать (Berkeley, 1710/1998). Беркли, однако, ошибался. Хотя я не могу представить себе что-то, не думая об этом, и, следовательно, все, о чем я думаю, является чем-то, что существует 'как воображенное', это не говорит, что я не могу думать о чем-то, природа и существование чего не зависят от моего мышления об этом. Аналогично, хотя я не могу представить что-то без репрезентации этого или описать что-то, не используя 'дискурсивные техники', из этого не следует, что я не могу репрезентировать или описать что-то, природа и существование чего будут независимыми от моей репрезентации или описания [6].

Рассмотрим обычный случай эмпирического вопроса. Предположим, что кто-то спрашивает, сколько скамеек находится во внутреннем дворе за пределами конференц-зала, где мы обсуждаем некоторый философский вопрос. Мы точно знаем, как ответить на этот вопрос. Мы идем во двор и считаем скамейки, или мы соглашаемся с показаниями надежного свидетеля. В таких повседневных случаях предположение вопроса состоит в том, что имеется некоторая сущность для определения; что имеется истина, которой мы должны подчинить наши убеждения. Это не просто предположение вопроса, но его путеводная звезда. Мы четко различаем мнение и факт; что люди полагают, и что есть на самом деле. Мы понимаем, что количество скамеек не определяется соглашением, но зависит от расположения вещей во дворе.

Конструкционист будет считать эти размышления наивными. Представьте себе спор о том, является ли приподнятая каменная плита, на которой обычно сидят люди, скамейкой или нет. Это невозможно определить обращением к 'реальности'; мы должны стремиться к консенсусу. Но это значит просто сказать, что консенсус определяет, сколько скамеек имеется во дворе, и это подрывает различие между фактом и мнением. Однако в воображаемом споре речь идет о том, что считать скамейкой. Это законный вопрос спора, хотя и не слишком увлекательный. Но даже если мы согласимся с конструкционистом, что это вопрос лингвистического соглашения относительно того, что подпадает под понятие скамейки, и как должны считаться скамейки, всё равно вопрос о том, сколько скамеек имеется во дворе, определяется не соглашением, но реальной ситуацией во дворе.

Конечно, скамейки являются артефактами, которые не существовали бы, если бы не человеческая практика, и может показаться, что все обстоятельства дела, относящиеся к скамейкам, в конечном счете, зависят от нас. Но подумайте, что бы мы сказали, если бы вопрос был: *Есть ли во дво-*

ре ребенок? Конечно, может возникнуть спор о том, кого считать ребенком. Может возникнуть обсуждение исторической эволюции понятия детства и непредвиденных обстоятельств, которые влияют на его современное использование. Но представьте, что вопрос поставлен доведенным до отчаяния родителем, который неистово ищет свою дочь. Теперь мы чувствуем, что у нас есть вопрос, на который предстоит ответить, определяя, каковы реальные обстоятельства. Как только понятийное прояснение сделало определенным, что мы должны искать, то вопрос о том, можно ли это нечто здесь найти, становится вопросом грубого факта. В таком случае различия между фактом и мнением, истиной и соглашением, объективностью и солидарностью оказывают на нас свое влияние. Мы хотим получить первое из каждой пары, а не второе. Конечно, мы, как правило, надеемся, что наши попытки оправдать убеждение выльются в согласие, но это потому, что мы стремимся основывать наши убеждения на веских основаниях, которые другие должны найти убедительными. Мы стремимся к соглашению не потому, что оно определяет истину [7].

Эти размышления соответствуют когнитивным нормам, глубоко встроенным в нашу практику исследования. Я думаю, что глобальным конструкционистам трудно принять эти нормы, потому что они неявно привержены очень сильному номиналистическому тезису: что не существует порядка, идентичности, независимой от нашей практики категоризации регулярности, формирования понятий, дискурса. Конструкционист поддерживает мнение, которое выражает Барри Аллен, когда пишет, что существуют только детерминированные сущности, 'потому что существующее фактически определяется, то есть оценивается, измеряется, разграничивается' (Allen, 1993. С. 178). Помимо таких практик 'не существует двух вещей, в каком-либо отношении похожих или различных. Порядок нигде не является первоначальным. Природа не существует' (с. 149). Не существует, таким образом, ничего для наших убежде-

ний, чему можно быть 'верным'. Лучше сказать, что некоторые из наших убеждений и высказываний 'проходят за истины' (с. 4–5); то есть они выдержали тщательную проверку в экономике знаний.

Очарованность конструкциониста таким номинализмом сталкивается с двумя основными возражениями. Первое: каков статус заявления, что природа как таковая не существует – что не существует 'исконной реальности' – и как мы должны понимать процесс ее конструирования? Прочитанное как эмпирическое утверждение, таковое будет либо ложным, либо недоступным для понимания. Поэтому позиция должна состоять в том, что процессы конструирования реальности предшествуют нашему эмпирическому взаимодействию с объектами в нашей окружающей среде. Но теперь социальный конструкционизм выглядит как потомок трансцендентального идеализма Канта, считая, что мир, каким мы его знаем, возникает из взаимодействия нашей понятийной схемы – которую конструкционист, в отличие от Канта, понимает, как нечто социально признанное и поддерживаемое – и любого содержания, которое эта понятийная схема интерпретирует или организует ('сенсорный вход', 'данные', 'опыт'). Конструкционисту неудобно принимать это заключение по ряду причин. Если оно основано на сильном философском тезисе о взаимодействии схемы и содержания, то оно подвергается эффективной критике, которая была выдвинута против дуализма схема–содержание такими авторами, как Дэвидсон (Davidson, 1974/1984) и Макдауэлл (McDowell, 1994, лекции 1–2). Но даже хуже того, так понятый конструкционизм рискует быть обвиненным в риторической непоследовательности. Это связано с тем, что конструкционизм представляет себя как некую пост-философскую позицию, которая отворачивается от абстрактных спекуляций, чтобы заняться реальной жизнью дискурса. Но дуализм схемы и содержания является знакомой составляющей модернист-

ской философской позиции, которую конструкционизм дезавуирует.

Во-вторых, можем ли мы действительно встречать каждый день с мыслью: 'Все это обязано нам своей определенностью'? Как, например, мы должны понимать наши отношения с другими людьми? Возможно, я могу уговорить себя, что мои формы мысли и речи как-то делают определенными физические объекты в моей окружающей среде, но значительно менее очевидно, что я смогу убедить себя, что мои дети обязаны своей определенностью создающим реальность возможностям именования, категоризации, дискурса. Это является критической точкой, потому что социальный конструкционизм, безусловно, должен принять реальность других людей, но их реальность подбивает идею, что 'порядок нигде не является первоначальным' [8].

Политические вопросы

Рассмотрим теперь политическую размерность конструкционистского отказа от реализма. Иногда социальные конструкционисты изображают реализм как форму реакционного интеллектуального авторитаризма. Утверждается, что реалисты считают: существует некоторый способ бытия вещей и, следовательно, имеется одно истинное описание реальности. Цель исследования состоит в достижении этого единственного истинного описания, и основная задача коммуникации состоит в констатации фактов. Реалисты обычно считают, что обладают частью окончательного описания благодаря естествознанию, которое обычно ими почитается. Они озабочены завершением дискуссии и нетерпимы к альтернативным подходам и противоположным голосам. Реалист любит статус-кво. Как говорит Герген: 'Язык объективной реальности используется по существу как средство порождения иерархий включения и исключе-

ния' (Gergen 1999. С. 73). Более того, иногда предполагается, что позиция реалиста является псевдо-теологической, где понятие реальности используется вместо понятия Бога. Или что реалист страдает некоторым инфантилизмом, озабоченностью стабильной, недвусмысленной реальностью, соблазняясь тоской по безопасности материнской утробы [9]. Релятивизм, напротив,

«предлагает вечно доступный рычаг сопротивления. Он потенциально освобождающий, опасный, тревожащий, с призывом, который постоянно радикален: ничто никогда *не должно* приниматься как просто, очевидно, объективно, неконструктивно истинное. Реальность может быть только реальностью-как-она-познается (reality-as-known), и поэтому, каким бы нелогичным это ни казалось, создается исследованием, а не до него» (Edwards et al., 1995. P. 39).

Релятивисты признают, что многие находят эту позицию релятивистов 'угрожающей'. реакция, которая только подтверждает, с их точки зрения, что реализм служит в качестве комфортабельного убежища для консервативных умов.

Но такой портрет реалиста вводит в заблуждение. Вероятно, чтобы соответствовать этому описанию, необходимо быть реалистом, но этого, конечно, недостаточно. Умеренный реализм, который я обрисовал выше, считает только то, что мы являемся обитателями мира, который по большей части создан не нами, и что мы способны познать этот мир. Умеренный реализм предполагает, что мысль объяснима реальностью, в том смысле, что мы обязаны характеризовать объекты и состояния дел, как они есть, независимо от того, как мы их описываем. Это приводит реалиста к той точке зрения, что, по крайней мере, в некоторых контекстах существует некоторый 'способ бытия вещей', на раскрытие которого мы должны быть нацелены, но это

не означает, что существует одно описание, которое окончательно это фиксирует. Не нужно реалисту быть и догматиком. Напротив, реализм согласуется с фаллибилизмом, выражающим здоровый взгляд на трудности прояснения того, как существуют вещи. Для реалиста не существует препятствий для признания того, что на формирование убеждения влияют сложные социальные силы. И ничто не мешает реалисту быть политическим радикалом. Наоборот, не существует никакой необходимой связи между релятивизмом и творчеством или прогрессивностью. Релятивизм также легко объединяется с конвенционалистским консерватизмом, который безнадежно критикует альтернативные концепции.

Иногда предполагают, что истина, как ее изображает реализм, является некоторой разновидностью продукта потребления, чем-то великим или трансцендентным. В этом случае претензии реалистов на истину могут показаться самонадеянными. Умеренный реализм, однако, не имеет никакой великой концепции истины. Наоборот, умеренный реалист считает, что понятие истины является настолько базовым и обычным, что не поддается чёткому определению. Эта концепция лучше всего выказана в замечании Аристотеля в «Метафизике» (7.27), что: 'говорить, что сущее есть и не-сущее не есть, – значит говорить истинное' [10]. Ссылка Аристотеля на 'словесное заявление' является уместной. Чтобы понять коммуникацию, мы должны использовать понятие *высказывания*; чтобы понять высказывание, нам необходимо понятие *утверждения*; утверждение приносит с собой идею *рассказа о том, что есть*, что в свою очередь вводит понятие *истины* [11].

Мы могли бы сказать, что умеренные реалисты отбрасывают идею 'Истины с большой буквы И', подтверждая в то же время понятие 'простой истины', но, пожалуй, лучше не говорить таким образом, как будто существуют различные виды истины. Истина как таковая не является ни простой, ни витиеватой. Некоторые истины являются обыч-

ными, некоторые – захватывающими; некоторые – скучными, некоторые – волнующими. Но то, что является обычным или эффектным, является конкретным случаем, а не самой истиной. В той же мере нет разновидностей ложных утверждений, хотя некоторые ложные убеждения являются тривиальными, а другие исключительно важными. Легче пренебрежительно говорить об истине и реальности, если такой разговор является показным или безапелляционным. Но этого не должно быть [12].

Социальная конструкция психических состояний

Я обращаюсь теперь ко второй теме, очерченной в самом начале этой главы: идее о том, что психические состояния являются социально сконструированными. Вопрос здесь следующий: должны ли мы считать, что если условия для приписывания психических состояний индивидуумам являются по существу социальными, то само содержимое нашего сознания является социально сотворенным? Я буду выступать против такого заключения. Делая это, я не отрицаю, что существуют глубокие социальные предпосылки нашего разума, которые оказывают на него влияние; вопрос в том, как понять их правильно.

Можно задаться вопросом: как кто-то вообще мог подумать, что содержание нашего разума социально сконструировано – как могут поступки других определить, что я думаю? – но онтологический статус психического является настолько непростым, что пути к ответам конструкционистов несложно распознать. Я рассмотрю два из них. Первый начинается с идеи, что психологическое объяснение является теоретическим по своей природе и пытается включить толкование теоретических сущностей социальными конструкционистами. Второй путь утверждает, что

значение является носителем психического и что значение является социальной конструкцией [13].

Психические состояния как теоретические конструкции

В «Актах значения» (Acts of Meaning), Брунер утверждает, что каждая культура имеет свою народную психологию, то есть:

«множество более или менее связанных, более или менее нормативных описаний того, как 'живут' человеческие существа, на что похож разум, наш собственный и других, на что могут быть похожи ситуативные действия, какой возможен образ жизни, как человек приспосабливается к ним и т.д. Мы рано узнаем народную психологию своей культуры, узнаем ее, когда учимся использовать тот самый язык, который мы осваиваем, и осуществлять межличностное взаимодействие, необходимое в общественной жизни» (Bruner, 1990. С. 35).

Брунер перенимает выражение 'народная психология' из философии сознания, где оно используется для указания на наши повседневные способы психологического описания и объяснения [14]. Многие философы и психологи представляют народную психологию как вид теории, которая объясняет поведение, обращаясь к двум видам психического состояния: (i) познавательные состояния (парадигмой которых является убеждение), которые представляют, как устроен мир, и (ii) состояния стремления (с парадигмой желания), которые стремятся изменить мир. Действие рассматривается как исходящее из комбинации таких состояний: например, покупка цветов Хизер объясняется ее желанием доставить удовольствие сестре, вместе с множеством убеждений (что ее сестра будет довольна цветами: что для того, чтобы подарить ей цветы, Хизер должна сначала купить их и т. д.). Такие комбинации убеждения и же-

лания обычно рассматриваются как составляющие основания для совершения агентом действия [15].

Следует отметить, что Брунер принимает более широкий взгляд, нежели принято в стандартной картине, подчеркивая контекстуальные размерности психологического объяснения (Bruner, 1990, гл. 2). Чтобы понять, почему Хизер купила цветы, нам нужно оценить значение такого акта, и это требует существенного использования наших знаний о культуре. Более того, чтобы понять, почему она действует на основе именно этих убеждений и желаний, в отличие от других, нам нужно сконструировать нарратив вокруг ее действия. Агенты стремятся действовать таким образом, который имеет смысл для той жизни, которой они живут, и мы понимаем и объясняем поведение других, помещая его в подходящий контекст, как понимает это каждый биограф. Это глубоко герменевтический пример. Народная психология является поэтому культурным устройством, частью нашего культурного 'набора инструментов' для осмысления себя и своей жизни.

Хотя Брунер и делает из этого вывод, что культура 'является определяющей для разума' (р. 33), мы все еще находимся на некоторой дистанции от модели психического, предлагаемой социальными конструкционистами. Тем не менее, для конструкциониста здесь найдется достаточно материала для работы, начиная с идеи о том, что народная психология является своего рода теорией [16].

Имеется известное различие между описаниями теоретических объектов реалистом и инструменталистом. Реалист считает, что рассматриваемые сущности существуют независимо от теории, которая на них ссылается, и что утверждения теории являются истинными или ложными в зависимости от природы рассматриваемых сущностей, природы, которой они обладают независимо от наших способов описания и объяснения. Инструменталист, напротив, утверждает, что теоретические сущности являются посту-

латами, введенными для облегчения понимания наблюдаемых явлений. Сказать, что такие предметы существуют, значит сказать лишь то, что они играют некоторую роль в наших лучших объяснительных теориях.

Некоторые философы принимают точку зрения реалистов на психические состояния и процессы. Из них некоторые считают, что народная психология является по сути истинной теорией разума; то есть что действительно имеются убеждения, желания и другие такие сущности, которые объединяются, чтобы осуществить поведение именно так, как об этом говорит теория. Другие реалисты считают, что народная психология является ложной теорией, и некоторые – элиминативные материалисты – предсказывают день, когда наши привычные народные способы психологического объяснения будут заменены чем-то более научно respectable (см., например: Churchland, 1988). В противоположность реалистам инструменталисты полагают, что психические состояния и процессы являются артефактами наших способов объяснения. Сказать, что кто-то считает, что *сегодня вторник*, значит просто сказать, что лучшее объяснение его поведения приписывает ему такое состояние. Это можно заявить, не связывая себя представлением, что у него имеется некоторое идентифицируемое состояние, которое является *убеждением, что сегодня вторник*, состояние, которое будет фигурировать в описании того, что существует независимо от наших способов описания и объяснения.

Социальных конструкционистов будет естественно притягивать инструменталистская идея о психических состояниях как постулатах. Такое представление формулируется для того, чтобы предложить удовлетворительную альтернативу двум точкам зрения, которые конструкционисты обычно отвергают: первая. картезианское видение психических явлений как частных объектов, населяющих своего рода затененную психическую среду. и. вторая. стандартная физикалистская альтернатива картезианству, которая

изображает психические сущности как состояния и процессы, происходящие в мозге. В ответ на печально известные проблемы любой прямолинейной редукции психического к материальному конструкционист спросит, почему мы вообще предполагаем, что наши способы психологического приписывания, которые были сформулированы для объяснения поведения, будут индивидуализировать сущности, которые соответствуют непосредственно состояниям и процессам в мозгу, процессам, которые ненаблюдаемы для тех, кто использует эти способы приписывания. Лучше считать психические состояния конструкциями, а не 'реальными' объектами, психическими или материальными. Следующий шаг конструкциониста состоит в дополнении инструментализма описанием социальности теории. Теории не являются собственностью индивидуумов, они являются продуктом культуры и передаются эпистемологическими соглашениями, которые определяют стандарты доказательства и аргументов (что считается хорошим вопросом, кто считается авторитетом, и т.д.), и все это имеет сложный культурный и институциональный контекст. Народные теории могут быть менее зависимыми от институтов, чем научные теории, но существуют еще более очевидные продукты культурной эволюции, устойчивые в социальном контексте. Поэтому конструкционист может утверждать, что если психические состояния являются конструкциями теорий, а теории являются по сути социальными, то психические состояния будут социальными конструкциями [17].

Значение и ментальное содержание

Второе направление мысли исходит из того, что смысл есть сущность психического. Психические состояния имеют *содержание*. В случае так называемых 'пропозициональных установок' это содержание может выражаться как утверждение: Я считаю, что сегодня вторник: Я надеюсь, что дождь не идет. Содержание других психических со-

стояний не является, конечно, пропозициональным. Хотя я могу выразить то, что вижу, в форме утверждения (например, я вижу, *что он идет ко мне*), содержание моего визуального опыта не исчерпывается содержанием этого утверждения. Существует полемика о том, как лучше истолковать содержание такого опыта. Макдауэлл, как мы отметили в главе 1, считает, что все психическое содержание является понятийным, в то время как другие утверждают, что некоторое содержание является непонятийным. Тем не менее, можно с уверенностью сказать, что предпосылки значения являются предпосылками исключительно человеческих психических состояний, процессов и способностей.

Конструкционист будет утверждать, как делают многие, что ни одно из состояний не имеет значения изначально. Ни звук, ни пометка на бумаге, ни конфигурация нейронов ничего не значат сами по себе. Значение должно быть 'изготовлено', как говорит Брунер. Это продукт деятельности, дискурса и интерпретации. Никакая физическая конфигурация ничего не значит сама по себе, и ни один человек не может придать ей смысл, если сообщество не занимается практикой интерпретации, регулируемой созданными им нормами. Но если значение является средством выражения психического, и значение является социальным продуктом, то отсюда следует, что психические состояния являются социальными конструкциями.

Позиция такого рода находит гениальное выражение в работах В.Н. Волошинова в 1920-е гг. (хотя реальным автором самых известных работ, опубликованных под именем Волошинов, мог быть Михаил Бахтин) [18]. Волошинов заявляет, что 'действительность внутренней психики – действительность знака' (Волошинов, 1929/2000. С. 368). Психологические состояния являются по сути семиотическими явлениями. Они будут формами высказывания (или 'вербальной реакции'). Это справедливо не только для психических состояний, которые являются пропозицио-

нальными по своему характеру, но также для опыта сознания, который 'и для самого переживающего существует только в знаковом материале' (с. 370). Не существует чистого опыта, который мы позже облачаем в слова; мир, с которым мы сталкиваемся, уже организован нашими способами представления. Поэтому Волошинов утверждает, что 'само сознание может реализовать себя и стать действительным фактом лишь в материале знакового воплощения' (с. 355). Содержание наших психических состояний определяется значением знаков, которые их составляют. Но знаки не обладают значением в силу присущих им свойств. Они получают значение в контексте коммуникативных практик, которые являются по сути социальными по своей природе:

«Словесный компонент поведения определяется во всех основных существенных моментах своего содержания объективно-социальными факторами.

Социальная среда дала человеку слова и соединила их с определенными значениями и оценками; социальная же среда не перестает определять и контролировать словесные реакции человека на протяжении всей его жизни.

Поэтому все словесное в поведении человека (равно и внутренняя и внешняя речь) ни в коем случае не может быть отнесено на счет изолированно взятого единичного субъекта; оно принадлежит не ему, а его социальной группе (его социальному окружению)» (Волошинов, 1927/2000. С. 163).

Делая такие заявления, Волошинов иногда соединяет вместе два тезиса. Первый касается социальной конституции содержания конкретных психических состояний: как может данное высказывание иметь то содержание, которое оно имеет. Второй является более широким тезисом относительно того, что наши формы мышления и рассуждения

социально структурированы. То есть наше мышление является функцией того, что Бахтин (1952–3/1996) называл ‘речевыми жанрами’, которые преобладают в нашей культуре. Вопросы, о которых я думаю, то, как я о них думаю, стандарты доказательства и аргументации, которые я использую, формы моих бесед с другими, и т. д., все являются культурно опосредованными. Хотя они кажутся естественными и неизбежными, как если бы они воплощали транс-исторические стандарты, на самом деле они все унаследованы из исторически развивающихся культурных традиций мысли и исследования [19].

Оба тезиса присутствуют в следующей цитате:

«Между психикой и идеологией существует, таким образом, неразрывное диалектическое взаимодействие: психика снимает себя, уничтожается, становится идеологией, и идеология снимает себя, становясь психикой; внутренний знак должен освободиться от своей поглощенности психическим контекстом (био-биографическим), перестать быть субъективным переживанием, чтобы стать идеологическим знаком; идеологический знак должен погрузиться в стихию внутренних субъективных знаков, зазвучать субъективными тонами, чтобы остаться живым знаком, а не попасть в почетное положение непонятной музейной реликвии» (Волошинов, 1929/2000. С. 381) [20].

Очевидно, что взгляд Волошинова, что ‘логика сознания есть логика идеологического общения, знакового взаимодействия коллектива’ (с. 357) не является грубым социальным детерминизмом. Это его видение диалектического взаимодействия между социальным и психологическим, внешним и внутренним, где субъективность обязана своим существованием способам выражения в существенно социальной среде, среде, которая, в свою очередь, рождается из созидательных высказываний отдельных лиц.

Позиция Волошинова является тонкой и неуловимой, но основная идея следующая: Как только мы признаем текстуальность психического, затем мы должны согласиться, что основное значение психического определяется непрекаемым авторитетом мыслящего субъекта не в большей степени, чем значение написанного текста определяется авторской интенцией. И это не в большей степени является продуктом физического состояния нашего мозга, чем значение высказывания в телевизионной передаче определяется состоянием электрических цепей внутри телевизора. Значение является по сути социальным, и таковым поэтому является разум [21].

Почему психические состояния не являются социально сконструированными

По моему представлению, ни одно из указанных выше направлений мысли не является убедительным [22]. Оба предлагают искаженное видение наших знаний о сознании других, наших знаний о собственном разуме и об асимметрии психологического приписывания первого и третьего лица.

Картезианская картина разума, которую Герген справедливо высмеивает, считает, что мы познаем собственный разум через интроспекцию, понимаемую на основе модели восприятия. Психические состояния человека могут наблюдаться непосредственно им, и только им, и этот способ наблюдения не оставляет пространства для существенной ошибки. При интроспекции внутренний глаз не может не увидеть того, что там можно видеть. В силу этого «привилегированного доступа», утверждения субъектов об их собственных ментальных состояниях имеют особый авторитет. Если кто-то искренне утверждает, что он считает так-то и так-то или хочет так-то, тогда учитывается именно то, что он говорит.

Картезианское описание принимает в качестве основной точку зрения на психическое первого лица. С точки зрения картезианца, каждый из нас знает, что такое психическое состояние из своего собственного опыта, и данные для философского исследования о природе разума являются в первую очередь сообщениями от первого лица. В противоположность непосредственному, непогрешимому знанию о собственном разуме, наш доступ к разуму других является косвенным и ненадежным. Я не могу непосредственно знать, что вы думаете или чувствуете, но должен догадываться о ваших мыслях и чувствах, наблюдая за вашим поведением. В своей чистой форме такая позиция порождает проблему объяснения того, как мы можем даже сформировать понятие о другом разуме. Если наше понятие психического выводится в первую очередь из наших собственных представлений о себе, как мы можем выработать из этого идею разума, который не является нашим собственным? Как пишет Витгенштейн, мы должны будем сформировать понятие, скажем, боли, которую мы не ощущаем, на основе модели боли, которую мы ощущаем, и не существует очевидных средств, как это можно было бы осуществить. (Витгенштейн, 1953/2011, § 302; см. обсуждение в: Dancy, 1985. С. 70–73).

Эта и многие другие проблемы, с картезианской точкой зрения привели к широко распространенному ее отрицанию в англо-американской философии сознания в середине двадцатого века. В связи с этим философия сознания отчетливо заняла позицию третьего лица, отказываясь от картезианской озабоченности позицией первого лица и сосредоточиваясь вместо этого на условиях, при которых мы приписываем ментальные состояния другим людям. Бихевиоризм Райла был одним из первых проявлений этого бегства от картезианства, но, когда произошла 'когнитивная революция', он был смещен более сложным представлением, что психический дискурс развивается как теория для объяснения поведения. Последняя точка зрения отвергает

противоречащий здравому смыслу редукционизм бихевиоризма и изображает психические явления как состояния 'внутри' субъекта, постулируемые для объяснения поведения. Затем мы можем спросить, должны ли наши лучшие науки о поведении и функционировании мозга использовать сущности, которые использует народная психология. Это выглядит вполне респектабельным и поддающимся решению вопросом [23].

Такой подход, ориентированный на теорию третьего лица – называемый иногда 'теория теории', – был чрезвычайно влиятельным. Психологи развития, например, крайне очарованы идеей, что осознание ребенком другого разума возникает в возрасте около 3 лет, когда он овладевает 'теорией разума', что позволяет ему приписывать интенциональные состояния другим, чтобы объяснить и предсказать их поведение. Большая часть этой литературы открыто представляет ребенка как 'маленького ученого', пытающегося конструировать теорию, как действуют другие люди, и делающего ключевое открытие, когда он начинает приписывать другим ненаблюдаемые, причинно эффективные репрезентативные состояния, которые сам в данный момент он не разделяет [24]. Такие теоретики будут утверждать, что если мы предлагаем тот вид описания понятийного развития, который был очерчен в главе 1, то возникновение психологических понятий ребенка есть вопрос обретения им способности определенным образом теоретизировать о других.

Подавляющее большинство 'теоретиков теории' не принимают социальный конструкционизм, но важно видеть, как первый подход может способствовать второму. Под молчаливым влиянием картезианской модели самопознания, мы заключаем, что разум других 'невидим невооруженному глазу' и продолжаем рассматривать психические состояния других как ненаблюдаемые. В связи с этим мы предполагаем, что психические состояния и эпизоды являются теоретическими сущностями. Если нам не нравится изображать их как действительно ненаблюдаемые, мы счи-

таем их постулатами или конструкциями, и тогда открыт путь к социальному конструкционизму, который подчеркнет публичный характер их конструирования.

Но такой путь мышления имеет недостатки. Он не может оценить многие случаи, когда разум других проявляет себя. Чтобы увидеть это, достаточно обратить внимание на случаи разумного поведения обычного вида. Когда мы гуляем с другом в лесу, большая часть сознательности нашего поведения является имманентной тому, что мы делаем. Мой друг наступает на ветки, останавливается, чтобы вдохнуть запах можжевельника, наклоняется, чтобы поднять упавшие листья. Разумность в этих действиях является очевидной: мне не нужно прилагать много усилий, чтобы осознать ее. Мы начинаем разговаривать о философии, и я возбужденно говорю о глупостях конструкционизма. Нельзя сказать, что мои слова являются внешним проявлением неясного внутреннего процесса, своего рода открытый перевод того, о чем я думаю. Моя мысль *присутствует* в моих словах. Я буквально выговариваю (произношу) свое сознание. Аналогично, когда кто-то находится в смятении после смерти близкого человека, его горе проявляется в его рыданиях: это не что-то скрываемое из виду, придающее достоверность поведению. Человеческие существа не являются принципиально закрытыми друг для друга, вынужденными догадываться о психической жизни других людей, создавая гипотезы и выполняя прогнозирование. Упорствовать в таком мышлении означает упорно придерживаться картезианских представлений о разуме как о внутреннем мире, в который нет прямого доступа с позиции третьего лица.

На мой взгляд, мы должны сделать все что в наших силах, чтобы понять, настолько буквально, насколько возможно, как в совместной деятельности и разговоре возможна встреча разумов. На самом деле мы должны это сделать, если хотим понять базовые формы интерсубъективности, столь важные для *Bildungsprozess*. Как мог бы

сказать Макдауэлл, выучить язык означает приобрести способность высказывать собственное мнение и способность улавливать смысл в речи людей, способность, которая позволяет нам воспринимать, что они думают [25]. Конечно, существуют ситуации, в которых убеждения или мотивы людей являются неочевидными и где требуется приложить усилия, чтобы понять их истинное состояние разума, так же как иногда мы не можем сказать, что мы думаем. На самом деле, как заметил Витгенштейн, другой человек может быть для нас загадкой. (Витгенштейн, 1953/2011. С. 223). Но мы не должны принимать случаи, где мы не можем понять, что думает другой, для определения общего фактора во всех случаях понимания другого разума. Наоборот, такие случаи понятны только на фоне тех ситуаций, в которых разум людей открыт друг другу [26].

Теперь давайте рассмотрим познание нашего собственного разума. Одно любопытное свойство ориентированного на теорию подхода состоит в том, что в соответствии с поворотом к третьему лицу в философии сознания этот подход склонен относиться к приписыванию психических состояний третьему лицу как первичному по отношению к приписыванию таких состояний первому лицу [27]. Так, Уилфрид Селларс был одним из первых мыслителей, который, чтобы изобразить психические состояния как теоретические сущности, предложил гипотетическое описание эволюции психологического дискурса, в котором он говорит о том, что психические состояния впервые возникают для объяснения поведения других и только позднее используются индивидуумами для приписывания психических состояний себе (Sellars, 1956/1963, § 56–62; см. также: deVries, 2005, гл. 7–8). Однако эта оригинальная инверсия картезианской картины странно сочетается с важной асимметрией между психологическим приписыванием первому и третьему лицу: а именно, как признает Селларс, хотя мы приписываем психические состояния другим на основе данных наблюдения, в случае первого лица мы (обычно) не

знаем, что мы считаем, хотим и т.д., исходя из наблюдения или умозаключения. Селларс считает, что мы можем приобрести способность сообщать непосредственно о присутствии состояний, которые другие приписывают нам на основе бихевиористских признаков. Это, однако, гораздо легче понять, основываясь на широко реалистической трактовке психических состояний. Если мы считаем эти состояния просто теоретическими конструкциями, то трудно понять, как люди могут прийти к отчету о своих собственных состояниях сознания таким образом, который освобождает психологический предмет разговора от контекста наблюдения, в котором он был порожден.

Я считаю, что мы должны отбросить идею, что приоритет имеет точка зрения либо первого, либо третьего лица [28]. Нельзя сказать, что мы начинаем с одного и двигаемся наружу или внутрь, к другому. Они составляют собой единство. Существо имеет понятие разума, только если оно обладает обеими точками зрения на психическое, если оно может сообщить свои собственные состояния разума и приписать состояния разума другим. В то же самое время, однако, такое существо имеет психологические понятия, только если оно понимает значение асимметрии между психологическими точками зрения первого и третьего лица; то есть только если оно понимает, что психологические предикаты таковы, что они приписываются другим (а другие приписывают их вам) на основе наблюдения, в то время как вы обычно приписываете их себе (как другие приписывают себе) независимо от наблюдения, и что эта асимметрия не отражает никакой двусмысленности в самих понятиях [29]. Таким образом, психологический предикат 'быть убитым горем' является типом атрибута, который я могу приписать другому человеку на основе наблюдения его поведения, и типом атрибута, который я могу приписать себе без наблюдения (потому что я так чувствую, а не в связи с тем, что я наблюдаю в отношении себя), и если я говорю, о себе и моей жене, что мы убиты горем, то я приписываю одно и то же состояние нам обоим,

хотя я приписываю это состояние ей на основе, отличной от той, на основе которой приписываю его себе.

Одним из важнейших аспектов асимметрии между точками зрения первого и третьего лица является 'авторитет первого лица': мы наделяем субъектов специальными полномочиями в отношении их собственных психических состояний. Именно это, по моему мнению, в конечном счете, разрушает позицию социального конструкционизма в отношении психического. При всей объяснимой враждебности Горгена к картезианскому тезису о прозрачности разума для самого себя мы не должны отрицать, что знаем собственный разум так, как не знают другие, и что мы обычно правы, принимая с доверием искренние утверждения людей о том, что они думают, чувствуют и т.д. Тогда как иногда мы должны потрудиться, чтобы понять, что думают и чувствуют другие, в нашем собственном случае это обычно не так. Хотя мы говорим о человеке 'не знает, что думает', это обычно вопрос его еще не сформировавшихся устойчивых убеждений, а не того, что он имеет убеждения, о которых не знает. Конечно, знание людей о собственном сознании не является непогрешимым: я могу понять, что не верю в то, во что я считал себя верящим, или, что я не хочу того, чего, как я полагал, хотел. Но эти ошибки являются значительным отклонением от нормы. Нет ничего странного относительно моего ошибочного мнения, что Питер надеется, что получит галстук на свой день рождения. Напротив, мое ошибочное мнение, что я надеюсь, что я получу галстук на свой день рождения, будет чем-то, что потребует специального объяснения.

Удовлетворительное описание авторитета первого лица оказалось трудноуловимым. Широко распространено мнение, что мы должны отказаться от картезианской интроспективной модели, но чем мы должны ее заменить? Один из вариантов состоит в отказе от авторитета первого лица, например, утверждая, как сделал Райл, что мы узнаем собственный разум таким же образом, как делают другие, —

мы просто более знакомы с соответствующими данными (Ryle, 1949. Гл. 6, особенно с. 160–71). Другой состоит в отказе, как сделал Витгенштейн, от того, что суждения о наших собственных психических состояниях вообще выражают подлинное знание. Обе стратегии являются бесперспективными. Отличный подход содержится у Дэвидсона, который изображает авторитет первого лица как предпосылку интерпретации (Davidson, 1984/2001. С. 14). Если мы не делаем общего предположения, что человек знает, во что он верит, мы не можем принять его искренние утверждения как выражения веры, и это делает интерпретацию невозможной. Но это кажется слишком теоретическим соображением. Другие, такие как Ричард Рорти и Криспин Райт, считают авторитет первого лица видом лицензии, даруемой сообществом: мы признаем искренние утверждения людей о своих убеждениях окончательными свидетельствами относительно того, во что они верят. Это ход, который социальный конструкционист, скорее всего, поддержит с радостью. Но как утверждает Ричард Морэн, нелогично думать об авторитете первого лица, как представленном кем-то или чем-то. То, что другие имеют этот авторитет, является достаточно 'нормальным рациональным ожиданием' (Moran, 2001. С. 68 (обсуждение Rorty, 1979. С. 174 и Wright, 1987)).

Чтобы поставить обсуждение вопроса о самопознании на более прочную основу, нам нужно освободиться от перцептуальной модели самопознания и найти совершенно другую основу для авторитета первого лица. Если вы спросите, откуда я знаю, что Кристина верит, что я закончу книгу, я могу ответить, представив доказательства. Если вы спросите, откуда я знаю, что я верю, что закончу книгу, ответ будет: потому что верю в это. Таким же образом я знаю, что намерен встать завтра до полудня, по намерению сделать это; я знаю, что чувствую боль, потому что больно, и т.д. Вопрос в том, что когда я имею знание первого лица о моих собственных ментальных состояниях,

я имею его не потому, что имею привилегированный доступ к внутренним объектам, но потому что я проживаю эти состояния. В случае моих убеждений и намерений, я не отношусь к ним как к объектам, которые должны быть проверены и описаны, но как к позициям, к которым я пришел при размышлении и за которые я отвечаю.

Морэн придает содержание таким мыслям, обращаясь к следующему соображению (Moran, 2001. Гл. 1–3; см. также: Moran, 1994). В психологическом приписывании от третьего лица вопросы «Чему верит Саманта?» и «Чему должна верить Саманта?» являются различными. Конечно, с позиции интерпретатора вопросы могут быть связаны, так как при условии, что Саманта заслуживает доверия, мы можем приписать ей убеждения на основе того, что она обычно верит, во что должна верить, но в принципе несложно приписать ей ложные или неоправданные убеждения. С позиции первого лица, однако, два вопроса не могут рассматриваться отдельно, если мы рассматриваем наши текущие психические состояния. Если кто-то спрашивает, верю ли я, что Кингстон находится к западу от Монреаля, я отвечаю на вопрос, не проверяя свои убеждения, а спрашивая себя, находится ли Кингстон к западу от Монреаля. Когда я взвешиваю, что думать, я не могу отделить вопрос о том, чему я верю, от вопроса, какие имеются факты [30]. Если я обнаружу, что факты не таковы, как я полагал, я должен буду изменить свои убеждения. Такое мое открытие является изменением моих убеждений. Я не отношусь к своим психическим состояниям как зритель; скорее, мое отношение является *действенным*. Я должен нести за них ответственность: это моя задача решить, что думать, в свете наиболее весомых оснований так думать. Это частично определяет то, что должно быть рациональным агентом, и из этого вытекает авторитет первого лица. Морэн заключает:

«Основная мысль, получающая выражение в идее 'авторитета первого лица', может быть не в том, что человек сам должен всегда 'знать лучше' в отноше-

нии того, о чем он думает, но скорее в том, что это *его дело*, что он думает о чем-то, что это зависит от него. Объявляя свое мнение, он высказывается не столько как свидетель-эксперт в области психологического факта, а скорее выражает свой рациональный авторитет в этой области» (Moran, 2001. С. 123–124).

Такой подход разрушает саму идею психических состояний как теоретических конструкций. Когда я формирую убеждение о чем-то, я не занимаюсь приписыванием себе состояний для объяснения и предсказания своего поведения: я принимаю решения на основе фактов. Это очень важный момент, так как 'вообще ничего не было бы, что могло бы считаться деятельностью или обдумыванием, если бы человек вообще не мог бы претендовать на то, что выводы его рассуждения и определяют его убеждение о данном предмете' (с. 120). Мое приписанное самому себе убеждение не является, таким образом, составной частью моей теории о себе. И если мы допускаем, как мы должны допустить, что когда я приписываю убеждения другим, я приписываю состояния того самого вида, которые я приписываю себе, то мы должны отказаться от идеи, что состояния, которые мы приписываем другим, являются теоретическими конструкциями. Первый путь к конструкционизму закрыт.

Правдоподобное представление авторитета первого лица подрывает также второе направление мысли: а именно, что содержание психических состояний социально конструируется в практике интерпретации. Один из способов, в котором текстуальность психического отличается от текстуальности литературных произведений, состоит в том, что последние воплощаются в продукте, контроль над толкованием которого автор теряет: текст находится 'где-то там', чтобы другие сделали из него что-то, и автор может вполне правдоподобно быть изображен как один из многих интерпретаторов своего текста. Но я не могу думать таким образом о моих текущих психических состояниях. Они не находятся 'где-то там', и не только потому, что они нахо-

дятся ‘здесь’ в некотором психическом музее, к которому только я имею доступ. Я имею авторитет интерпретации моей текущей психической жизни, так как только от меня зависит, что я думаю [31]. Мы не можем вытеснить эту идею, не подрывая саму идею человека как рационального агента, отвечающего за свои мысли и действия.

Можно предположить, что позиция Морэна должна склонить нас к рассмотрению психических состояний как *практических конструкций*, как продуктов обдуманной деятельности, узлов нормативной сети, находящейся в постоянном изменении и переходе. У меня нет возражений против такого взгляда, который, мне кажется, вполне совместим с умеренным реализмом в вопросе о психическом. Психические состояния могут быть, по выражению Брэндома, ‘нормативными продуктами, но эти продукты даруются нам не другими и не являются продуктом интерпретации или социального приписывания. Если психические состояния конструируются, то они создаются теми, кто обладает этими психическими состояниями. Это будет так, несмотря на идеи Бахтина о влиянии речевых жанров на структурирование мысли и ее выражение, и на тот факт, что человеческие существа приобретают свои отличительные психологические возможности только через инициацию в сообщество, которое использует психологический дискурс как средство самопонимания. Последнее может быть верным, даже если не верны доктрины социального конструкционизма [32].

Социальная конструкция психологических категорий

Рассмотрим теперь тезис о том, что многие важные психологические категории являются социальными конструкциями. Как ни странно, самые убедительные версии этой точки зрения могут быть выведены из работы одного

из критиков социального конструкционизма, умеющего хорошо выражать свои мысли: Яна Хэкинга. Хэкинг описывает, как определенные способы категоризации человеческих существ служат для создания видов людей, которых они описывают: 'Многочисленные виды человеческих существ и человеческих поступков рождаются рука об руку с изобретением для них названий' (Hacking, 1986/2002. С. 113). Примером является *гомосексуалист*. Обращаясь к сборнику Пламмера 1981 г., *The Making of the Modern Homosexual* («Становление современного гомосексуалиста»), Хэкинг предполагает, что гомосексуалисты не существовали до их категоризации как таковых. Существовал однополый секс, но не было определенного вида человека – гомосексуалиста, прежде чем людей классифицировали таким образом в девятнадцатом веке. Хэкинг называет это явление 'изготовлением людей'.

Хэкинг называет свою позицию 'динамическим номинализмом': 'номинализмом' потому, что новые способы классификации создают новые виды людей; 'динамическим' потому, что эти 'человеческие виды' развиваются. Они являются 'интерактивными видами'. Существует сложное взаимодействие между существованием и эволюцией таких видов и человеческого поведения. Это такие виды, члены которых могут идентифицировать себя и других в качестве членов вида. Более того, критерии членства и истинное обоснование самого вида могут оспариваться теми, кто, по общему мнению, под это подпадает. Точка зрения Хэкинга на человеческие виды совместима с грубым реализмом во многих вещах. Лошади, планеты, и бациллы обладают свойствами, совершенно независимо от наших способностей классификации. Вы можете быть 'победившим раком' только в некоторых культурах, но злокачественные опухоли растут совершенно независимо от того, как мы их описываем. Наши способы представления и понимания себя буквально создают виды людей, но это согласуется во многом с представлениями реализма о мире.

Работа Хэкинга играет важную роль в теории образования. Его рассмотрение жестокого обращения с детьми (Hacking, 1991; 1999, гл. 5) и аутизма (Hacking, 1999. С. 114–122; 2006) имеет очевидное значение. Более того, понятия, которые определяют виды людей, циркулируют в образовательных учреждениях все время. Они являются центральными в том, как такие учреждения определяют свою миссию. В теории и практике образования такие понятия, как *способность, мотивация, сообразительность, поведение, склонность, изучение, успех, достижение и зрелость*, используются постоянно, иногда свободно, иногда весьма теоретически и даже с помощью количественных способов. Специализированные словари, определяющие недееспособности при обучении, создаются и развиваются со временем [33]. Все эти понятия помогают определить виды людей, так же как это делают категории более широких интеллектуальных и академических культур, в которых многие из них фигурируют. Как Курт Данцигер напоминает нам в своем исследовании эволюции понятий психологии *Naming the Mind* (1997) («Именованное разума»), даже такие понятия, как «Я» (self), «самосознание» и «чувство» имеют историю, принимая знакомую форму только в ранний период модерна. Теоретики образования должны остро чувствовать тот факт, что понятия и категории, которые они употребляют для понимания практики образования, делают возможными некоторые способы бытия и исключают другие.

Я считаю, что можно высоко оценить мысли Хэкинга, воздерживаясь при этом от слишком восторженной точки зрения на возможности категоризации и дискурса. Если что-то относится к человеческому виду, то это не является просто артефактом дискурса, как если бы не было ничего иного в бытии, скажем, ученого, транссексуала, или официанта, чем подпадание под эту категорию. Как хорошо сказал Хэкинг, многочисленные силы действуют в мире, создавая его таким образом, чтобы можно было выполнить

категоризацию. Какой должна быть ситуация, чтобы люди были идентифицированы, или самоидентифицировались, используя определенную категорию, и чтобы эта категория прижилась? Ответ на этот вопрос будет дан с помощью обращения к различным историческим соображениям, включая социальные, экономические и политические факторы. История дискурса не является независимой. Поэтому мы должны оценить сложные причинно-следственные силы, влияющие на любые взаимодействующие виды и результаты этих взаимодействий. Это требует подробного изучения определенных случаев, вроде тех, которыми занимался Хэкинг. Иногда в таких случаях будет использоваться метафора конструкции, но это будет зависеть от характера рассматриваемых процессов. Для Хэкинга не существует общего явления, которое определяется термином 'социальная конструкция' [34].

Важно также, что хотя в выделении человеческих видов имеется существенный элемент изобретения, эти виды обычно стремятся отзываться на сходства и различия, которые должны обнаружиться. Вид возникает при наших усилиях уловить что-то, что мы считаем действительно существующим и потому способным быть замеченным, даже если это является продуктом исторической эволюции, и об этом известно. Использование терминологии человеческих видов есть не просто изобретение типа (тем способом, который решает называть все, что будет кроликом или крысой, «крысоликом»). Выделение человеческих видов имеет рациональное обоснование, на котором основано использование этих терминов, оправдано оно или нет, и на основе которого можно критиковать принимаемую классификацию как необоснованную или искажающую. Человеческие виды не являются чистым изобретением, но содержат смесь изобретения и открытия, типичную для практики человеческого самопонимания [35]. В этом смысле, мне кажется, термин Хэкинга 'выдумывание людей' может вводить в заблуждение. Многочисленные исторические

силы делают из нас то, что мы есть, но они не `выдумывают нас`.

Можно было бы возразить, что работа Хэкинга заставляет нас признать, что наша идентичность настолько основательно вылеплена нашими дискурсивными практиками, что мы должны признать неуловимость нас самих и считать людей артефактами культуры и истории, которые не являются атомарными личностями, но будут преходящими, неустойчивыми, децентрализованными и множественными. Мы должны принять что-то подобное взгляду Брунера, что `именно через нарратив мы создаем и воссоздаем Я (selfhood, личность, самость), это Я (самость) является продуктом нашего рассказа, а не какой-то сущностью, за нахождением которой надо погружаться в тайники субъективности` (Bruner, 2002. С. 85–86). Но, если урок таков, то какую роль тогда будет играть понятие `рационального агента`, столь важное для Макдауэлла и Морэна и в котором я так сильно уверен? [36].

Я не думаю, что мы можем отказаться от идеи рационального агента в том виде, в каком она фигурирует у Макдауэлла или Морэна [37]. Эта идея является идеей существа, управляющего своими мыслями в том смысле, что оно определяет, что думать и делать там, где имеется основание для мысли и дела. Постоянная ответственность, вот что управляет жизнью таких существ, как мы. Для Морэна есть некий смысл в том, как агенты создают себя через такие акты суждения, но это чувство самосозидания, которое приходит от серьезного принятия идеи агентов, формирующих собственный разум, и это устанавливает ограничения на степень, до которой мы вправе видеть себя созданными социальными факторами.

Психическая жизнь есть некоторое единство, и человек является его основой. Это ключ к самой идее позиции первого лица. Мои психические состояния и процессы держатся вместе как мои, не как объекты, которыми я владею, но как состояния и процессы, за которые я несу ответствен-

ность согласно тому, что Дэвидсон называет ‘определяющим идеалом рациональности’. Единство нашей психической жизни не есть артефакт нарратива. Совсем наоборот. Возможность персональных нарративов основывается на том факте, что единство подразумевается в самой идее психической жизни человека.

Все это совместимо с чувством человека, что в его жизни отсутствует связность, что он неуверен в своей идентичности, что ему надо ‘найти себя’ или что он имеет более одной ‘личности’ в том смысле, что различные, возможно, конфликтующие, аспекты его индивидуальности проявляются, когда он находится среди различных людей или в различных контекстах, и т.д. Что такие чувства случаются в жизни человека, не должно компрометировать фундаментальное единство этой жизни и не должно опровергать рациональность ее субъекта. Конечно, повседневные неудачи рациональности регулярно встречаются: идея рационального агента формулирует норму, идеал, от которого человеческие существа часто отходят [38]. Но даже там, где эти отклонения бывают настолько драматическими, что мы вынуждены говорить о множественных, фрагментированных или разрушенных *Я*, норма все еще действует, определяя пространство, которое может быть занято исключениями. Эту норму мы подтверждаем в каждом акте коммуникации, когда обращаемся к другому как ‘ты’. Задумайтесь только о допущениях и ожиданиях таких действий.

Заключение

Мораль нашей дискуссии состоит в том, что созданной является меньшая часть мира, чем обычно предполагают социальные конструкционисты, и для изготовления сделанного требуется значительно больше, чем конструкционисты обычно признают. История *Bildungsprozess* не может быть рассказана без надежного чувства реальности при-

родного мира и нас самих, как природных существ в нем, и без обращения к понятию рациональных агентов, отвечающих за свои мысли и действия. Я понимаю, насколько непопулярно будет это заключение среди не только социальных конструкционистов, но и теоретиков образования, которые стремятся преодолеть ограничения модернизма [39]. Важно, однако, понимать, что выбор перед нами состоит не в представлении разума либо как атомарного, автономного и самодостаточного психического мира, либо как меняющихся конструкций дискурсивных сил. Существуют другие возможности, и я надеюсь, что данная книга покажет это.

Поэтому следующая глава сосредоточится на понятии, использованном многими философами, работы которых мы рассмотрели, и которое, видимо, должно занимать центральное место в любом описании социально-исторического характера разума: понятии личности (person).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Для тщательного и глубокого анализа идеи социальной конструкции, с конкретным приложением к вопросам гендера и расы, см. работы Салли Хэсленгер (Haslanger, 1995; 2005). Хотя она более активна по сравнению со мной в спасении этой идеи и защите ее от критики, подобной критике Хэкинга (см. по этому поводу: Haslanger, 2003), мы во многом согласны.

2. Здесь я следую Хэкингу в использовании 'X' как 'заполнителя, общей метки для того, что сконструировано' (Hacking, 1999. С. 2).

3. Взгляды некоторых социальных конструкционистов испорчены предположением, что если что-то является 'природным' или 'независимо реальным', то это особенно устойчиво к изменению. Фактически многие стороны природного мира были радикально изменены человеческой практикой – ландшафты преобразованы, болезни искоренены, животные изменены

практикой разведения, и т. д. Напротив, некоторыми социальными явлениями – экономическими рынками, например, – как известно, трудно управлять или манипулировать (недавняя история показывает, что легче изменить климат Земли, чем изменить поведение, которое способствует изменению климата). Хэсленгер подчеркивает этот момент.

4. См. Bruner: 1990. Гл. 1, особ. с. 24–30; 2002. Гл. 3–4. (Я рассматриваю работу Брунера более подробно в Bakhurst, 2001с и 2005а.) Брунер использует термин ‘конструктивизм’, а не ‘конструкционизм’, как делают Phillips (1995/2007) и Sismondo (1996), анализируя использование конструктивной метафоры в образовании и научных исследованиях соответственно. Оба термина находятся в общем пользовании, и теории, на которые они ссылаются, так многочисленны и разнообразны, что никакая очевидная рационализация терминологии не напрашивается. Хэкинг высказывает свою точку зрения на этот вопрос (Hacking, 1999, ch. 2), а Кеннет Герген дает удобную типологию разновидностей конструкционизма/ конструктивизма (Kenneth Gergen, 1999. С. 59–60, п. 30).

В психологии ‘конструктивизм’ ассоциируется больше с проектом (например, в духе Пиаже) понимания процесса развития, в котором отдельный ребенок строит представление о мире в противоположность подчеркиванию социальных практик дискурса и категоризации, типичному для социального конструкционизма. Филипп правильно замечает, что эти две программы различны и их часто ошибочно путают (1995/2007. С. 398; 2003. С. 239–240). Однако между ними существуют связующие пути. Брунер, например, четко сосредоточен на первом проекте, но его приверженность взгляду, что наши понятийные схемы являются по сути социально-культурными явлениями вместе с его давнишним интересом к таким философам, как Нелсон Гудман и Ричард Рорти, склоняют его делать заявления более радикально конструкционистского вида. Другой случай представлен ‘радикальным конструктивизмом’ Эрнста фон Глазерсфельда, который начинает с вопроса, как организм ‘создает’ знание ‘в попытке упорядочить по существу аморфный поток опыта’, но приходит к заключению, которое, возможно, привлекает радикальных конструкционистов, а именно, отказ от идеи реалистов, что мы можем сформировать ‘«истинную»

картину «реального» мира, которая предполагается независимой от любого знающего' (1984. С. 38–39; см. также: von Glasersfeld, 1995). Хотя фон Глазерсфельд имеет проблемы, не соответствующие проблемам многих социальных конструкционистов, я считаю, что их подходы опираются на некоторые общие философские предположения, вот почему они, как я постараюсь показать, приходят к аналогичным скептическим выводам.

Конструктивизм в моральной и политической философии является вообще другой историей, только косвенно связанной с позициями, рассмотренными в этой главе (хотя обсуждение работы Кристины Корсгаард в главе 4 ниже может обнаружить связи с некоторыми из настоящих тем). Конструктивизм в философии математики является еще одним примером.

5. Аплодируя некоторым более прагматистским заявлениям Куайна, Брунер пишет: 'Наши понятия о том, что является реальным, созданы с учетом наших идей о том, как мы познаем «реальность». Я предполагаю, что рассказы делают следующее: мы идем к пониманию «реального мира» таким образом, который соответствует рассказам, которые мы рассказываем об этом, но это наша счастливая философская судьба, что мы беспрестанно соблазняемся рассказывать различные рассказы предположительно об одних и тех же событиях в предположительно реальном мире' (Bruner, 2002. С. 103).

6. Беркли не был бы впечатлен этим опровержением, так как его аргументы опираются на строго эмпирическую теорию психического содержания. Возможно, социальные конструкционисты являются наследниками такой точки зрения – так же как они являются наследниками некоторой формы номиналистской реминисценции эмпиризма (о чем будет сказано больше далее в главе), – но для них было бы неудобно в этом признаться, так как они видят себя переступающими пределы философских традиций, частью которой является эмпиризм раннего модернизма. (Следует отметить, что радикальный конструктивист фон Глазерсфельд чувствует себя вполне непринужденно с этим эмпирическим наследством и цитирует Беркли с одобрением (см.: von Glasersfeld, 1995. С. 4–5, 33–34, 91–93)).

7. Этот пример я использовал раньше (Bakhurst, 2002; 2007b). Некоторые конструкционисты будут утверждать, что он не относится к делу. Они будут соглашаться, что когда границы понятия «ребенок» фиксированы, то это 'реальный факт', который на него отвечает. Ключевой вопрос, будут говорить они, состоит в том, что фиксирует эти границы. Точка зрения конструкционизма состоит в том, что их определяет не 'реальность', а мы. Однако реалист может считать, что хотя имеется некоторый смысл в том, что 'это мы' определяем границы наших понятий (они являются *нашими* понятиями, в конце концов), мы должны делать это таким образом, который отвечает характеру того, что под них подпадает. Это должно быть, очевидно, в случае природных или биологических видов. Но это верно также для таких понятий, как «ребенок», несмотря на ту роль, которую играет соглашение в таких случаях. Понятие *ребенка* отвечает фактам о человеческой форме жизни, а не просто соглашениям, которые, например, определяют, кто считается ребенком для определенных целей (таких как, кто считается ребенком с точки зрения закона). Более того, такие соглашения не являются произвольными, но отражают факты о возможностях развития растущих человеческих существ, и наши соглашения могут подтверждаться или оспариваться обращением к таким фактам. Таким образом, не будет неправильным сказать, что от нас зависит, что наше понятие *ребенка* отражает то, чем являются дети.

Существуют способы описания, когда понятие ребенка похоже на понятие природного или биологического вида, и способы, когда оно похоже на понятие артефактного вида. Это отражает тот факт, что человеческие существа являются объектами самопознания и самосозидания (тема, к которой я вернусь в конце этой главы и в следующей). Но даже в случае непосредственно артефактных видов роль соглашения не должна преувеличиваться. Критическое различие между артефактными и природными или биологическими видами состоит в том, что в случае артефактов понятия предшествуют своим объектам, тогда как в случае природных объектов это не так. (Или, как это излагает Корсгаард, артефактное понятие является функциональным понятием; это название решения проблемы [2003/2008. С. 323]). Скамейки сделаны в соответ-

ствии с идеями; а тигры или золото – нет. Конечно, это упрощение, так как идея артефакта часто развивается в тандеме с самим артефактом, но оно схватывает очевидную истину, что артефакты не имеют природы, независимой от человеческой практики, в том смысле, в котором (согласно реалистам) обладают природные/биологические виды. Однако в обоих случаях использование рассматриваемых терминов определяется потребностью реагировать на мир. Скамейки являются человеческим изобретением, но, однажды изобретенное, понятие скамьи должно отвечать тому типу вещей, которыми должны быть скамейки. Использование или функция артефакта ограничивает нормы, управляющие его понятием. Может измениться использование скамей, могут быть изобретены новые виды скамей, может появиться новый способ классификации мебели, но это в лучшем случае понимается как простое изменение соглашения. Практика вождения по правой стороне дороги является соглашением, но практика отличия скамеек от стульев и диванов, карандашей и самолетов – нет.

Находится ли мое настойчивое утверждение о различии между истиной и консенсусом в противоречии с известным замечанием Витгенштейна о фундаментальности «соглашения в суждениях» (Витгенштейн, 1953/2011. § 242)? Я так не думаю. Позиция Витгенштейна, как я ее понимаю, состоит в том, что для применения нормативных понятий, таких как 'истина', 'правильность' и 'рациональность', должна существовать предпосылка согласия – человеческие существа должны по существу 'видеть вещи одинаково'. Такое фундаментальное соглашение невозможно получить с помощью аргумента, по велению разума, или самой реальности. То, что оно существует, это неоспоримый факт. (Конечно, можно утверждать, что такое соглашение в суждении является результатом *Bildung*, приобщения к культуре видения вещей, но тогда внимание переходит на то, что человеческие существа должны совместно использовать, если *Bildung* должен быть возможен.) Признать это означает согласиться вместе с Дэвидсоном (Davidson, 1997/2001. С. 129), что соглашение создает пространство, в котором может действовать понятие истины; это не означает, однако, что в истине нет ничего больше того, чем

то, о чем было установлено соглашение между людьми. Я вернусь к этому вопросу в главе 6.

8. Как часто изображается в этих дебатах, реализм представляют как 'метафизическую' позицию, в то время как конструкционизм считается дружественным с обыденностью. Мой аргумент стремится перевернуть эту картину. Как мне представляется, 'умеренный реализм' не имеет метафизических претензий и находится в гармонии с нормами исследования, глубоко укоренившимися в повседневной мысли и речи, в то время как конструкционизм неявно опирается на смелые метафизические тезисы и находится в глубоком противоречии с большей частью того, что мы обычно думаем о себе и мире.

Читатели, симпатизирующие моим аргументам против социального конструкционизма, должны принять во внимание энергичную защиту Кроуфордом Элдером онтологии здравого смысла от различных более распространенных форм философского конструкционизма. Как и я, он отмечает скрытое влияние трансцендентального идеализма в позициях своих оппонентов, и говорит, что это ведет к недопустимым парадоксам (см., например: Elder, 2004. Гл. 1; 2011).

9. Брунер, отвечая на мою статью, пишет: 'Онтология, для моего скептического образа мышления, является артефактом эпистемологии. Это странная игра, делающая утверждения о реальности наших предполагаемых вариантов реальности. Я считаю это в большей степени *зрелым* стремлением делать просто заявления о своей полезности' (Bruner, 2001. С. 213; курсив мой). Предположение, что реализм является знаком интеллектуальной незрелости делал также Рорти (Rorty, 1984/1991). Макдауэлл ответил на это в: McDowell, 2000/2009b.

10. В более современных терминах, знакомых из Тарского и Дэвидсона, характер истины отображается с помощью простой схемы раскавычивания (disquotational): '«Р» истинно, если и только если р' (известный пример: "«Снег белый» истинно, если и только если снег белый').

11. Понятие истины, это не просто 'верить в истину' или 'принимать за истину' – все последние идеи паразитируют на изначальном понятии истины.

12. Больше по данной теме см.: Davidson, Truth Rehabilitated (2000/2005).

13. Насколько мне известно, никто открыто не подписывается под чистой формой той или другой позиции, хотя элементы одной или обеих присутствуют во взглядах ряда мыслителей.

14. Дэниел Деннет утверждает, что первым использовал термин 'народная психология' в его современном значении (хотя Деннет, в противоположность многим, кто использует этот термин, отрицает, что народная психология является теорией). См.: Dennett, 2007. С. 202, п. 2.

15. Такое объяснение изображает основания как психологические состояния (комбинации убеждений и желаний). Это расходится с точкой зрения, данной в главе 1, примечание 11, где основания являются свойствами ситуаций, которые являются фундаментом для действия и убеждения. Мы вернемся к природе оснований в главе 5.

16. Общеизвестно, что многие философы сознания придерживаются мнения, что народная психология может быть теорией, только если ее объяснения действительно носят *причинный* характер (отсюда возражение Деннета против того, что народная психология является теорией). Поэтому они будут утверждать, что если народно-психологическое объяснение является настолько герменевтическим, насколько предполагает Брунер, то, строго говоря, это вообще не является теорией. Однако социальный конструкционист будет, возможно, пренебрегать этими противоречиями, предпочитая принимать широкую концепцию теории, которая не наделяет особым правом причинно-объяснительные стратегии естествознания.

17. Существует определенный смысл в том, что социальный конструкционизм имеет некоторое сходство с элиминативным материализмом. Обе позиции согласны, что психологический дискурс не обращается ни к чему реальному по научным стандартам, но там, где элиминативисты утверждают, что мы должны, в конечном счете, заменить психический словарь разговором о состояниях и функциях мозга, конструкционист чувствует себя удобно с психическим как конструкцией, не видя перспектив в физикалистской альтернативе, которая, с точки зрения конструкциониста, будет все той же конструкцией.

18. Я обсуждаю позицию Волошинова в дальнейшем, и обращаюсь к вопросу, были ли рассматриваемые работы в действительности написаны Бахтиным, в: Bakhurst, 1990.

19. Здесь имеется некоторая связь между позицией Бахтина/Волошинова и идеями Хайдеггера, особенно известным утверждением последнего, что не мы говорим на языке, а язык говорит нами (см., например: Heidegger, 1976. С. 25: 'язык не является работой человека: язык говорит. Люди говорят лишь постольку, поскольку они совместно реагируют на язык'). См. в: Patterson (1988, гл. 5) хорошее сравнение Хайдеггера и Бахтина.

20. Для Волошинова 'идеология' включает то, что можно назвать социально установленными убеждениями, понятиями, теориями в форме науки, религии, этики, литературы и т.д., то есть, компоненты, которые я называю исторически развивающимися культурными традициями мысли и исследования. Волошинов не резервирует термин 'идеология' для сетей убеждения, которые систематически искажаются.

21. Другие пути к такому выводу могут пролегать через представление о значении «социальных экстерналистов», стимулированное работой Тайлера Берджа (Tyler Burge, 1979/2007), о чем будет сказано ниже [32], или через философию Витгенштейна, которому также иногда приписывают мысль, что значение создается социально. Рассмотрим, как Ричард Гаскин благожелательно комментирует Витгенштейна в следующем отрывке: 'Убеждение субъекта о любой субъективной сущности, включая его собственные психические состояния, обязательно выражается в языке, и язык является публичным явлением в том смысле, что значения слов являются предметом не индивидуального решения, но результатом использования этих слов в сообществе... Отсюда следует, что ни один индивидуум не имеет непогрешимого знания о значениях слов как в целом, так и по какому-либо конкретному случаю использования, и поэтому ни один индивидуум не имеет непогрешимого знания о правильном способе описания словами любого психического состояния, в котором он может находиться' (Gaskin, 2006. С. 83). Очевидно, что социальный конструкционист будет аплодировать такой точке зрения. Фактически высказанная Гаскином позиция допускает двоякое толкование:

между безобидным взглядом, что я могу ошибаться в том, что думаю, потому что я ошибаюсь в значениях некоторых слов, которыми выражаю свои мысли, и той точкой зрения, что мои мысли, являются заложниками того, что скажет 'общество' о моих мыслях - это точка зрения, которая может показаться привлекательной конструкционисту, но которая содержит слишком мало, чтобы ее рекомендовать, что, как я надеюсь, покажет следующий раздел.

22. Обе линии можно считать сходящимися в работе Дэвидсона, где интерпретация, понятая как одновременное установление того, что имеют в виду другие и какие у них имеются психические состояния, моделируется в терминах конструкции теорий истины в стиле Тарского. Однако Дэвидсон делает акцент на примате идеолекта, его скептицизм по поводу понятия общих соглашений и его уверенность в понятии истины ставят его на значительном расстоянии от социального конструкционизма. Тем не менее герменевтические размерности его мысли вместе с его тонкой и неуловимой точкой зрения на онтологию разума ведут иногда к тому, что его считают постмодернистским мыслителем (к его удивлению, см.: Davidson, 1992/2005. С. 159).

23. Подход с позиции третьего лица отправил вопросы о сознательности и феноменологии в периферийные области философии сознания, откуда они вернулись только в последние 20 лет. Можно, безусловно, рассматривать как странность то, что аналитическая философия сознания так долго не интересовалась протекающей в данный момент (occurent) мыслью, осознанием или каким-либо явлением, которое сопротивляется пониманию в терминах пропозициональной установки, но так это было. (Заметным исключением является Уилфрид Селларс, который на протяжении всей своей карьеры объединял новаторскую работу о теоретико-объяснительном характере психологического дискурса с интересом к ощущениям, сознанию и феноменологии.)

24. См., например: Gopnik and Meltzoff (1996) и Gopnik et al. (1999). См. в: Hamlyn (1978. С. 11, 36) раннее выражение скептицизма по поводу образа младенцев как маленьких ученых.

25. См.: McDowell, 1984/1998a. С. 253; 1982b/1998b (обсуждение в: Thornton, 2004. С. 45–52, 182–189, также будет полезно).

По вопросу о восприятии чужих мыслей Себастьян Рёдл пишет: 'В фундаментальном случае я предполагаю чувственную реальность чужого акта мышления, интенционального действия или акта речи, без прохождения через наблюдение чего-то, что не связано с признанием его как акта мышления' (2007. С. 178; Rödl обсуждает McDowell, 1981/1998b). Позиция Рёдла здесь находится в прямом противоречии с точкой зрения социальных конструкционистов на психическое, так как конструкционисты должны отстаивать тезис, что приписывание психических состояний требует от нас применения конструкции к событиям или процессам, которые могут быть выявлены и индивидуализированы без обращения к психологическим понятиям. Рёдл бы возразил, что никакие способы выявления событий и процессов, не использующие психологические термины, не раскроют единство событий и процессов, которое делает явной мысль. Отсюда следует, что у конструкционистов должно отсутствовать мнение относительно того, из чего сконструированы психические состояния.

26. Кто-то может возразить, что даже если, скажем, скорбь находится иногда 'на поверхности', когда мы утверждаем о субъекте, что он скорбит, это утверждение является, тем не менее, частью нашей теории о его поведении. Скорбь является понятием, исторически связанным с рядом других психологических понятий, которые сотрудничают, придавая смысл тому, что мы делаем. Означает ли это, что скорбь является теоретическим понятием во вполне обычном смысле? Справедливо, конечно, что понятие скорби выполняет свою работу в объяснении только совместно с другими понятиями, используемыми для понимания людей, и название такого понимания 'теоретизированием' не причинит никакого ущерба (хотя, на мой взгляд, это расширяет понятие теории достаточно неубедительно). Проблемы возникают, однако, когда идея о том, что психологическое объяснение является теоретическим, объединяется с предположением, что психические состояния являются ненаблюдаемыми, так как тогда люди с анти-реалистическими наклонностями могут описывать ментальное как

артефакт теории и результат приписывания (attribution). В тех случаях, когда разум других открыт нам, можно сохранить контроль над ощущением, в котором ментальные состояния и процессы существуют до и независимо от наших попыток описать и понять их.

27. Это не так для всех специалистов по теории развития, работающих в области теории разума. В этой области некоторые продолжают настаивать на картезианском предположении, что ребенок имеет знание о своем собственном разуме до и независимо от своего понимания, что другие также имеют разум. Ребенок изображается как обнаруживающий, что другие имеют разум. Другие будут отрицать, что ребенок имеет понятие разума, как своего собственного, так и других людей, пока он не имеет понятия репрезентативного состояния, и можно будет сказать, что он овладеет этим только, когда научится приписывать другим ложные убеждения. Последняя точка зрения совместима, однако, с утверждением, что ребенок не знает о своем разуме до усвоения понятия репрезентативного состояния, когда можно сказать, что он знает, что думает, хочет и т.д.

28. Сказанное здесь в значительной степени обусловлено обсуждением Стросоном субъектов в: Strawson, *Individuals* (1959). Я рассматриваю взгляды Стросона более подробно в следующей главе.

29. 'Обычно', потому что имеется несколько случаев психологического само-приписывания, которые основываются на свидетельстве и наблюдении, как когда человек узнает во время терапии, что он не любит своих братьев и сестер, или кто-то осознает, размышляя о своем поведении, что боится своего отца. Некоторое самопознание проистекает из занятия субъектом теоретической позиции по отношению к себе, хотя такое самопознание отличается по характеру от стандартных случаев психологического приписывания от первого лица. Эта тема: в Moran, 2001.

30. Я могу признать, конечно, что в любом акте размышления я могу прийти к неправильному ответу, так же как я могу признавать, что некоторое мнение, которого я придерживался в прошлом, было ложным. Чего я не могу сделать при рассмотрении моих текущих убеждений, так это изолировать

вопрос о том, во что я верю, от вопроса, во что я должен верить.

31. Когда сделано высказывание в устной или письменной форме, говорящий сохраняет (отменяемое) право толкования в той мере, как высказывание понимается как момент в его практике обдумывания, и другие должны считаться с искренним утверждением говорящего о том, что он имел в виду. Сказав нечто, говорящий несет ответственность за то, чтобы его поняли, и за воздействие своих слов на других, включая, например, непреднамеренные результаты, которые могут возникнуть из непонимания. Право толкования говорящего ослабляется с течением времени, и в связи с другими причинами, по которым он может быть дистанцирован от своих слов, и контекстуальные рассмотрения могут вообще его переопределить (например, если высказывание является частью литературного или академического текста, в зависимости от характерных норм толкования этих жанров).

32. Можно утверждать, что мое обсуждение упустило из виду разновидность 'социального экстернализма', пользующегося поддержкой Эндрю Дэвиса (Davis, 2005), опирающегося на Патнэма и особенно Берджа. Экстерналисты считают, что, по крайней мере, для некоторых случаев, значение и психическое содержание определяются нашими отношениями к окружающей среде. Эту точку зрения поддерживает сам Макдауэлл. Социальные экстерналисты считают, что критически важной является социальная среда. Возьмем знакомый пример: значение термина 'артрит' зависит от убеждений и взглядов хорошо подобранных экспертов, и, когда я использую термин, я 'подключаюсь' к их компетентности, так же как я могу приобрести знание мира, опираясь на свидетельство и авторитет сложившихся традиций исследования. Это можно было бы считать восстановлением идеи социальной конструкции психического, так как это влечет за собой, что содержание наших мыслей и высказываний зависит, по крайней мере, частично, от социальных факторов, которые существуют независимо от индивидуального разума. Это деликатный вопрос и такой, который угрожает быстро усложниться введением различных спорных различий, таких как между 'значением слова' и 'значением, придаваемым слову говорящим', и между 'широким'

и 'узким' содержанием. Для простоты давайте допустим, что содержание наших мыслей и высказываний зависит от значения слов, которые мы используем для их формулировки, и это значение от нас не зависит. Более того, мы часто оформляем наши мысли и высказывания с помощью понятий, которые мы не в состоянии в полной мере объяснить. Я могу думать и говорить содержательно об электронах, дислексии и черных дырах, пребывая в то же время в значительном невежестве относительно того, что я имею в виду. При всем при этом мы должны, тем не менее, быть осторожны в отношении принятия точки зрения, что содержание определяется социальным соглашением или мнением экспертов. Если мы рассматриваем такие понятия, как «дислексия» или «синдром Аспергера», то не существует согласия, даже среди экспертов о подходящих областях применимости этих понятий. Такие понятия достаточно свободно собирают вместе различные виды поведения, и критерии для включения чего-то в содержание таких понятий являются спорными и неотчетливыми. Что-то похожее можно сказать об артрите и многих, многих других понятиях. Мы обычно используем такие понятия с целью указания на некоторое состояние или положение. Может оказаться, что использованное понятие не слишком хорошо подходит для описания того, что мы стремимся описать с его помощью. В этом случае мы можем вообще ни на что не ссылаться, или косвенно сослаться на что-то другое. Ключевым моментом является то, что ссылка зависит от нашего отношения к рассматриваемому состоянию или состояниям. Это социально обусловлено (так как мы можем определить предполагаемое состояние только входя в традицию мысли), но не является социально сконструированным. Существует, конечно, множество объектов, само существование которых зависит от социальных практик (например, «Реквием» Верди, Олимпийские игры), но в таких случаях это будут объекты, которые социально сконструированы, а не наши мысли о них. Я поднимаю некоторые подобные темы в следующем разделе. Ничто из этого не подрывает важную идею того, что иногда наши мысли и высказывания опираются на 'заимствованные' значения. Но это согласуется с идеей индивидуальной эпистемической ответственности, центральной для авторитета первого лица. Если я заимствую компетентность, долг я должен вернуть.

33. Дэвис (Davis, 2008) обсуждает значимость работы Хэкинга (Hacking) для нашего понимания неспособности к обучению.

34. В начале этой главы я отметил важность вопроса: Обладает ли этот объект свойствами, которые делают его членом вида в силу социальных факторов, или нет? Хэкинг помогает нам увидеть, что утвердительного ответа недостаточно, чтобы показать, что рассматриваемый объект является социально сконструированным. Остается показать, что метафора конструкции может играть настоящую объяснительную роль в данном случае.

35. Как пишет Хэкинг, 'когда дело доходит до языка, который будет использоваться для описания нас самих, каждый из нас... является смесью воображения и реальности' (1995. С. 177).

36. Идея 'рационального агента' является, конечно, идеей, которую социальную конструкционисты обычно отвергают (см.: Gergen, 2001. С. 150–152, 155–156).

37. Я не уверен, что Хэкинг будет согласен. Он не слишком уверен в плодотворности своей работы для философских понятий *Я* (self) или индивидуальности (personhood), но это может быть просто потому, что он скептически относится к этим философским понятиям как таковым. Он пишет: 'Мы можем что-то узнать, возможно, много, о том, как группа в определенное время представляет личность; это был бы философский урок, извлеченный из феномена множественной личности. Это не является, однако, уроком о разуме, или личности, или *Я* (self), рассматриваемых как объективные сущности, о которых мы хотим больше узнать. Если это урок для философии разума, то это урок о том, что мы в европейской традиции называли разумом. Этот разум является фигурой в наших социальных механизмах' (1995. С. 178). Это трудный для понимания переход. Можно допустить, что понимание разума, сформированное в европейской традиции, является 'фигурой в наших социальных механизмах', отрицая при этом, что разум является просто фигурой в наших социальных механизмах, оставляя таким образом вопрос открытым для философского и эмпирического исследования того рода вещей, которыми является разум.

38. О чем будет сказано больше в главе 6.

39. См., например: Løvlie (2003), который утверждает, что постмодернистское понятие *Bildung* должно отвергать 'неолиберальное' понятие личности, как 'свободного, рационального агента, твердо сконцентрированного на своем собственном эго и предпочтениях', и отрицать, что 'лингвистический и исторический субъект' имеет 'привилегированный доступ к себе как своей собственности'. Он продолжает: «"Я" не является *гомункулом* – маленьким человечком или агентом в сознании – и не является свободным и независимым в качестве эго, которое играет со своими различными гранями или особенностями. Кажется, впрочем, что субъект не идентичен самому себе в процессе *Bildung*. Субъект не может добиться цели в своем поиске идентичности, так как это усилие приостанавливается в не-идентичности, то есть в невозможности определения себя как данной личности» (с. 157). Этот отрывок является пронизательным, но его заключение преувеличено.

3

Я и другой

Социальный конструкционизм, в своих наиболее экстремальных формах, может рассматриваться как попытка разрешения проблемы Я (self) и другого. Радикальный конструкционист стремится отменить инаковость (otherness) 'внешней реальности', понимая ее как конструкцию наших дискурсивных практик. В то же самое время расстояние индивида от других людей уменьшается при осознании, как глубоко социальные силы вовлечены в конструкцию Я. Ни один человек не является обособленным, и совместно мы конструируем нашу общую реальность. Отказ от конструкционизма возлагает на меня обязанность предоставить альтернативу и более правдоподобное представление об отношении между Я и другим. Данная глава начинается эту задачу, а последующие, надеюсь, доведут ее до конца.

Проблемы Я и другого

Важно заметить, что не существует такой вещи, как проблема Я и другого. Я и другой является темой, включающей различные вопросы из различных областей философии, некоторые из которых мы уже обсудили в двух первых главах, в то время как другим еще предстоит появиться.

Прежде всего существуют знакомые метафизические проблемы природы Я. Мы склонны считать Я 'субъектом сознания' и понимать его как что-то 'внутреннее'. Но что

же это такое? Сущность? Или что-то более похожее на точку зрения или позицию? Является ли разговор о моем *Я* просто способом поговорить обо мне или мое *Я* является одной из моих частей? На эти вопросы сложно ответить, и неуловимость *Я* заставила некоторых философов отрицать его существование. Надо признать, что в некоторых разделах философии и в некоторых областях за пределами философии люди говорят и пишут с беззаботной уверенностью, что разговор о *Я* имеет референт (reference), но зачастую отнюдь не очевидно, что их уверенность оправдана. Ясно одно: любое описание *Я* требует сопутствующего понятия о мире, которое *Я* принимает в мыслях и опыте и частью которого, возможно, также является. Проблемы *Я* являются проблемами *Я* и мира.

Эпистемологических вопросов также легион. Если *Я* является чем-то, то оно обладает самосознанием: оно осознает себя и способно осуществлять мышление от первого лица. Нелегко, однако, сказать, как субъект опыта мог бы сформировать идею о самом себе как о субъекте опыта [1]. И если мы сможем решить эту загадку, то нас ожидают другие эпистемологические загадки. Первостепенной среди них является вопрос, на котором сосредоточивается Макдауэлл в *Mind and World*: как *Я* может вступать в контакт с миром в мысли и опыте? Здесь речь идет не столько о скептицизме в отношении истинности наших убеждений, но о чем-то более базовом: как может мир, который является фундаментально иным по отношению к мысли, быть возможным объектом мысли? Такие проблемы относятся не просто к отношению *Я* с 'внешним объектом'. Параллельные загадки связаны с другими сознаниями. Здесь снова проблемой является не (просто) скептицизм в отношении их существования. Вопрос состоит в том, как и каким образом разум может общаться с другим разумом.

Последний вопрос поднимает экзистенциальные проблемы. Чувство, что каждый из нас одинок в этом мире, может иметь философскую значимость, создавая настро-

ние невыносимого метафизического одиночества [2]. Менее мрачные экзистенциальные проблемы представлены так называемой феноменологией личного пространства, касающейся определения и поддержания границ *Я*.

Проблематика *Я* и другого проявляет себя в моральной философии, когда мы спрашиваем, как возможны альтруизм и сочувствие, и исследуем нашу способность видеть мир с позиции другого. И современная политическая философия также не новичок в этой дихотомии: подумайте только о преобладающем интересе к признанию различий и культурной инаковости.

Кажется, что, куда бы мы ни посмотрели, вопросы *Я* и другого являются неизбежными. Это особенно справедливо для педагогической теории и практики, которые едва ли могут избежать приверженности, явной или неявной, по отношению к понятию *Я* и его отношению к миру при принятии определённых взглядов на знание, обучение и понимание, при размышлении о нравственном воспитании и сообществе, сталкиваясь с вопросами различия и культурной идентичности в современных образовательных учреждениях или при изучении эмоциональных и мотивационных аспектов обучения. Также педагоги не могут быть равнодушны к экзистенциальным тревогам по поводу одиночества, бессмысленности и смертности, которые могут овладевать студентами, иногда приводя к разрушительным последствиям. Поэтому важно, чтобы педагогическая мысль была знакома с убедительным видением *Я* и мира, или, по крайней мере, чтобы она не была искажена ложными представлениями об их связи.

Соблазнительно думать, что хотя вопросы отношения *Я* и другого многочисленны и разнообразны, одно-единственное важное изменение в нашем мышлении осветит их одновременно таким образом, который сделает их податливыми для обсуждения. Естественно также думать, подобно социальным конструкционистам, что центр этой перестройки должен находиться где-то в области метафи-

зики или эпистемологии, которые, как часто считают, предшествуют моральным, экзистенциальным и политическим интересам. Я разделяю точку зрения о том, что прогресс в метафизических и эпистемологических вопросах поможет нам с экзистенциальными, моральными и политическими проблемами, но не потому, что я считаю, что правильное теоретическое решение первых загадок порождает решения вторых. Мой подход к великим метафизическим и эпистемологическим проблемам *Я* и другого является в значительной степени дефляционным. Я согласен, что эти вопросы являются притягательными, но не думаю, что мы сможем построить удовлетворительные теории, которые ответят на них в их собственных терминах. Их необходимо скорее развеять или растворить. Если мы сможем добиться этого растворения, тогда самые настоящие моральные, политические и экзистенциальные проблемы *Я* и другого могут принять подходящую форму без дополнительных философских притязаний. Проблемы альтруизма и эмпатии, например, становятся намного сложнее под влиянием сомнительных эпистемологических забот о возможности контакта с другим разумом и о пределах взаимного понимания. Первые становятся проще (но не упрощаются совсем), когда эти заботы рассеиваются [3].

Те, кто предпочитают избавляться от проблем, часто имеют общую стратегию для осуществления этого. Они выдвигают критерий достоверности, которому рассматриваемые вопросы не удовлетворяют, или они предлагают нарратив об источнике вопросов, который разрушает их легитимность. Поэтому часто приходится слышать мнение, возможно, возникшее под влиянием работ Ричарда Рорти, что картезианство является источником больших неприятностей в этой области. Я не разделяю такой подход. У меня нет общего метода для выявления и избавления от фиктивных проблем, и я не думаю, что мы должны сложить все упреки у двери картезианства [4]. В моем представлении картезианство является не столько причиной нашего заме-

шательства, сколько его симптомом. Наши проблемы возникают не в философских ошибках. Их реальный источник лежит в некоторых глубинных особенностях сознания, субъективности и индивидуальности, что делает трудным для понимания, как мы можем одновременно быть объектами в мире и сохранять критическую дистанцию по отношению к нему. Картезианство и другие ошибочные представления являются попытками примирения этих двух позиций. Наша задача состоит в том, чтобы найти способ признать их тем, чем они являются, не вызывая понятийного хаоса, и это требует тщательной проработки вопросов во всей их сложности, а не ловкого применения некоей техники для снятия философских недоразумений.

Проблема Я и другого внутри собственной личности

Я начну с того, что я называю ‘проблемой Я и другого внутри собственной личности’. В предыдущей главе мы рассмотрели природу знания нашего собственного разума. Я хочу сказать теперь кое-что о нашей связи с нашим собственным телом.

Наша связь с собственным телом является, очевидно, близкой, но какова она в точности? Конечно, если вы думаете, что это связь тождества (*identity*), то наша проблема будет снята: наша связь с телом не является связью с чем-то другим – мы являемся нашими телами. Но многие находят причины отрицать, что мы тождественны нашим телам [5]. Существует явный смысл в том, что я могу рассматривать свое отношение к своему телу как отношение к объекту, и когда я это делаю, я отличаю себя от него. Это отражается в том, как мы думаем и говорим о себе. Мы часто описываем собственное тело не как вещь, которой мы являемся, но как вещь, которой мы владеем. Это отношение, как представляется, является владением, а не тожде-

ством. ‘У вас красивое тело’ – является комплиментом; ‘Вы являетесь красивым телом’ – такой комплимент менее очевиден.

Можно было бы ответить, что идея того, что наше тело отлично от нас, является просто артефактом рефлексивности сознания. То, что я могу ‘объективировать’ свое тело в мысли, не делает меня отдельным от него. В конце концов, *Я* может думать о себе, тем самым делая себя своим собственным объектом, но это не делает его отличным от себя [6].

Однако быстро появляются другие соображения. Некоторые полагали по крайней мере уопостигаемым, что мы должны быть в состоянии выжить после разрушения своего тела или обмена с кем-то другим телами. Есть также закон Лейбница: если А и В тождественны, то все, что справедливо для А будет справедливо для В. Так что, если Оскар является своим телом, то все, что справедливо в отношении Оскара, будет справедливо о его теле, и наоборот. Разве это правдоподобно? Оскар остроумен. Будет ли остроумно его тело? Если Оскар теряет вес, то тогда уменьшается его тело, но уменьшается ли Оскар? В одном смысле он уменьшается, а в другом – нет. Какой смысл вы имеете в виду, зависит. прежде всего, от вашей философской интуиции, но кажется преувеличением утверждать, что все, истинное в отношении кого-то, будет справедливо в отношении его тела. После моей смерти я уйду, хотя мое тело останется, чтобы быть утилизированным.

Существует также поведение местоимения первого лица. Критерии, которые управляют идентификацией тел, отличаются от критериев, которые управляют идентичностью себя, по крайней мере, в первом лице. С позиции первого лица я не должен ничего делать, чтобы следить за своим *Я*, и мое использование ‘Я’ как местоимения застраховано от ошибок посредством неверной идентификации. Когда я говорю: «Я считаю, что сегодня четверг», я могу ошибаться о том, что сегодня, действительно, чет-

верг, но я не могу ошибиться в том, кому я приписываю это мнение. Я могу, однако, неверно идентифицировать свое тело, как когда я по ошибке принимаю свое тело, видимое в зеркале, за чье-то другое [7].

Наконец, имеется следующий ход мысли. Мы хотим сказать, что мы являемся субъектами опыта и что мы являемся объектами в мире среди других объектов. Но мы вынуждены спросить: как может что-то, являющееся субъектом опыта, быть также объектом среди других объектов? Субъект опыта, понимаемый как тот, кто осуществляет опыт, не показывается в опыте (также как глаз не присутствует в поле зрения). Тело, однако, является возможным объектом опыта, поэтому оно не может быть субъектом опыта. Таким образом, субъект опыта должен быть чем-то отличным от тела и его состояний. Если мы идентифицируем себя с субъектом опыта, то мы кажемся на определенном этапе удаленными от собственного тела или даже расположенными по отношению к нему, как к чему-то инородному. По крайней мере, так можно заключить при рассуждении такого рода.

В дальнейшем я подхожу к вопросу о Я и другом в собственной личности, опираясь на работы двух гигантов британской философии в последние полвека: Стросона и Уиггинса. Я утверждаю, что их идеи, хотя и разрешают большую часть загадки статуса Я, но все же не решают ее окончательно. Но когда эти идеи дополняются социально-историческим пониманием нашего развития как мыслящих существ, они предоставляют основу для удовлетворительного понятия личности и ее места в мире.

Стросон о личностях

В третьей главе *Individuals* Стросон указывает, что субъект опыта, если чем-то и является, то тем, чему приписывают состояния сознания. Он затем напоминает, что свойство нашего обычного способа мышления состоит в

том, что мы приписываем психические состояния тому же самому, чему приписываются также телесные характеристики: а именно личностям (persons). Мы говорим о личности (person) в библиотеке, что у него рыжие волосы и что он мечтает получить что-нибудь вкусное на ужин. Понятие личности является понятием чего-то, чему могут законно приписываться предикаты двух различных видов. Стросон называет их 'Р-предикаты' и 'М-предикаты' ('Р' и 'М' обозначают 'person' и 'material'¹). Последние могут также приписываться материальным предметам, которые не являются личностями. Поэтому, '...является тяжелым' и '...располагается слева от двери' являются М-предикатами. Р-предикаты могут применяться только к личностям. Они включают предикаты, приписывающие психические состояния (например, '...мечтает о своих летних каникулах', '...надеется получить кардиган на Рождество'), но также такие предикаты, как '...собирается на прогулку', '...играет в защите', которые, хотя и не являются сами психическими предикатами, могут приписываться только сознательным существам, способным к интенциональному действию, и т.д.

Стросон утверждает, что понятие личности является *примитивным*, то есть, как он понимает, его нельзя разбить на компоненты, которые постижимы независимо от понятия личности. Мы не должны трактовать личность как соединение, скажем, материальной части (тела) и психологической части (*Я*) как если бы это были отдельно понимаемые ингредиенты. Мы можем связно думать о себе как о чем-то чисто психическом и даже принимать идею бестелесной личности, но эти понятия являются абстракциями от нашего обычного понятия личности и паразитируют на нем. Поэтому Стросон мог бы сказать, что проблема *Я* и другого внутри собственной личности должна быть снята просто признанием того рода вещей, которыми являются

¹ Соответственно «личность» и «материальное» (англ.)

личности. Если вы понимаете, что значит быть личностью, то вы понимаете, что личность является чем-то, что одновременно будет субъектом опыта и материальным телом. Загадочность того, что нечто может быть и тем и другим, возникает в результате того, что сначала изолируется субъект опыта, а потом ставится вопрос, как что-то подобное *этому* может иметь материальные свойства; но это возможно лишь при условии игнорирования того факта, что понятие чистого субъекта опыта является абстракцией от знакомого понятия личности.

Идея о том, что понятие *личности* является 'примитивным', предназначена для блокирования дихотомизирующего хода, который будет удерживать отдельно нашу сознательность и нашу телесную воплощенность, и затем требовать объяснения, как что-то сознательное может быть воплощено. 'Примитивный' здесь не понимается в смысле 'принять без аргументов'. Стросон предъявляет аргумент, почему личности должны быть типом сущностей, которым можно приписывать как М-, так и Р-предикаты. А именно: критерии для приписывания Р-предикатов существенно ссылаются на телесные состояния и поведение, поэтому личности должны иметь телесные характеристики.

Не каждый согласится с таким аргументом. Как мы видели, существует важная асимметрия между психологическим приписыванием первого и третьего лица (*first- and third person ascription*). Телесные состояния и поведение имеют отношение, прежде всего, к приписыванию психических состояний *другим*, но это (обычно) несправедливо в случае психологического приписывания первого лица. Я воспринимаю себя в состоянии боли не потому, что слежу за своим поведением или состоянием своего тела: я *чувствую* боль. Аналогично, я обычно не утверждаю, что верю в то, что сегодня четверг на основе наблюдения за своим поведением. Некоторые мыслители принимают асимметрию между психологическим приписыванием первого и третьего лица в качестве основания считать *Я* отличным от

тела. Каждый из нас знает о состояниях своего разума без наблюдения за собственными телесными проявлениями. Как мы видели в предыдущей главе, кое-кто склонен понимать это как особые отношения между *Я* и объектами его мысли и опыта, понимаемыми как внутренние явления, которые неизбежно присутствуют в сознании. Внешние, телесные проявления разума считаются затем просто условно связанными с такими внутренними событиями. Когда мы пытаемся понять разум других, эти внешние проявления — все, что нам дается для этого. Поэтому может показаться, что имеется что-то по существу второсортное в отношении психологического приписывания третьему лицу, которое включает создание гипотез и построение теорий для вычисления ‘что там происходит’. В противоположность этому условия (или их отсутствие) психологического приписывания первому лицу являются совсем другими: они прямые, непосредственные и почти непогрешимые. Заманчиво сделать вывод, что контекст первого лица раскрывает смысл психологических предикатов: мы понимаем, что такое боль и что означает предикат ‘...болит’, в случае первого лица и затем, используя телесные и поведенческие доказательства, мы проецируем такие состояния на других.

Естественно, Стросон отвергает точку зрения о приоритете первого лица. Но он не заменяет ее приоритетом позиции третьего лица. Скорее он развивает точку зрения, высказанную в предыдущей главе; а именно, что режимы приписывания первого и третьего лица необходимым образом связаны, и каждый из них необходим для понимания другого. Вы понимаете то, что приписываете себе нечто, не обращаясь к наблюдению, так же как вы понимаете, что это можно приписать другим только на основе наблюдения. И вы не понимаете, что вы делаете, приписывая нечто другому с позиции третьего лица, если вы не понимаете, что это нечто, что человек, которому вы приписываете определенное состояние, мог бы приписать себе сам без наблюдения

Отсюда следует, что условием приписывания состояний разума себе является то, что человек должен также приписывать их другим. Вы не понимаете 'Мне больно', если вы не понимаете 'Ему больно': ни одно употребление не является 'самодостаточным' [8]. Поэтому вы не можете начать с психологического приписывания первого или третьего лица и, так или иначе, перейти к другому. Если я должен применять психологические предикаты к себе, я должен понимать, что это означает, чтобы применять их к другим, и я должен понимать, что означает для других применение их ко мне. Отсюда следует, что я должен быть в состоянии идентифицировать других как субъектов опыта. Так как я не могу идентифицировать их как чистое эго, они должны быть такими сущностями, которым можно приписать телесные характеристики. И я должен признать, что это также справедливо по отношению ко мне.

Таким образом идея состоит в том, что *Я* является субъектом опыта, а субъекты опыта являются личностями. Личности являются по сути такими, что к ним можно применить как Р-предикат, так и М-предикат. Более того, свойство Р-предикатов состоит в том, что те же самые характеристики, приписанные с позиции первого лица, могут приписываться также с позиции третьего лица (и наоборот), хотя критерии для приписывания с двух точек зрения являются различными. Если мы принимаем это, мы не сможем понимать *Я* одним из способов, который порождает некоторые характерные проблемы *Я* и другого: а именно, как субъект, осуществляющий контроль над независимой и самодостаточной психической сферой, лишь условно связанной с телесными вещами, включая его тело, находится за пределами этой сферы.

Кое-кто со склонностями к дихотомии может еще сопротивляться такому решению, высказывая недоумение по поводу природы Р-предикатов. Как они возможны? Как может один и тот же предикат иметь два таких различных режима приписывания? Ответ Стросона на эту озабочен-

ность интересен. Он рекомендует, чтобы мы сосредоточили внимание на некотором подмножестве Р-предикатов, таких как '... прогуливается', '...пакует свой чемодан' или '... украшает свой кабинет' (см.: Strawson, 1959. С. 111–112). Мы могли бы назвать их «предикатами обычной деятельности». Приписывание первому лицу таких предикатов не опирается на вывод из наблюдения (мы обычно знаем, что мы делаем, нам не нужно это определять [9]), но мы не склонны думать, что в них есть что-то специальное или таинственное. Мы не воспринимаем серьезно того, кто спрашивает, как возможен предикат '...моет автомобиль'. В данном вопросе мы чувствуем себя спокойно по отношению к идее, что известное из наблюдения с позиции третьего лица также может быть известно без наблюдения с позиции первого лица. Зачем думать, что имеется что-то более таинственное относительно предиката '...думает, что сегодня четверг'? В конце-концов, Р-предикаты формируют систему: предикаты, которые нам кажутся загадочными, невозможно изолировать от предикатов обычной деятельности, которые вообще не вызывают затруднений.

Стратегия Стросона изобретательна. Тем не менее, многое еще предстоит сказать. Можно было бы спросить, как можно предполагать ненаблюдаемое знание о наших собственных действиях? Здесь мы можем снова обратиться к работе Ричарда Морэна, представление которого об авторитете первого лица в отношении психических состояний мы рассмотрели в главе 2 (см.: Moran, 2001. С. 124–134). Если событие является действием, то имеется некоторое его описание, в соответствии с которым оно будет интенциональным [10]. Интенциональное описание моего действия представляет его как что-то сделанное на основании чего-то, как что-то являющееся, или могущее быть, результатом практического размышления. Если я являюсь рациональным агентом, действующим в результате такого размышления, я должен знать, что я делаю. или пытаюсь делать, по крайней мере, согласно этому интенциональному

описанию [11]. Я знаю, так как являюсь автором интенции действовать, а не потому что я наблюдаю что-то в себе. Следовательно, агент должен иметь ненаблюдаемое знание о своих собственных действиях и соответственно авторитет первого лица по отношению к ним. Согласие на меньшее будет нарушать наше понимание рационального действия [12].

Однако дело обстоит так, что сторонники дихотомии захотят знать, почему они не должны представлять обычные действия, такие как мытье машины или стрижку газона, как состоящие из телесных движений и психологических состояний. Движения являются действиями, в отличие от простых событий, так как такие действия предполагают стоящие за ними интенции. Интенции демонстрируют знаковую асимметрию между приписыванием первого и третьего лица; но неясно, что делает телесная размерность действия. Или так они будут утверждать. Поэтому, если наш подход должен работать, нам понадобится понимание действий как телесных движений, которые переплетаются с мышлением.

Соответственно нам потребуется также более богатое понимание того, что такое личность. Стратегия Стросона является в основном отрицательной: чтобы противостоять тенденциям изображения подлинного *Я* как чистого эго, отдельного от материального. Для этого он советует не очерчивать границы *Я* вокруг чего-то чисто психологического. Суть обращения к предикатам обычной деятельности в том, чтобы вынудить признание того факта, что осведомленность *Я* при отсутствии наблюдения в собственных состояниях распространяется и на область телесного. Здесь имеется проблеск положительного понимания *Я* как действительно находящегося в мире и принадлежащего миру. Но только проблеск. Мы хотим получить более полную картину тесной связи духовного и физического в нашей природе, а это требует большего, чем только отслеживания связей между предикатами [13].

Уиггинс о личности и человеческой природе

Что еще мы можем сказать о природе личности? В философии принято предполагать, что если вы хотите узнать, чем является что-то, необходимо посмотреть на условия его идентичности. Обсуждение личностной идентичности, однако, полно именно теми разделительными тенденциями, которые породили проблему *Я* и другого внутри самой личности. Классическая литература по этому вопросу предоставляет выбор между теориями, которые рассматривают личностную идентичность в терминах психологической непрерывности (А является той же личностью, что и В, если и только если А имеет ту же память и характер, что и В (или если и только если психические состояния А находятся в соответствующем отношении непрерывности с психическими состояниями В)), и теми, которые считают, что она находится в телесной непрерывности (А является той же личностью, что и В, если и только если А имеет то же самое тело, что и В (или если и только если физические состояния А – или некоторое их подмножество – находятся в соответствующем отношении непрерывности с физическими состояниями В)). Оба вида теорий представляют настолько очевидную мишень для приведения контр-примеров, что можно предположить возможность пустого бесконечного обсуждения. Нам нужно выйти за пределы дуалистической рамки дискуссии [14].

Дэвид Уиггинс хорошо в этом разбирается и пытается в своих работах исправить данную ситуацию. Его представление о личностной идентичности, которое развивалось им в течение многих лет, использует понятие *человеческого существа* (*human being*): хотя 'личность' и 'человеческое существо' различаются по смыслу, они используют один и тот же принцип индивидуализации, поэтому А не является той же личностью, что и В, если А не является тем же самым человеческим существом, что и В [15]. Можно легко

упустить, что имеет в виду Уиггинс, так как его точка зрения вызывает очевидное возражение. Разве мы не можем вообразить разумных существ, которые будут личностями, но не будут являться людьми? Сериалы *Star Trek* и *Doctor Who*² предоставляют множество подобных примеров. Но нам не нужно прибегать к научной фантастике. Это случайный факт, что только *Homo sapiens* развился в личность. Мы могли бы поделить планету с какими-то другими разумными, использующими язык приматами. Но заострять на этом внимание значит неправильно понимать точку зрения и тонкости позиции Уиггинса. Она состоит не в том, что ничто нечеловеческое не может быть личностью. Она состоит в том, что понятие личности получает свои критерии индивидуализации из понятия человеческого существа и что для таких существ, как мы, наша индивидуальность связана с нашим человеческим бытием. Поэтому если мы рассмотрим мысленные эксперименты о пересадке мозга или 'обмене памятью', то уместным критерием идентичности будет: одно и то же человеческое существо, одна и та же личность. Нашим стереотипом личности является человеческое существо (срав.: Williams, 1970a/1973). Это понятие можно было бы экстраполировать и на нечто нечеловеческое, если бы оно было достаточно схожим с данным стереотипом.

Точка зрения Уиггинса состоит в том, чтобы разрушить дилемму традиционной дискуссии. Он считает, что Локк был прав, представляя целостность нашей психической жизни как критически важную для нашей идентичности, но он не согласен с идеей, что мы можем представить непрерывность сознания как что-то отличное от выражения жизненных функций существа, вовлеченного, как мы, во взаимодействие с миром и другими такими существами. Нельзя

² Популярные американский и британский (соответственно) научно-фантастические телесериалы, главные герои которых – инопланетяне. – *Прим. пер.*

сказать, что личность заключается в непрерывности разума или тела. Под вопросом находится непрерывное активное существование воплощенного, разумного существа; более того, существа, чье сознание и воплощение не являются двумя независимыми доступными для понимания явлениями [16]. Наша психическая жизнь является способом выражения нашей животной природы, и Уиггинс рассматривает понятие человеческого существа, чтобы это понять.

Уиггинс справедливо отвергает конструкционистские трактовки, согласно которым критерии для понятия личности определяются соглашением, и случаи загадки личностной идентичности должны решаться урегулированием [17]. Для него понятие личности имеет глубину, которая выходит за пределы соглашения. Природа индивидуальности должна быть раскрыта, а не изобретена, и открытие породит определенные ответы в известных загадочных случаях. Пока все хорошо, но затем Уиггинс берет неправильный аккорд. Он принимает в качестве парадигмы данного понятия понятие естественного вида. Личность, допускает он, не будет сама по себе понятием естественного вида, но человеческое существо будет, и это отчасти объясняет то, что Уиггинс соединяет понятие *личности* с понятием *человеческого существа*. Проблема, однако, состоит в том, что Уиггинс считает, что глубина понятия естественного вида должна оцениваться научными средствами, но, по его собственному признанию, обращение к биологической сущности человеческих существ не раскрывает глубины понятия *личности*.

В своем первоначальном заявлении о том, что он затем называет 'представлением животного атрибута' (the animal attribute view), Уиггинс определяет 'систематический' компонент понятия *личности*. Личности являются животными

«того вида, типичные члены которого воспринимают, чувствуют, помнят, воображают, желают, создают проекты, перемещаются по собственному желанию,

говорят, реализуют проекты, приобретают характер с возрастом, способны быть счастливыми или несчастными, способны заботиться о членах своего собственного или подобных видов... [отметим внимательно эти и последующие точки], понимая себя воспринимаящими, чувствующими, воображающими, желающими, создающими проекты, говорящими, ..., имеющими прошлое, доступное в виде памяти, и понимающими себя в качестве таковых, – и имеющие будущее, доступное в интенции... и т.д.» (Wiggins, 1980. С. 171; указание в скобках принадлежит самому Уиггинсу).

Уиггинс всегда настаивал, что не существует перспективы получения научного, законоподобного объяснения психологических характеристик, перечисленных в цитате. Понимание людей как разумных существ предполагает другой способ понимания. Это скорее вопрос интерпретации, чем (чисто) причинного объяснения. Как излагает сам Уиггинс, черты индивидуальности раскрываются при размышлении о том, что значит для кого-то или чего-то быть 'подходящим субъектом нашей интерпретации и взаимодействия' (Wiggins, 1996, С. 244–245).

Мы могли бы теперь спросить, почему позиция 'рационалиста' не будет жизнеспособной альтернативой биологизированному 'подходу на основе понятия человеческого существа' Уиггинса. Почему не представить эти 'системные' свойства как исчерпывающую характеристику индивидуальности, а не просто как компонент понятия? Эти свойства определяют нашу чувствительность к смыслам. Именно это является ядром индивидуальности как таковой – это и объясняет, почему так легко представить себе нечеловеческую личность. Почему бы не сказать, что глубина понятия *личности* вытекает из глубины нашей рациональной природы? Конечно, Уиггинс прав в том, что для заполнения точек в его описании мы, естественно, сосредото-

точиваем внимание на личностях, но нас заботит их рациональность, а не их животное начало. Биологические факты могут войти в картину как условия рациональности, представляющие возможность или ограничения, но такие факты не будут определяющими для личности.

Важность второй природы

Уиггинс сталкивается со знакомой проблемой: как принять объяснительную автономию рационального, без раздвоения нашей природы на рациональные и животные компоненты таким образом, который предлагает нам идентифицировать личность исключительно с рациональным.

Требуется аргумент, который показывает, как перечисленные выше психологические характеристики являются не просто «признающими важность материального начала», но признающими ее таким образом, который включает в себя нашу человечность. Для этого обращения к идее суверенности психического в отношении физического, безусловно, недостаточно, как недостаточно многих прощательных замечаний Уиггинса о причинных и ситуационных элементах восприятия, памяти, и других психических способностей (Wiggins, 1980. С. 182–183) [18]. Эти замечания могли бы показать, что личности должны быть как-то воплощены, но не то, что они обязательно должны быть человеческими или подобными им существами.

В работах Уиггинса ближайшим понятием, способным предоставить желаемый ингредиент, является *интерпретация* (см.: Wiggins, 1980, Longer Note 6.36; 1987. С. 70–72; 2001. С. 198–199). Он утверждает, что именно в практике осмысления друг друга в соответствии с нормами рациональности мы получаем наш стереотип индивидуальности. Важно, что несмотря на свое происхождение от Дэвидсона, точка зрения Уиггинса на интерпретацию значительно богаче, чем простое понятие Дэвидсона о согласовании идио-

лектов [19]. Уиггинс подчеркивает, что при интерпретации мы должны 'познакомиться' друг с другом, настроиться на 'длину волны' каждого. Для него главным в интерпретации является взаимное признание и обоюдная настройка, которые отражают общую форму жизни участников [20]. Таким образом, мы не можем должным образом отделить сознательность существ, с которыми мы сталкиваемся, от телесно воплощенной деятельности живых существ, которые выражают или реализуют ее (или, скорее, мы можем выполнить такое разделение мысленно, но только с помощью применения абстракции и воображения). Считать, что мы лишь случайно находим признаки личности в деятельности человеческих существ, как будто тому, что находит человеческое выражение в этом контексте, может быть легко дана альтернативная реализация, значит недооценивать *глубинность* связи между нашей сознательностью и способом ее выражения в нашей деятельности. Например, нормы рациональности, которые опосредуют интерпретацию, не являются чисто абстрактными и универсальными. Нам приходится рассматривать рациональность действий других людей, и это невозможно сделать, не принимая во внимание то, кем они являются, соображения о том, как они живут и, конечно, о том, как им надлежит жить (Wiggins, 1996. С. 245).

В этом месте, я думаю, необходимо вновь ввести идею *второй природы*, с которой мы встретились в главе 1. Хотя это понятие находит недостаточное выражение в работах Уиггинса об идентичности, оно появляется в его книге *Ethics* (2006) и фигурирует в работах мыслителей, которыми он восторгается, особенно у Макдауэлла [21]. Макдауэлл использует этот термин для ссылки на те склонности, которые существо приобретает при 'образовании, привыкании или тренировке', а не в результате 'чисто биологического развития' (2008. С. 220). Насколько это приемлемо, «вторая природа» характеризует аспекты жизнедеятельности многих животных. Но в случае человеческих существ

ее приобретение вооружает нас уникальными возможностями. Для Макдауэлла наша вторая природа включает те понятийные способности и моральные чувства, которые делают нас жителями пространства разума, способными принимать во внимание мир в опыте и мысли (McDowell, 1994. С. 125). При этом мы говорим не только о передаче знаний и навыков от поколения к поколению, но о самом формировании детского разума и характера через приобщение к культуре: процесс, который является предпосылкой для наследования индивидуумом коллективной мудрости прошлых поколений. Как говорит Макдауэлл, человеческие существа рождаются ‘просто животными’ и сама наша сознательность является продуктом *Bildung*. Такой подход предлагает видеть саму личность как аспект второй природы, результат одновременно естественного развития человеческих существ и работы культуры.

Можно предположить, что ссылка на вторую природу просто играет на руку рационалистическому представлению о личности. Если мы отождествляем личность с обитателем пространства смыслов, почему статус человеческих существ из плоти и крови имеет значение? Тем не менее, размышление о характере *Bildung* облегчает признание родства между нашей личностью и нашей человечностью. Приобретение ребенком личности зависит от его гармонии с окружающими: от создания развивающейся интерсубъективности. Это не взаимодействие между двумя данными субъектами, как это имеет место в стандартных изображениях интерпретации. Те, кто старше ребенка, должны видеть в нем потенциал для разума. Где они должны найти его, кроме как в форме, принятой животным бытием ребенка? [22]. То, в чем они должны найти смысл, есть именно его физическое взаимодействие с окружением.

Размышление о взаимодействии младенца и родителей в поисках встречи разумов делает очевидным, насколько искусственно разделение возникающей сознательности ребенка и специфического характера его телесного присут-

ствия в мире [23]. Это позволяет нам видеть личность как фундаментальную модификацию способа жизнедеятельности животного, как человеческое существо. Однако становление ребенка личностью никоим образом не отменяет его животного статуса, как если бы *Bildung* мог каким-то образом изъять его из природы. Макдауэлл настаивает, что хотя рациональные возможности, частично определяющие личность, не поддаются объяснению естественно-научными средствами, 'принадлежащее второй природе является не менее природным, чем принадлежащее первой природе' (2008. С. 221). В природе самих человеческих существ заложено то, что их развитие открыто для трансформирующего потенциала их приобщения к культуре [24].

У Уиггинса (2005) есть оговорки, которые имеют отношение к моему использованию идеи второй природы. Он беспокоится, что мы обнаружим себя, например, говорящими об А, что он является меньшей личностью, чем В, но, тем не менее, большей личностью, чем он был раньше. Такие утверждения, если понимать их буквально, поднимают множество проблем, моральных и метафизических. Мало того, что они ставят под угрозу ясность мнения Уиггинса о личностной идентичности, которое опирается на соответствие понятий *личности* и *человеческого существа*; они угрожают вывести из равновесия нашу моральную интуицию о равной моральной ценности всех личностей. В свете этого предпочтительнее, конечно, предлагает Уиггинс, сказать: (i) что личности имеют способности для развития рациональной природы, а не (ii) что человеческие существа имеют способности для развития в личности [25].

Эти вопросы заслуживают тщательного рассмотрения. Я согласен с Уиггинсом, что разговор об индивидуальности, допускающей степени градации, не может быть принят в буквальном смысле. Тем не менее, я считаю, что идея возникновения личности и ее утраты имеет для нас важное значение. Мы не совершаем никакого насилия над понятием, когда думаем о ребенке как формирующем личность,

или сожалеем о ком-то с тяжелыми нарушениями мозговой деятельности после разрушительного инсульта в связи с тем, что он больше не является личностью [26]. Действительно, иногда мы вынуждены говорить таким образом. В то же самое время эта позиция сосуществует со склонностью расширять понятие личности на все человеческие существа независимо от их рациональных способностей.

Я полагаю, мы делаем это, признавая тот факт, что человеческие существа являются созданиями определенного рода, природа которого состоит в развитии рациональных способностей, определяющих личность, даже если эти способности пока еще неразвиты или в результате травмы или инвалидности уменьшились или разрушились. Расширение понятия, таким образом, сохраняет как соответствие понятий *личности* и *человеческого существа*, столь важное для мнения Уиггинса о личностной идентичности, так и интуицию, что моральное отношение, которое заслуживают все человеческие существа, связано с их статусом как личностей. Существует, таким образом, некоторое диалектическое противоречие между тезисами (I) и (II). Для его разрешения мы можем сказать, что локус личности находится в рациональных способностях, которые человеческие существа приобретают, овладевая второй природой – если бы человеческие существа не могли развивать такие способности, то не было бы личностей, – но, учитывая, что человеческие существа способны на это, понятие *личности* может успешно охватить все человеческие существа, признавая за ними такую возможность, даже в обстоятельствах, где развитие их рациональных способностей было расстроено или их целостность была разрушена. Таким образом, мы фиксируем истину, которую каждый тезис формулирует лишь частично.

Эту проблему можно сравнить с глубоким водоемом с сильными течениями, но в данном контексте жизненно важной является только мысль, что принять всерьез строго эволюционное объяснение возникновения рациональных

способностей означает увидеть возникающую рациональность ребенка как присутствующую в его деятельности, в которую вовлечены другие, способные влиять на нее. Это укрепляет идею присутствия *Я* в мире, подрывая тем самым проблему *Я* и другого внутри нашей собственной личности.

Среди причин, почему понятия *Bildung* и второй природы так привлекательны, имеется та причина, что они подчеркивают важность позиции второго лица. Второе лицо было почти неосознанным при обсуждении психологического приписывания, которое, как правило, поглощено различием между точками зрения первого и третьего лица. Это различие, как оно обычно понимается, воплощает строгую дихотомию *Я*-другой, которая порождает знакомые проблемы: с позиции первого лица мы имеем трудности понимания статуса субъекта как телесного объекта, в то время как с позиции третьего лица мы имеем трудности объяснения субъективности других. Все выглядят несколько иначе, когда мы рассматриваем, что это такое, иметь отношение с другим существом, как *ты*. Позиция второго лица уже включает признание субъективности другого, и, можно утверждать, содержит одновременно представление *Я* таким образом, который гарантирует противоположное признание от другой личности. Неявно в обращении к другому как 'ты' присутствует признание его как рационального агента, обитателя пространства смыслов. *Bildung* предполагает это частично потому, что взаимное признание субъективности, содержащееся в позиции второго лица, является предпосылкой возможности процесса образования в самом полном смысле этого слова, и частично потому, что на самых ранних стадиях *Bildungsprozess* обязанность старших в признании взаимной субъективности является настолько очевидно предположением, оправданным потенциальной возможностью ребенка, а не его фактическими способностями. На этом этапе к ребенку обращаются на 'ты', чтобы он мог стать '*Я*', которое может

ответить признанием на признание (см. главу 1, примечание 19). Конечно, предположение о рациональности делается о ребенке как о человеческом существе, присутствующем телесно. Это существо является референтом 'ты', и именно этому существу старшие даруют способность рациональности, и именно на него они обращают свою любовь и заботу. Таким образом, идея *Bildung* привлекает наше внимание к динамике позиции второго лица, так прискорбно забытой в дискуссиях о личности, и размышление о *Bildungsprozess* проливает свет на то, что значит обращаться с другими, как с рациональными существами, как субъектами своей собственной жизни [27].

Дополнительные положительные моменты

Давайте подведем итог. Я рассмотрел одну часть проблематики *Я* и другого: проблему *Я* и другого в своей собственной личности. Как могу я, субъект сознательного опыта, быть также чем-то телесным, частью мира объектов? Мнение Стросона о личности помогает увидеть путь из этой головоломки, приглашая сосредоточиться на понятии личности и признать, что личности являются по существу типом сущностей, к которым могут применяться как М-предикаты, так и Р-предикаты. Это средство не сработает, однако, если мы не откажемся от идеи, что *Я* является чем-то чисто внутренним и психологическим. Стросон делает все возможное, чтобы показать, что мы на самом деле так не думаем и не можем так думать, если хотим понять возможность психологического приписывания. Но его оппонент может использовать асимметрию между психологическим приписыванием первого и третьего лица, чтобы сохранить дихотомию между внутренним *Я* и внешним миром. Стросон противостоит этому, выдвигая на первый план предикаты обычной деятельности.

Стратегия Стросона может действовать только в том случае, если мы дополним его точку зрения правдоподобным понятием личности и достоверным описанием телесного действия. Для первого я обратился к описанию личностной идентичности Уиггинса. Хотя Уиггинс намеревается преуспеть в объяснении того, как наша рациональность и наше животное начало неразрывно переплетены, его описание неубедительно. Я согласен, однако, что его позицию можно улучшить с помощью понятия второй природы, инспирированного работой Макдауэлла, который представляет возникающую рациональность как выражение и преобразование нашей животной природы. Внимание к деталям *Bildung*, и соответственно к позиции второго лица, вносит в рассмотрение глубокую связь между рациональным и животным в нашей природе.

Точка зрения Макдауэлла помогает также ввести описание телесной деятельности, которое дополняет позицию Стросона. Раньше я писал о необходимости дополнить обращение Стросона к предикатам деятельности подходящим содержательным описанием действия. Мы должны чувствовать себя уверенно не только с утверждением, что разумность является одним из аспектов нашей животной природы, но также с идеей присутствия разума в деятельности. Нам требуется представление о рациональности как присутствующей в действии, а не просто стоящей за телесным движением. Интересно то, что Макдауэлл выдвинул понятие второй природы именно для этой цели (1994. С. 89–91).

Понятие второй природы требует работы с более широким понятием природного мира, чем то, которое обычно поддерживается естественными науками. Мы должны отвергнуть те формы натурализма, которые оставляют природе 'освобожденной от иллюзий' ради представления о мире как содержащем явления, которые, хотя изначально и являются природными, тем не менее не могут быть объяснены научными методами. Это более широкое понятие

включает рациональные способности, которые человеческие существа приобретают через приобщение к культуре, – способности, которые делают реагирование на доводы нашей ‘второй природой’. – а также те свойства мира, на которые наши рациональные способности позволяют реагировать, такие как смыслы, ценности, нормы, и значения. Как пишет Макдауэлл:

«[В]торая природа действует в мире, в котором она находит больше, чем то, что открыто для взгляда с дегуманизированной позиции, которую занимают естественные науки, что для их целей совершенно справедливо. И нет ничего, что мешает отнести эту более богатую реальность также к рубрике природы. Естественные науки не обладают эксклюзивными правами на это понятие; и добавленное богатство появляется не через действие некоторой таинственной сверх-природной силы, но потому что человеческие существа приходят к обладанию второй природой.

Природа, согласно этому более богатому понятию, является до некоторой степени независимой по отношению к природе в естественнонаучном понимании. Корректность в суждениях о ее организации основывается не на доступности для них основания в фактах первой природы; это вопрос соблюдения внутренних для сформированной второй природы стандартов, что является практическим *логосом*». (1996/1998a. С. 192–193)

Этот пассаж возникает в контексте обсуждения практического разума в нравственном контексте, но высказанная мысль имеет более широкое значение. Чтобы понять нашу рациональную реакцию и все, что эта реакция открывает нам, мы должны действовать с менее строгим понятием реальности, чем допускаемое естественными науками [28].

Рассмотрим, какое влияние это должно оказать на наше понятие действия. Если мы принимаем понятие природы

как освобожденное от иллюзий, то различие между действием и простым телодвижением может быть замечено только по присутствию или отсутствию чего-то психического – интенции или акта воли, – понимаемого как событие в некоторой внутренней области. То, что имеется в мире, – движение конечностей – будет одним и тем же в обоих случаях. Макдауэлл жалуется, что такая картина лишает нас 'какого-либо достоверного понимания телесного действия' (1994. С. 91). В качестве альтернативы можно думать о действии как в природе, присутствующем в движениях агента, так что эти движения будут 'насыщены интенциональностью', и там, в поведении тела, присутствуют интенция, воля, значение и рациональность. Это, конечно, феноменологически точно. Я не думаю о себе как об управляющем своим телом на каком-то расстоянии как кукловод. Я ощущаю себя жующим пищу или залезающим в ящик стола, или поднимающимся на вершину холма, или держащим за руку свою жену. Это будет также герменевтически точно сказать так, ибо это подтверждает – в гармонии с точкой зрения публичности психического, представленной в предыдущей главе, – что действие других может присутствовать там, где мы его видим.

Стоит отметить другие следствия позиции Макдауэлла. Например, у него есть что сказать о метафизике *Я* (McDowell, 1994. С. 99–104). Он согласен со Стросоном (McDowell, 1966. С. 162–170), что если мы ищем *Я* только в области сознания, тот факт, что самоидентификация невосприимчива к ошибкам неправильной идентификации, будет склонять каждого, кто считает *Я* чем-то субстанциональным, представлять его простым и однообразным, как картезианское эго. Единственной альтернативой, как представляется, будет отрицание субстанциональности *Я* для трактовки эго, как делал Кант, как чего-то чисто формального: как принципа единства сознания. Таким образом, мы сталкиваемся с дилеммой: если *Я* не является оккультной сущностью, оно сжимается до простой перспективы.

Но работоспособная концепция второй природы позволяет нам отрицать, что *Я* обитает только в сфере сознания, и идентифицировать его с личностью, то есть с субъектом опыта, который находится в мире. Это делает возможным видеть серию событий в сознании (серию представлений, как сказал бы Кант), как последовательность событий в жизни человеческого существа, событий не более самодостаточных, чем, как точно замечает Макдауэлл, множество пищеварительных событий. 'Я думаю', которое может сопровождать все мои представления, заменяется на *Я*, чьими представлениями они являются, а именно на *Я* этого человеческого существа, Дэвида Бэкхёрста. Как только философ добился ощущения нашего телесного присутствия как насыщенного интенциональностью, он может сказать, в некотором соответствии со здравым смыслом, что то, что кто-то видит в зеркале, является им самими, а не просто внешней телесной оболочкой подлинного внутреннего существа.

Большая часть нашей дискуссии сосредоточивается на вопросах метафизических. Как насчет эпистемологических размерностей *Я* и другого? Макдауэлл совершает свое обращение ко второй природе как часть истории о том, как мысль может вступить в подлинный контакт с реальностью. истории, которая рассеивает видимость эпистемологического разрыва между разумом и миром. Более того, акцент на *Bildung* признает важность взаимодействия разных субъективностей с самого начала развития. Если 'через других мы становимся собой', как однажды написал Выготский (1983. С. 105), то пропасть между разумами не встроена в саму идею межличностных отношений. Конечно, все это является спекулятивным и большей частью негативным. Аргументы направлены на то, *о чем не надо думать* (не позволить *Я* найти убежище в чистом сознании: не разделять психическое и телесное как различные области: не отождествлять природу с реальностью без ил-

люзий). Но если кто-то следует этому совету, возникает место для неотразимой картины *Я* 'в мире как дома'.

В начале этой главы я предположил, что теорию и практику образования необходимо обеспечить соответствующим видением отношения *Я* и другого. Согласно той точке зрения, которую мы приняли, *Я* является личностью – человеческим существом из плоти и крови, овладевшим второй природой через приобщение к культуре [29]. Личности открыты миру в опыте и мысли, способны к знанию и рациональному действию и открыты друг другу, их мышление проявляется в их жизненной активности. Такое видение предоставляет полезную общую схему, в рамках которой можно обсуждать вопросы образования. Более того, образование является жизненно важной составляющей самого этого видения в силу той роли, которую оно играет в приобретении второй природы, существенно важной для нашего объединения с миром и с другими разумными существами.

Заключение: Два предостережения

В заключение я хочу смягчить радостный тон предыдущего раздела, высказывая два предостережения. Первое, следует заметить, что хотя было создано определенное основание для последующих обсуждений, философское размышление о проблеме *Я* и другого может довести нас только до определенного рубежа. Одно дело – предоставить удовлетворительную общую схему, в которую можно поместить вопросы образования, совсем другое – разрешить эти вопросы таким образом, который улучшит реальную жизнь образования; одно дело сформулировать некую концепцию знания, другое – обдумать, что необходимо знать образованному человеку; одно дело – показать, что разумы могут встречаться, другое – рассмотреть, как помочь их встрече. Мы сделаем первый приступ (но только

приступ) к рассмотрению таких вопросов в главах 6 и 7. Таким же образом, даже если в самой идее межличностных отношений не создано никакой непреодолимой пропасти между личностями, между людьми существует множество более обыденных различий и недопонимания, которые необходимо преодолеть. Моральные и политические размерности *Я* – другая проблематика, неразрешаемая просто удалением плохих философских оснований, полагающих, что межличностное понимание и сочувствие невозможно. Остаются случайные, эмпирические основания возникновения неудач взаимопонимания.

Аналогичные замечания имеют место и для понимания наших отношений с телом. Обычно жалуются, что современная философия делает невозможным получение удовлетворительного представления об этих отношениях. Возможно, это так, но не думайте, что верная концепция возникнет естественным образом, как только исчезнут глупости современной философии. Иллюстрация. Мой знакомый 11-летний мальчик, назовем его Сэм, прошел через период, когда он ‘внушал сам себе отвращение’ до степени страдания от своей материальности. Мысль о том, что его тело является плотью, мясом беспокоила его. Он боялся не столько быть съеденным, сколько быть таким существом, которое может быть съедено. Беспокойство Сэма было, конечно, философским по своему характеру, хотя он не был обременен философией: проблема *Я* и другого внутри его собственной личности просто была у него, так сказать, в наличии. Он отшатнулся от идеи, что он *является* телом, и он утешил себя мыслью, что он на самом деле отличен от своего тела. находится на некотором удалении от своей плотскости (fleshiness).

Как может данная дискуссия помочь Сэму с его затруднением? Какой свет проливает эта глава на вопрос, который был поставлен вначале: ‘Являемся ли мы своими телами?’ Можно было бы сказать, что *Я* является личностью и что личность является живым человеческим существом.

где живое человеческое существо является животным, которое имеет определенный характерный режим деятельности, который включает переход к проживанию жизни в пространстве разума. Поэтому, когда речь идет о вопросах выживания, существенным с точки зрения личности является продолжение жизни человеческого существа, которым является личность. Мы можем заявить это, не отождествляя личность и тело (также как нам не нужно отождествлять дом с кирпичами и строительным раствором, которые его формируют (McDowell, 1997/1998a. С. 378)). Но под вопросом по-прежнему находится жизнь животного, и это, вероятно, будет слишком плотским для Сэма.

Тут я хочу подчеркнуть, что разрушение ложных философских картин нашего отношения с нашим телом не примирит нас автоматически с нашей телесной воплощенностью. Если мы являемся телами или конституированы нашими телами, как мы должны к этому относиться подходящим образом? Прав ли Сэм, чувствуя страх, раздражение и отвращение? Какие стандарты должны мы использовать и как мы должны их получить? Демонстрация того, что мы можем быть в мире как дома, в смысле Макдауэлла, не гарантирует, что мы будем чувствовать себя дома в нашей шкуре, или, в этом отношении, что мы чувствуем себя свободно с другими, надлежащим образом чувствуем их или чувствуем себя менее одинокими и обделенными. Лечение философской патологии не поможет более обычным формам страдания, отчуждения, одиночества, злодеяния, грубости, отсутствия сострадания и т.д. Возможно, лучшее, что мы можем сделать, так это остановить философские искажения, которые представляют эти тревоги более угрожающими, чем они есть, но нет никакой гарантии, что эти тревоги будут после этого более приемлемыми. И когда это так, мы сталкиваемся с реальными проблемами в семейном, образовательном и других контекстах повседневной жизни, которые требуют обращения к средствам, отличным от философских [30].

Мое второе предостережение возвращает нас к вопросам теоретическим. Я утверждал, что для достижения того, что Макдауэлл описывает как 'четкое и всеобъемлющее понимание себя как рационального животного' (McDowell, 1997/1998a, с. 382), мы должны использовать то, что он в другом месте называет 'опасно уязвимое понятие второй природы' (McDowell, 1994. С. 104). Тем не менее, ряд комментаторов, как сочувствующих ему, так и не очень, утверждают, что понятие Макдауэлла о второй природе нуждается в развитии (см., например: Gubeljic et al., 2000; Gaskin, 2006. Гл. 2, особенно с. 37–44; Fink, 2008; Halbig, 2008). Грэхэм Макдональд, например, приводит доводы, что потребуется некоторая 'мощная метафизика', чтобы обосновать утверждение Макдауэлла о том, что развитие рациональности невозможно объяснить ресурсами естествознания, особенно когда оно включает в себя функциональные объяснения эволюционной биологии (Macdonald, 2006. С. 233). Другие комментаторы рекомендуют другую стратегию, боясь, что чем более Макдауэлл преуспеет в установлении своеобразного (*sui generis*) характера рационального, тем более нелогичной будет идея, что вторая природа является не менее естественной, чем первая. Ричард Бернстейн, например, убеждает, что научный натурализм, с одной стороны, и 'натурализм второй природы' Макдауэлла, с другой, представляют две конкурирующие концепции природы. Если название второй природы 'естественной' должно означать нечто большее чем словесный трюк, то две концепции должны примириться для создания 'подлинной целостности в царстве природы'. Бернстейн предполагает, что этот проект мог бы повлечь за собой некоторую понятийную революцию, начатую Ч.С. Пирсом с его поиском радикального эволюционного натурализма (Bernstein, 2002. С. 23, п. 11). Если эти комментаторы правы, то Макдауэлл должен нам не меньше, чем конструктивную философию природы. В гармонии со своим минималистским подходом к характеристике *Bildung*

Макдауэлл отвергает эти оценки, утверждая, что они искажают роль второй природы в его размышлениях. Основной момент состоит в узаконивании мысли о том, что в человеческих рациональных способностях только из-за того что они ускользают от объяснения научными средствами вовсе не существует ничего противоречащего природе:

«Посредством использования, совершенно интуитивным образом, идей, характеризующих жизнь животных определенного вида, мы можем утверждать, что такие явления [которые иллюстрируют свободное реагирование на смыслы], даже хотя они находятся вне досягаемости естественнонаучного понимания, являются совершенно реальными, не отсылая в связи с этим в область оккультного или сверхъестественного. Мы можем согласиться, что исключительно человеческая жизнь характеризуется свободой, которая не позволяет ее естественнонаучного постижения, но вместе с тем не требует в связи с этим оттеснения ее в область темноты, область, занимаемую явлениями, которые якобы сопротивляются свету, отбрасываемому естественными науками, являясь оккультными или сверхъестественными» (McDowell, 2008. С. 217).

Только если мы передадим понятие природы исключительно в область ведения естественных наук, мы переместим бремя доказательства на тех, кто утверждает, что нечто может быть одновременно природным и избегать естественнонаучного объяснения. Но это бремя доказательства не то, что мы должны взять на себя, доказывая, что разум является уникальным (*sui generis*), с одной стороны, и затем 'объединяя' разум и природу, с другой. Это означает играть по правилам, заданным научными натуралистами. Почему не сказать вместо этого, что объяснительные ресурсы естественных наук, прекрасно работающие во многих случаях, не компрометируются тем фактом, что мы

должны привлекать другие ресурсы для понимания человеческой реакции на основания. Реальность едина, но она разнообразна, и требуются различные средства для представления ее понятной во всех ее аспектах [31].

Хотя многие находят нежелание Макдауэлла теоретически разрабатывать понятие второй природы неудовлетворительным, я отношусь к его позиции с большой симпатией [32]. Тем не менее, как мы видели в главе 1, частью привлекательности точки зрения Макдауэлла в философии образования является выделение *Buildung*, которое является, в конечном счете, процессом приобретения и развития второй природы. И в этом контексте, мы, конечно, не можем избежать вопросов о том, как охарактеризовать *Bildungsprozess*. В главе 1 я сделал несколько небольших шагов в направлении такой характеристики, ограничивая себя спекулятивным размышлением о некоторых простых фактах. Даже это является достаточно спорным, но это далеко от проекта построения серьезного описания человеческого развития в соответствии с идеями Макдауэлла. Последний проект, хотя и находящийся за пределами данной книги, потребует от нас обращения к соответствующим вкладам первой и второй природы в развитие, и к их взаимодействию. Не то чтобы этот проект вписался бы в тот вид философских проектов, которые комментаторы Макдауэлла хотели бы на него возложить, но это потребовало бы готовности сказать больше о формировании разума, чем склонен был сделать Макдауэлл.

Тем не менее, хотя Макдауэлл отрицает необходимость строить теорию второй природы как таковую, нельзя сказать, что у нас нет ресурсов, чтобы разъяснить это понятие: мы можем исследовать те родственные идеи, которые делают его понятным. Макдауэлл пишет, что 'человеческие существа являются уникальными среди живых существ – недоступными для понимания методами научной биологии – в силу свободы, которая принадлежит нашей реакции на смыслы как таковой' (2006b. С. 237). Для понимания

характера нашей второй природы мы не можем сделать ничего лучше, чем рассмотреть в этом пассаже два ключевых понятия: свободу и реакцию на смыслы. Это сложная задача. Одно дело противостоять тем философским стремлениям, которые действуют, чтобы растащить в стороны рациональное и животное в нашей природе, как мы пытались сделать в этой главе. И совершенно другое – представить содержательное и убедительное описание рациональных агентов. Для Макдауэлла свобода и рациональность являются одним. Рациональный агент есть источник суждения и действия. Он контролирует свои мысли и поступки. Рациональные агенты несут ответственность, эпистемически и морально, и они могут быть именно такими, потому что есть смысл, согласно которому ‘они отвечают’ за то, что думают и делают. Тем не менее, есть что-то трудное для понимания отношений свободы и разума. Нам весьма комфортно с идеей свободы в ситуациях, когда есть выбор, где агенту ясно, что можно сделать то или другое. Но рациональность часто не оставляет выбора в том, что думать или делать. Фактически рациональность требует, чтобы мы думали и делали именно то, что диктуется наиболее весомыми основаниями. Поэтому, как это возможно, чтобы наша свобода воплощалась в проявлении рациональности? Это тема следующей главы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. П.Ф. Стросон объясняет: ‘Кажется, что чтобы [субъект], имел идею [себя как субъекта опыта], должна быть идея некоторой определенной сущности, о которой он имеет опыт, и которая дается для сравнения или противопоставления с другими сущностями, о которых он имеет опыт, но которые не являются им самим. Но если это просто отдельный элемент в опыте, идею которого (элемента) он имеет, как это может быть идеей того, кто *имеет* любой возможный опыт?’ Стросон вводит эту проблему в обсуждение концептуальной

схемы обитателя чисто слухового мира, но он утверждает, что проблема является 'совершенно общей', применяемой 'в равной степени, как к обычному, так и к слуховому миру' (1959. С. 89).

2. Как говорит Сирил Коннолли в *The Unquiet Grave* ("Беспокойная могила"), 'мы все отбываем пожизненное заключение в подzemелье Я' (Connolly, 1944/2002. Р. 199).

3. Социальные конструктористы, такие как Герген, также представляют себя как избавляющихся от проблем традиционной философии или деконструирующих их. Но, как я говорил в главе 2, трудно понять конструкторизм такого рода как подлинно пост-философскую позицию. Если его наиболее радикальные заявления не будут отброшены как явная эмпирическая ложь, они должны делать себя правдоподобными на основании реальных философских аргументов.

4. Было время, когда я был готов быстрее списывать все философские грехи на картезианство. См., например: Bakhurst, 1991. С. 200–12, 236–44, и Bakhurst and Dancy, 1988.

5. См.: Уильямс (Williams, 1970a/1973) для превосходного (и критического) обсуждения таких оснований.

6. Русские философы, упомянутые в начале главы 1 могут не согласиться. Тот факт, что мы можем сделать себя объектом нашего собственного сознания и преобразовать себя в этом свете, означает, что личности всегда являются движущимися целями своего собственного самопонимания и поэтому не могут быть отождествлены с какими-либо статическими состояниями тела и разума. В диалектическом духе это понимание выражается как тезис о том, что человеческие существа 'неотождественны самим себе' (в противоположность обычным животным, про которых говорят, что они 'отождественны со своей жизнедеятельностью'). Источником такого понимания является раздел об отчужденном труде в «Экономических и философских рукописях» Маркса (1844/2010), который в свою очередь был вдохновлен Гегелем.

7. См.: Bakhurst, 2001b для дальнейшего обсуждения этого вопроса, и ссылок на соответствующую литературу.

8. На самом деле, в «Границах разума» (*The Bounds of Sense*) Стросон утверждает, что когда Я используется без необходимости эмпирических критериев идентичности субъекта (т.е. в случае первого лица), то Я ссылается на субъект

только потому, что имеются 'связи' с этими эмпирическими критериями (1966. С. 165). Личность, которая использует Я, осознает, что другие идентифицируют ее как личность, которой она является, только с помощью таких эмпирических критериев.

9. Конечно, можно справедливо утверждать то же самое о положении наших конечностей, которое обычно нам известно без наблюдения.

10. Как пишет Дэвидсон, 'человек является агентом акта, если то, что он делает, можно описать под ракурсом, который делает его интенциональным' (1971/1980. С. 46).

11. Конечно, иногда рациональные агенты ведут себя иррационально, но в таких случаях по-прежнему справедливо, что имеется некоторое описание их действия, согласно которому они знают, что они делают.

12. Чтобы сделать это заключение, Морэн опирается на работу Энскомб (Anscombe), а не Стросона, но последний наверняка бы это одобрил. Позиция Морэна помогает также объяснить невозможность ошибки через неправильную идентификацию при употреблении местоимения первого лица. Когда в процессе обдумывания я формирую намерение сделать то-то и то-то, я имею непосредственное знание от первого лица о моем намерении, что не оставляет места для мысли «Кто-то сформировал это намерение, но был ли это я?».

13. Аналогичное возражение делается, отчасти более агрессивно, Себастьяном Рёдлом (Rödl, 2007. С. 128, п. 24) (хотя он будет скорее всего жаловаться, что то, что я утверждаю в следующем разделе, как и у Стросона, не попадает в точку).

14. Удивительно, что в 1966 г. Стросон мог написать: 'Вопрос личностной идентичности хорошо рассмотрен в современной философии. Я буду считать эту проблему решенной' (1966. С. 164, п. 1). Вскоре после этого в литературе по этой теме произошел взрыв, который включал множество публикаций, которые сейчас считаются классическими (например, Williams (1970с/1973) и Parfit (1971)).

15. Чтобы увидеть развитие представления Уиггинса, см.: Wiggins 1967; 1980, гл. 6; 1987; 1996; 2001, гл. 7. Материал в этом разделе и в следующем взят из: Bakhurst, 2005с.

16. Макдауэлл соглашается с этим и цитирует Уиггинса с одобрением (McDowell, 1997/1998а. С. 360–361).

17. Цель Уиггинса в анализе социального конструкционизма, но он имеет в виду любые представления, которые полагают, что определение границ понятия личность как-то зависит от нас.

18. Сказать, что психологическое супервентно по отношению к физическому означает, что: (а) любые два существа, идентичные в физическом отношении, будут идентичны в психологическом отношении, и (b) психологические характеристики существа не могут измениться без изменения его физических характеристик. Хотя философы, занимающиеся сознанием, сходятся во мнении, что психическое супервентно по отношению к физическому, имеется значительно меньше согласия о метафизике супервентности и о том, как супервентность должна отличаться от отношения идентичности.

19. См. обсуждение Дэвидсона в главе 1 выше.

20. Конечно, интерпретация является иногда односторонним процессом. Когда я придаю смысл тому, что кто-то делает в фильме, или пытаюсь понять текст, не существует возможности взаимного понимания. Я пытаюсь настроиться на кого-то или что-то, что не может настроиться на меня. Однако я думаю, что будет лучше, если мы создаем интерпретацию в таких случаях, опираясь на модель взаимодействия с собеседником (мы делаем нашу интерпретацию ответственной за то, что человек в фильме, или автор, мог бы сказать в ответ), а не рассматриваем одностороннюю интерпретацию в качестве парадигмы, из которой исходит разговор, как если бы ситуация, когда объект интерпретации сам является интерпретатором, была просто усложнением исходной парадигмы.

21. См., например: Wiggins, 2006. С. 119–20, 132 и 137, где он явно использует этот термин, и 336, п. 15, где он призывает к 'усилию по реконструкции естественной истории выработки этических понятий и разработке языка, в котором они выражены'.

Хотя естественно связать идею второй природы с Аристотелем (Макдауэлл иллюстрирует понятие, обращаясь к представлению Аристотеля о моральном развитии), этот термин в действительности не фигурирует в работах Аристотеля (Макдауэлл (1996/1998а. С. 184) пишет, что 'все, но неявно' имеется у Аристотеля). Как Губельджик и др. (Gubeljc et al.) отмечают в своем превосходном обсуждении данной темы, этот

термин появляется в работах Августина, но там он имеет негативные коннотации, представляя искажение первой природы Бога. Только у Гегеля возникает положительное представление о второй природе. См.: Gubeljic et al., 2000; Halbig, 2008; и ответы Макдауэлла (McDowell, 2000b. С. 97–99; 2008. С. 219–225).

22. Иногда считают, что представление о человеческом ребенке как о животном ошибочно предполагает, что ребенок является самодостаточным. Джон Макмюррей, например, утверждает, что тот факт, что ребенок не может действовать интенционально и думать за себя, не означает, 'что он является просто животным организмом; если бы это было так, то это бы означало, что он мог бы жить удовлетворением органических импульсов, реагированием на стимулы, инстинктивной адаптацией к своему природному окружению. Но это совершенно неверно' (Macmurray, 1961. С. 51). Однако моя ссылка на животную природу ребенка не несет значения самодостаточности. Наоборот, я считаю, что характерной чертой того вида животных, которым являются человеческие существа, является то, что они, по словам Макмюррея, 'могут жить только среди других людей и в динамической связи с ними', и я согласен с ним безоговорочно, что 'человеческий ребенок не существует в прямой связи с природой. Его средой является дом, который не является естественной средой обитания, но человеческим творением, учреждением, заранее обеспечивающим человеческие потребности, биологические и личностные, через человеческое предвидение и искусственность... [Человеческий ребенок] не может, даже теоретически, жить в изолированном существовании... он не является независимым индивидуумом. Он живет обычной жизнью как один из членов личных отношений. Только в процессе развития он научится достигать относительной независимости, и то только за счет усвоения методов рациональной социальной традиции. Все действия ребенка по поддержанию своего существования являются общими и совместными... Его рациональность уже присутствует, хотя только в зачаточной форме, в том факте, что он живет и может жить только за счет общения. Его основным природным дарованием является влечение к коммуникации с другим человеческим существом. Возможно, что его горестный плач, когда он просыпается один в ночи в своей кроватке в детской комнате, не имеет для него никако-

го смысла, но он имеет смысл для его матери' (с. 49–51). Эти поразительные пассажи открывают что-то важное о нас как животных. Отрицать это – значит создавать ложную дихотомию между животным и рациональным, органическим и личным. Я благодарен Эндрю Дэвису за то, что он обратил мое внимание на Макмюррея.

23. Уместным здесь будет следующий чудесный пассаж из «Философских исследований»: 'Разве нельзя вообразить, что люди вокруг меня – это автоматы, что они не имеют сознания, если даже ведут себя так же, как обычно? Ну, если представить себе, что, сидя один в своей комнате, я вижу людей, исполняющих свои обязанности с неподвижным взглядом (как бы в трансе), то это будет, пожалуй, жутковатое представление. А попробуй-ка сосредоточиться на этом представлении в обычном людном месте, например на улице! Скажи, например, себе: 'Вон те дети просто автоматы; вся их живость чисто механическая'. И эти слова либо вовсе ничего тебе не скажут, либо же у тебя возникнет какое-то тревожное чувство или что-то в этом роде.

'Рассматривать живого человека как автомат это все равно, что видеть в какой-то фигуре предельный случай или вариант другой фигуры, например видеть свастику в переплете оконной рамы' (Витгенштейн, 1953, § 420).

24. Как я уже писал, Макдауэлл подчеркивает, что понятие второй природы применимо для обычных животных. Они также могут приобретать наклонности через 'образование, привыкание или тренировку', это он иллюстрирует ссылкой на собак и кошек (см., например: McDowell, 2008 – хотя следует отметить, что это домашние животные, прошедшие обучение в условиях человеческого сообщества, в котором действует вторая природа). Важно, однако, отметить ряд существенных различий между второй природой человека и обычных животных, кроме того факта, что человеческие существа отличаются приобретением рациональных способностей. Первое, использование термина 'вторая природа' в повседневном дискурсе предполагает приобретенное поведение, которое настолько интегрировано в спонтанную активность существа, что она является как бы инстинктивной. Очевидно, что это справедливо утверждать о понятийных возможностях человека, особенно в отношении того, как они вступают в дей-

ствие в опыте. Но в то же самое время для описания Макдауэлла жизненно важно, что развитие понятийных возможностей человека является в принципе открытым для рационального изучения. Фактически, мы находимся под постоянным обязательством подвергать это развитие критическому осмыслению. И, во-вторых, хотя, как поясняет Макдауэлл, *Building* не приводит к 'видоизменению... всего, что происходит в человеческой жизни' (1994, с. 183), приобретение второй природы в случае человека происходит таким образом, который не имеет параллелей с обычными животными. Наши рациональные возможности позволяют нам иметь отношение к каждому аспекту нашей жизни, и, по крайней мере, до такой степени вторая природа человека ничего не оставляет нетронутым.

25. 'Не лучше ли представлять себе человека как существо с естественной способностью к мышлению, морали, *Building*... которая может быть реализована или не реализована... и не лучше ли сказать, что эти достижения осуществляют потенциальные возможности человеческого бытия/индивидуальности' (Wiggins, 2005. С. 475; его выделение).

26. Соответственно нам понадобится анализировать переходные или неясные состояния, где вопрос о том, является ли N личностью, не имеет четкого ответа. Но это не значит допустить, что там, где применение понятия *личности* (person) бесспорно, индивидуальность (personhood) допускает какие-то степени сравнения.

27. Радикальные изменения могут вот-вот произойти в широкой аналитической традиции. Увлекательная книга Себастьяна Рёдла «Самосознание» (Rödl, *Self-Consciousness*, 2007) заканчивается главой, посвященной обсуждению второго лица, также в этике существует растущий интерес к 'доводам от второго лица', особенно в работах Стивена Дарволла (Darwall, 2006). За пределами аналитической традиции второе лицо получило больше внимания. Хорошим примером является важная работа Мартина Бубера «Я и Ты» (Martin Buber. *I and Thou*), которая утверждает, что 'личность проявляется, входя в отношения с другими личностями' (1923/1959. С. 62). Эти темы модифицируются и акцентируются Эммануэлем Левинасом, для которого идея о том, что к нам всегда уже об-

ращен другой, является центральной для его понимания состояния человека (отсюда его идея: 'этика прежде онтологии') (см., например: Levinas, 1958/1989 и 1984/1989). Я должен также упомянуть Феликса Михайлова, работы которого содержат много интересных размышлений о развитии отношений субъектов. Михайлов использует понятие *обращение*, которое воплощает (в конечном счете, фихтеанскую) идею взаимного узнавания, содержащегося во встрече субъективностей во взаимодействии второго лица (см.: Михайлов, 2003; сравните Franks, 2005, цитированный в главе 1 выше, примечание 19). Другим важным мыслителем, теперь часто упускаемым из виду, является Макмюррей, который пишет: 'Любой агент неизбежно находится в отношении с Другим. Помимо этого существенного отношения он не существует. Но, более того, Другой в этом определяющем отношении сам должен быть личностью. Личности, поэтому, создаются своим взаимным отношением друг с другом. «Я» существует только как один элемент в сложном «Ты и Я»' (Macmurray, 1961. С. 24).

28. Некоторые понимают Макдауэлла как включающего в понятие второй природы одновременно рациональные способности человеческих существ и такие свойства реальности, как, например, этические доводы, значения, ценности, и т.д., которые эти рациональные способности позволяют нам понять, и которые невозможно свести к фактам первой природы, или как-то обосновать на них. (см., например: Halbig, 2008). Это заманчивое прочтение, так как Макдауэлл противопоставляет то и другое первой природе. Но сам Макдауэлл отвергает такую интерпретацию, настаивая, что понятие 'вторая природа' должно быть зарезервировано для обозначения 'природы самих человеческих существ (и, менее интересно, других животных)', а не для обозначения 'оценочного и нормативного уровня в реальности, которой противостоят человеческие существа' (McDowell, 2008. С. 223). Некоторые соображения могут мотивировать настойчивость МакДауэлла на этот счет. Первое, он сопротивляется объединению всех научно неподатливых свойств реальности в одной категории таким образом, который оправдывает утверждение, что реальность имеет двухуровневую структуру (2008. С. 222) или что принадлежащее второй природе является 'онтологически отдельной

областью реальности' (с. 221). Второе, хотя Макдауэлл представляет вторую природу как 'продукт культуры' (1996/1998а. С. 194), он не придерживается идеи культуралистского взгляда на все, что не поддается объяснению в естественнонаучных терминах. Мы вернемся к этим вопросам в главе 5.

29. На самом деле, можно сказать, что наше понимание позволяет заменить понятие *Я* на понятие *личности*, и это полезное следствие.

30. Смейерс и др. (Smeyers et al., 2007) более оптимистичны в том, что, там, где философское замешательство является отражением озабоченности и тревоги, имеющих в глубине человеческого состояния, некоторая форма философии, соответствующим образом вдохновленная терапевтическим подходом Витгенштейна, могла бы говорить не только о самих философских проблемах, но и их первопричинах. Они утверждают, что так понятая философия могла бы иметь важную воспитательную роль: 'Такая философия не будет, конечно, прерогативой профессиональной дисциплины... но, как говорит Кавелл (Cavell), чем-то более близким к «образованию взрослых»... Наше описание качеств такого образования [включает] разновидности темы возвращения – ухода от крайностей сомнения, или ложных предосторожностей метафизики, или поддельных тождеств, или фальшивой уместности, и, через ряд путей в направлении привычного' (с. 235). Я не намерен препятствовать такому понятию 'зрелой философии'. Моя забота состоит просто в том, что одно дело для философии вернуть нас к привычному, и другое, исправить то, что она там найдет.

31. Макдауэлл заходит так далеко, что заявляет, что 'единственное единство, которое предполагается идеей природного, как оно применяется, с одной стороны, для понимаемости физических и чисто биологических явлений (которые сами необходимо дифференцировать для некоторых целей...), и, с другой, для умопостигаемости рациональной деятельности, это единство должно быть понято по контрасту с идеей сверхъестественного – потустороннего или оккультного' (2000b. С. 99). Я думаю, что это слишком резкое утверждение в противоречии с моралью этой главы. Для обращения к проблеме *Я* и другого в своей собственной личности нам нужно

понять себя как единство биологического и рационального. Как я попытался показать выше, правильно используемое понятие второй природы помогает этого достичь. Макдауэлл прав, что это достижение не нуждается в согласии с существующей философией природы. Лучше добавить, однако, что если здесь возникает философский вопрос по смыслу указанного единства, то нам возможно будет нужно пересмотреть наше описание второй природы, но пытаться отмахнуться от самой проблемы единства невозможно. Личности, в конце концов, являются живыми выражениями предположительно проблематичного единства, и это единство видно в их развитии, когда мы даем себе шанс видеть его правильно.

32. Как можно было бы ожидать, в свете моих замечаний в начале этой главы о необходимости избавления от больших проблем Я и другого, вместо того чтобы рассматривать их в контексте конструктивного философского теоретизирования.

4

Свобода, рефлексия и источники нормативности

В свете той роли, которую играет *Bildung* в формировании наших рациональных способностей, и глубокой связи между разумом и свободой можно описать истинную цель *Bildung* как свободу: формирование независимого субъекта, созидательного, критически настроенного и управляющего собой и своей жизнью.

Может показаться, что имеется некоторый парадокс в отношении такой позиции, так как часто считают, что существует некоторая напряженность между взглядами, которые подчеркивают глубину нашей связанности с другими, и такими взглядами, которые подчеркивают ценность независимости. Например, когда Ильенков утверждал, что приобщение к культуре является предпосылкой приобретения нами статуса рациональных животных, его критиковали иногда за представление индивидуумов как 'продукта' общества. Его оппоненты восприняли такие взгляды как попытку играть в Сталинские мифы о создании 'Нового Советского Человека' и узаконить образование в качестве социальной инженерии. Эти критики искали противоядие, представляя независимость как качество, которым индивидуумы обладают до и независимо от социального взаимодействия, как факт индивидуальной человеческой природы. Тем не менее, Ильенков и его единомышленники, такие как Выготский и Михайлов, видели приобщение к культуре в качестве предпосылки возникновения самостоятельных индивидуумов, так что их обращение к формирующему

влиянию приобщения к культуре не было пренебрежением ни независимостью, ни индивидуальностью. Возможно, есть своего рода ирония в том факте, что наша зависимость от других является предпосылкой независимости нашего разума, но нет глубокого противоречия между *Bildung* и идеалом независимости.

Однако, многое необходимо сказать о свободе, которую *Bildung* делает возможной. Мы привыкли толковать такие понятия, как свобода и автономия, в терминах выбора и решения. Я свободен, поскольку могу выбирать, что делать, и действовать в свете этого выбора [1]. Большая часть философской дискуссии о свободе и автономии касается поэтому условий свободного действия. Тем не менее, самостоятельность, которая является целью *Bildung*, является значительно более богатым и более сложным понятием. Она управляет не только свободой действия, но и проявлением мысли. И в последнем случае имеется в виду не просто игра воображения, но все проявления интеллекта, включая суждение о том, в чем же состоит данный случай.

Такое представление имеет важное значение для педагогической теории и практики. Оно позволяет считать свободу воспитательным идеалом, и, более того, свобода понимается как проявляющаяся не просто в неограниченных актах воли, но в рациональной деятельности и спонтанности разума. Конечно, представление о том, что имеется существенная связь между образованием и свободой, существует давно. Идея о том, что образование должно принести освобождение через приобретение знания и развитие нравственности, восходит к античности, и в современной философии образования ударение часто ставится на личную независимость, понимаемую как способность делать осознанный выбор [2]. Важно то, что рассматриваемое здесь понятие независимости является более амбициозным. Вопрос состоит в развитии существа определенного вида, которое будет независимым в том смысле, что оно является

автором своей жизни. Такое существо является, как мог бы выразиться Макдауэлл, жителем царства свободы, и его свобода проявляется не просто в актах выбора, но во всей его рациональной деятельности, включая мышление и суждение [3].

Эта последняя точка зрения конечно, является спорной. Можно ли действительно быть корректным, говоря о свободе, при рассмотрении области убеждений? В конечном счете, многие суждения навязываются нам доказательствами или выжимаются из нас опытом. В каком же смысле тогда они делаются свободно? Одной из причин утверждать, что мышление должно включать в себя по существу элемент свободы, является то, что мы считаем людей ответственными за то, что они думают. Мы порицаем людей за формирование мнения на недостаточном основании, хвалим их за проникательные, хорошо обоснованные убеждения, и, как утверждается, такие похвалы и порицания были бы неуместны, если бы мыслители не контролировали, что они думают. Но как мы должны понимать соответствующее чувство контроля?

Макдауэлл о суждении

Давайте начнем с цитаты из Макдауэлла. Он пишет:

«Суждение, принятие решения о том, что думать, является чем-то, за что мы в принципе ответственны, – чем-то, что мы свободно делаем, в отличие от чего-то, что просто происходит в нашей жизни. Конечно, убеждение не всегда является, или даже обычно не является результатом нашего применения этой свободы для решения, что думать. Но даже, когда убеждение принято не свободно, оно является реализацией способностей некоторого рода – понятийных способностей, парадигмальный способ реализации которых – это осуществление

свободы, которой является акт суждения. Эта свобода, воплощенная в ответственных актах суждения, является, по существу, способностью ответить на критику в свете рационально значимых соображений. Поэтому царство свободы, по крайней мере, царство свободы суждения, можно идентифицировать с пространством смыслов» (McDowell, 1998с. С. 434 [2009а, с. 6]).

Имеется четыре – без сомнения, связанных – понятия интеллектуальной свободы, которые можно разглядеть в этом пассаже:

1. Подчеркивание психического акта суждения напоминает кантианскую идею о том, что спонтанность интеллекта проявляется в актах суждения, так как суждение включает активное использование понятий для формирования мысли.

2. Интеллектуальная свобода является ‘свободой решать, что думать’.

3. Интеллектуальная свобода является ‘по существу способностью ответить на критику в свете рационально значимых соображений’.

4. Последнее предложение пассажа напоминает кантианскую доктрину, что свобода по существу связана или должна быть отождествлена с рациональной необходимостью; мы свободны, потому что мы реагируем на рациональные основания (и в той степени, насколько мы реагируем на них), даже тогда, когда, эти основания определяют, что мы должны думать или делать.

Я не скажу ничего о первом понятии, и отложу обсуждение четвертого на потом. Сейчас давайте рассмотрим (2) и (3).

Макдауэлл говорит нам, что суждения являются решениями о том, что думать, за которые мы определенно ответственны, так как эти решения приняты свободно.

Иногда, конечно, мы формируем убеждения без размышления: мы смотрим в окно и видим, что идет дождь. Но даже в таких случаях мы применяем те же самые понятийные способности, которые используем при осуществлении суждений на основе обдумывания и рассуждения. Эти способности позволяют нам принять решение, когда это необходимо, и их использование можно рассматривать как выражение нашей свободы даже тогда, когда формирование убеждения происходит непосредственно.

Очевидно, однако, что идея 'решения, что думать' требует разъяснения. Решение, что думать, очень непохоже, скажем, на решение, где пообедать, в связи с тем что убеждение не находится под контролем воли. Даже в тех случаях, где приход к убеждению является результатом пространныго размышления и исследования, формирование убеждения не является результатом выбора, так как рациональность требует, чтобы наше убеждение было серьёзно обосновано. Если я – судья, пытаюсь решить, виновен ли обвиняемый, я методично устанавливаю, во что я должен поверить в свете доказательств. 'От меня зависит', будет ли обвиняемый виноват, только в том смысле, что в мои обязанности входит оглашение приговора. Но от меня не зависит, совершил ли он преступление и должен ли я, если доказательства так говорят, верить, что он его совершил. Убеждение направлено на истину – на соответствие с фактами – и 'решение, что думать' не может быть вопросом выбора, во что верить, оно является поиском позиции, когда существует одна и только одна вещь, в которую мы можем верить [4].

Утверждение Макдауэлла, что интеллектуальная свобода является 'по существу, вопросом реагирования на критику', также может показаться странным. Возможно, существование интеллектуальной свободы является предпосылкой того, что можно было бы назвать 'когнитивной ответственностью', но трудно понять, как эта свобода может

в этом *заключаться*. Дело, однако, в том, что мы можем осуществлять контроль над тем, во что верим, подвергая свои убеждения критическому анализу. Эпистемически ответственный субъект готов проверять адекватность своего представления о мире посредством рефлексии над основаниями своих убеждений. Рефлексия и свобода связаны не просто потому, что критическое исследование наших убеждений требует рефлексивной деятельности, но потому что рефлексия гарантирует, что мы сохраняем наши убеждения потому, что подтверждаем (или могли бы подтвердить) их в свете оснований для такого действия. Эта идея рефлексивного подтверждения частично включает также идею 'решения, что думать', так же как рефлексия предполагает некоторую форму контроля над нашей психической жизнью, которая не контролируется волей. Рефлексия, понимаемая таким образом, является центральным ингредиентом идеи рационального субъекта, обладающего самосознанием и контролирующего свою психическую жизнь [5].

Критика Оуэнса

Идея о том, что рефлексия является источником интеллектуальной свободы, была атакована Дэвидом Оуэнсом в «Разуме без свободы» (*Reason without Freedom*, Owens, 2000), книге направленной против Макдауэлла и других философов, предположительно его единомышленников, таких как Кристина Корсгаард.

Оуэнс признает интерналистскую в широком смысле точку зрения на обоснование, согласно которой убеждения субъекта подтверждаются основаниями, а основания являются состояниями, о которых субъект знает или может знать. Отсюда следует, что рациональный субъект должен быть способен думать о своих основаниях и быть готов их подтвердить. Оуэнс отрицает однако, что такая рефлексия позволяет нам контролировать наши убеждения таким об-

разом, который будет давать право говорить об эпистемической свободе.

Так как надлежащей целью размышления первого порядка является просто соответствие убеждения фактам, Оуэнс делает вывод, что предполагаемый инструмент рефлексивного контроля должен быть суждениями более высокого порядка о том, чему мы должны верить, сделанными с помощью рефлексии суждениями о характере наших оснований и их верности надежным эпистемическим нормам. Но такие суждения более высокого порядка позволили бы субъекту контролировать свои убеждения, только если были бы способны рационально объяснить убеждение. В таком случае я размышляю, опираясь на свои основания для убеждения, и произвожу суждение: 'Я должен верить, что p ', и, совершив это суждение, я являюсь рациональным, только если я верю, что p . Такие суждения позволят нам контролировать свои убеждения, так как они будут фиксировать, что является рациональным для наших убеждений. Но Оуэнс заявляет, что эта картина имеет недостатки. Наша нерефлексивная осведомленность о соображениях в пользу некоего мнения, а не рефлексия высшего порядка относительно оснований для принятия этого мнения, всегда рационально мотивирует убеждение.

Это могло бы показаться правдоподобным, скажем, в случаях восприятия, где убеждение достигается просто очевидностью, но разве не существует роли для рефлексивного суждения в тех случаях, где результаты мышления первого порядка не так жестко определяют, во что мы должны верить? Оуэнс так не думает. Он утверждает, что я могу сформировать убеждение, только если воспринимаю себя как имеющего убедительные основания: то есть основания, которые устанавливают справедливость этого убеждения. Это потому, что знание требует убедительных оснований, и я не могу поверить, что p , если я не думаю, что знаю, что p . Но если я думаю, что имею убедительные основания, тогда эти основания рационально подчиняют

мое убеждение и рефлексивное суждение становится излишним; а если я думаю, что не имею убедительных оснований, то рефлексивное суждение о том, во что я должен верить, будет бесплодным (Owens, 2000. С. 111). Поэтому понятие рефлексивного контроля будет бессодержательным.

Но не может ли сама мысль, что я имею убедительные основания, быть продуктом рефлексии? Оуэнз отрицает это. Мы формируем убеждения, когда получаем впечатление о наличии у нас убедительных оснований, но это впечатление создает не рефлексия, а наша осведомленность об очевидностях, которые поддерживают наше убеждение вместе с различными прагматическими соображениями (например, сколько есть времени для обдумывания, насколько важен вопрос, насколько дорогостоящим будет сбор дополнительной информации, и т.д.). Прагматические соображения необходимы, потому что имеющиеся очевидности почти всегда являются недостаточными. Мы не поверим, если не будем считать, что имеется достаточно очевидностей для определённого убеждения, но что считается достаточным, в любом случае определяется прагматическими соображениями. Но если это так, то рефлексия будет бессильна. так как никакая рефлексия относительно недостаточных очевидностей или прагматических соображений не может рационально мотивировать убеждение (Owens, 2000. С. 45).

Это не следует рассматривать как скептическую позицию. Оуэнс не говорит, что рефлексия угрожает разрушить наши убеждения, показывая, что они основываются на недостаточных очевидностях и прагматических соображениях. Мы можем признать, что приверженность фаллибилистическим и прагматическим эпистемическим нормам является вполне разумной. Его позиция состоит в том, что мы просто не контролируем наши убеждения; как он высказывает это, 'в конце концов, это мир определяет, во что я верю (и верю ли), а не я' (с. 12). Поэтому, когда речь идет

о рационально полученном убеждении, рефлексия здесь ни при чём: она не мотивирует убеждение, и она также не разрушает его [6].

Если интеллектуальная свобода является химерой, что должен нам сказать Оуэнс об эпистемической ответственности? Оуэнс утверждает, что специалисты по эпистемологии обычно принимают 'юридическую' теорию ответственности, согласно которой мы можем быть привлечены к ответственности только за те вещи, над которыми мы можем или должны осуществлять контроль. Выражаемую лозунгом 'Вы ни за что не отвечаете, пока это не зависит от вас' (с. 21). Но юридическая теория неверна. Мы по праву считаем людей ответственными за их моральные качества – хвалим за добродетели и виним за пороки – хотя такие черты характера не находятся под их непосредственным контролем. Оуэнс предлагает применить такую же модель к эпистемологии. Существуют эпистемические добродетели, такие как мудрость, рассудительность, сообразительность; и пороки, такие как догматизм или доверчивость. Такие добродетели и пороки непосредственно влияют на степень и характер нашей чувствительности к основаниям, и нас соответственно хвалят или порицают, когда мы их проявляем, даже если они не могут контролироваться волей или рефлексией. Если мы поместим понятие чувствительности к основаниям, а не деятельность или контроль, в центр теории ответственности, мы можем отказаться от интеллектуальной свободы, сохраняя при этом эпистемическую ответственность.

Оуэнс считает, что понятие интеллектуальной свободы является частью доктрины эпистемической уверенности в себе, которая с периода раннего модерна имела такое мощное влияние на эпистемологию и, можно добавить, на педагогическую теорию и практику. С этой точки зрения каждый индивидуально мыслящий субъект, если он должен иметь право на свои убеждения, должен быть в состоянии сам установить их подлинность. Если субъекты не в

состоянии сделать прозрачными свои основания для убеждения, они не управляют своей психической жизнью, и если такой контроль невозможен, они не могут отвечать за свои взгляды. Оуэнз настаивает, что если мы откажемся от этой навязчивой идеи контроля, мы сможем объединить широко понятое интерналистское представление об оправдании со значительно более психологически реалистичным представлением об убеждении – которое делает возможным, например, объяснить эпистемологию памяти и свидетельского показания, которые всегда были камнем преткновения для традиционных интерналистских представлений [7].

Защита интеллектуальной свободы

Доказательство Оуэнса хорошо сконструировано, но большая часть того, что он говорит, не звучит как убедительная критика Макдауэлла. Макдауэлл предан идее, что личности управляют своей психической жизнью в том смысле, что личности находятся по отношению к своим собственным убеждениям как агенты, а не как зрители, агенты, которые находятся под постоянным обязательством держать свои эпистемические дома в порядке. От каждого из нас зависит, чтобы наши убеждения не были несовместимыми друг с другом или необоснованными, чтобы наши желания и намерения были разумными, и так далее. Именно это означает быть рациональным агентом. В главе 2 я на основе работы Морэна утверждаю, что такая концепция является ключом к правильному пониманию авторитета первого лица. Соответствующее понятие контроля, с которым связано это представление, значительно слабее, чем предполагаемое атакуемой Оуэнсом идеей эпистемически уверенного в себе индивидуума.

В своих работах по эпистемологии Макдауэлл явно утверждает, что наши возможности получения и сохране-

ния знаний, которые здравый смысл, не колеблясь, приписывает нам, находятся во власти факторов, которые не могут подвергаться нашему рациональному контролю' (McDowell, 1993/1998b. С. 442–443). В повседневном дискурсе мы без всяких терзаний поверим кому-то, что на коврике есть кошка, потому что этот человек ее видел, или вспомнил, или услышал от осведомленного авторитета, что на коврике есть кошка. В каждом таком случае знание субъекта зависит от существования факторов, которые не находятся под его контролем (например, он не должен быть жертвой оптической иллюзии, осведомитель не должен ошибиться, и т.д.). Знание есть, как говорит Макдауэлл, 'положение в пространстве смыслов', и будет ли человек доволен этой позицией, может зависеть от удачи, от мира, 'оказывающего ему одолжение', являясь тем, чем он кажется (см.: McDowell, 1995/1998b. С. 396).

Макдауэлл настроен так же критически, как и Оуэнс, в отношении стандартных интерналистских эпистемологий, которые ограничивают вопросы обоснования внутренней областью, над которой субъект, предположительно, обладает полным контролем: а именно, как он *принимает* бытие вещей (например, область его убеждений и воспринимаемых явлений). Так как ничто не может гарантировать, что то, как субъект воспринимает бытие вещей, является тем, как они действительно существуют: скептицизм будет постоянной угрозой для такой позиции. Макдауэлл также отрицательно относится к экстерналистским альтернативам, согласно которым знание субъекта зависит от случайных факторов, действующих независимо от положения субъекта в пространстве смыслов (например, от истинности факта, что *p* существует и состоит в соответствующих причинных отношениях с убеждением субъекта, что *p*, и т.д.). Следствием экстернализма, заявляет он, является отрицание того, что знанию вообще есть место в пространстве смыслов [8]. Макдауэлл выражает недовольство, что эпистемология не замечает именно ту позицию, которую

он предпочитает, так как эпистемология исходит из фантастической идеи о том, что разум обретает 'сферу действия, в рамках которой он способен гарантировать правильность чьей-то позиции, не будучи обязанным миру' (1995/1998b. С. 405). Факт состоит в том, что 'мы уязвимы, так как мир нас обманывает; а когда мир нас не обманывает, мы в долгу перед ним. Но это то, с чем мы должны научиться жить, а не предаваться мечтам о сфере, в которой наш контроль будет тотальным' (с. 407–408). Однако отказ от фантазии о тотальном контроле не означает отказа от более скромного понятия контроля, которое является центральным для идеи, что личность есть субъект психической жизни, ответственный за свои убеждения. На самом деле сама идея положения в пространстве смыслов заранее предполагает понятие эпистемической ответственности, которая в свою очередь предполагает идею субъекта контроля (но не тотального контроля) над своими мыслями (см.: McDowell. 1993/1998b. С. 430). Знание является положением, которое может иметь только способное к эпистемической ответственности существо, даже если это положение, неискоренимо зависящее от сотрудничества с миром.

Оуэнс, несомненно, спросит, есть ли место для якобы более скромного понятия контроля, которое нужно Макдауэллу. Здесь концепция Макдауэлла о рефлексии несет большую часть объяснительной нагрузки. Основной идеей является просто открытость для критики: постоянная готовность к активному рассмотрению, которое может подвергнуть сомнению чьи-то убеждения. С одной стороны, эта идея рефлексии более амбициозна, чем та, на которую нацеливается Оуэнс, так как Макдауэлл предвидит, что рефлексия задает трудные вопросы об адекватности наших эмпирических понятий и методов мышления (McDowell. 1994. С. 40). Но в другом отношении, она менее амбициозна, так как нет предположения, что рефлексия завершается суждениями более высокого порядка, которые обладают внутренней властью над тем, во что мы должны верить.

При таком взгляде рефлексия не является дополнением к нашему реагированию на основания, так же как и его компонентом – свойством определенного вида реагирования на основания, проявляемым обладающими самосознанием рациональными существами [9].

Оуэнс будет, скорее всего, возражать, что так понимаемая рефлексия является просто способностью рассуждать и оценивать эпистемические основания. Как такая способность позволяет нам контролировать наши убеждения? Ответ состоит в следующем. Мы можем сказать, что хотя рефлексия не контролирует, во что мы имеем право верить – это определяется очевидностью, – имеется совершенно явный смысл, в котором она помогает контролировать, можем ли мы позволить себе ошибаться, будем ли мы виновны в неадекватности, поспешных выводах, предвзятом мнении и т.д. Может показаться, что это делает рефлексивный контроль чисто ретроспективным, особенно, если мы сосредоточимся на таких классических эпистемологических примерах, как приобретение убеждения при взгляде из окна, что идет дождь. В таких случаях рефлексия ограничивается ретроспективным опросом (Действительно ли эти пятна на стекле означают дождь?). Но рассмотрим более сложный, хотя не менее обычный, случай обсуждения, или то, что Макдауэлл называет 'активное эмпирическое мышление', или обдумывание. (1994. С. 12). Предположим, я спрашиваю себя, заслуживает ли доверия один из моих знакомых. Здесь кажется вполне уместно описать меня, как пытающегося 'решить, что думать' о нем. И в этом процессе рефлексия представляется как предпосылка ответственного решения. Мне нужно оценить факты внимательно и критически. Мне нужно рассмотреть суждение других с учетом возможности предубеждения или обмана. Мне может потребоваться обдумать, являются ли достаточными современные понятия о доверии в нашей культуре. Я должен также побеспокоиться о степени, в которой уместно ставить рефлексивные вопросы, и это вклю-

чает вопрос, имеются ли законные основания ставить под сомнение мои устоявшиеся убеждения на эту тему. Ответ, очевидно, является предметом суждения. Конечно, я не могу контролировать, должен ли я верить, что этот человек заслуживает доверия. Это должно определяться имеющимися очевидностями. Но я могу контролировать, могу ли я принять очевидности как основания для решения вопроса, и допускаю ли я возможность ошибки. Такой контроль не является чисто ретроспективным; он также необходим, когда мы намереваемся сформировать представление, так же как и когда мы изучаем убеждения, которые у нас есть [10].

Взгляд Оуэнса искажён его убеждением, что мы не можем верить, если мы не готовы претендовать на знание. Конечно, я мог бы решить, что должен считать своего знакомого ненадежным без достоверного знания, что он такой, так как у меня есть хорошие, хотя и не убедительные, основания для такого мнения. Может существовать значительный разрыв между тем, что является рациональным для веры, и что допустимо утверждать в качестве знания [11]. Частично это связано с тем, что прагматические соображения часто действуют гораздо менее скрытным образом, чем предполагает Оуэнс. Мы принимаем решения, определяемые контекстом, о том, сколько доказательств необходимо собрать, какой уровень изучения требуется и т.д. Когда мы осознаем эти решения, мы можем быть готовы отстаивать убеждение (верование), но не знание. Это опять-таки вопрос суждения. С точки зрения Макдауэлла, мы демонстрируем нашу интеллектуальную свободу именно тогда, когда применяем наши представления о мире с учетом таких соображений. Это одинаково справедливо как в случае, когда разум служит высокой теории, так и при рассмотрении таких повседневных вопросов, как надежность знакомого.

Оуэнс прочерчивает четкую линию между ролью рефлексии в теоретическом и практическом рассуждении. Он утверждает, что действие, в отличие от убеждения, нахо-

дится под рефлексивным контролем. При практическом размышлении мы часто знаем, что наши основания для действия являются недостаточными. После рефлексии над основаниями для действия и над соответствующими прагматическими ограничениями (например, срочность действия), мы делаем практическое суждение о том, что делать. Такое суждение является исполнительным решением, которое имеет внутреннюю власть: если агент решил сделать ϕ и сформировал намерение сделать ϕ , агент не может быть рациональным, если он не сделает ϕ (Owens. 2000. С. 111). Поэтому такие практические суждения позволяют контролировать, какие действия будут для нас рациональными. Это источник практической свободы, вид свободы, который, по мнению Оуэнса, действительно имеет значение, но, как он утверждает, этого не существует в теоретическом мышлении.

Но параллельность двух этих областей можно увидеть. При активном эмпирическом мышлении я могу прийти к представлению о том, во что я должен верить, несмотря на то, что у меня не было склонности верить в это. Общеизвестно, что я не принимаю 'исполнительное решение' о том, во что верить; скорее, я решаю верить в то, что я осознаю в качестве того, во что я должен верить. Дела обстоят аналогично в практическом мышлении, где мы видим, что действие требуется моральными соображениями. В таких случаях практическое суждение является не исполнительным решением, но решением делать то, что мы должны. В этих случаях часть роли рефлексии состоит в обеспечении того, что мы остаемся бдительными к возможности ошибки. Но здесь вступает другая размерность рефлексии, только что отмеченная выше. Рефлексируя над нашими основаниями, мы гарантируем, что они двигают нас, потому что мы поддерживаем их в качестве оснований своих мыслей или действий. Через рефлекссию наше реагирование на основания опосредуется нашим признанием этих оснований) в том виде, в котором они существуют, и осно-

вания убеждают нас рационально в силу этого признания. Снова рефлексия является аспектом нашего реагирования на основания, а не дополнением к нему.

Это подводит нас к четвертой размерности интеллектуальной свободы, которую мы увидели в цитате из Макдауэлла, рассмотренной в начале этой главы: кантианской идее совпадения свободы и рациональной необходимости. Оуэнс принимает позицию Корсгаард (Korsgaard) о том, 'что наши убеждения должны определяться очевидностью не больше, чем наши действия – желанием' (2000. С. 10). Но сторонник интеллектуальной свободы не должен считать, что такая свобода требует бегства от очевидности. Критический момент состоит в том, что это должно быть именно очевидностью, властвующей над нашими убеждениями – то есть соображениями, воздействующими на нас рационально, и ничем другим. Что же это тогда такое, когда собственные мысли и действия направляются или вынуждаются основаниями? Для Макдауэлла это является определяющим для рациональной необходимости, которая осуществляется через посредство рефлексивного подтверждения. Мы можем понимать наши мысли и действия как управляемые основаниями только в той мере, в какой эти основания являются чем-то, что мы можем и будем признавать. Рефлексивное подтверждение является важной составляющей самосознания; подтверждая наши основания, мы делаем их нашими собственными, и мы признаем убеждения и действия, которые из них вытекают, как аспекты нашей жизни, за которые мы должны взять на себя ответственность [12].

В этой кантовской схеме, если рефлексия представляется как освобождение нас от чего-то, то это не от господства оснований, но от господства нерациональных влияний стремления на мысли и действия. Здесь мы возвращаемся к важной теме в нашем социально-историческом описании человеческого развития. Как говорит Макдауэлл, человеческие существа рождаются просто животными; при рожде-

нии их образ жизни состоит в реагировании на ряд биологических потребностей. Но через *Bildung* человеческие существа становятся мыслителями и агентами, так как они знакомятся с языком и приобретают возможности понятийного мышления. Эти возможности позволяют им судить и действовать в свете оснований, контролируя тем самым свою жизнь, а не будучи игрушкой нерациональных причинных сил. Так мы становимся личностями, жизни которых проходят в мире с его бесконечными горизонтами, а не изживаем себя в локальной окружающей среде подобно обычным животным.

Учитывая резкий контраст между каузальным и рациональным, который характеризует в значительной степени кантовскую и пост-кантовскую философию, важно напомнить, что Макдауэлл не считает приобщение к культуре чем-то возвышающим нас относительно природы. Через *Bildung* мы обретаем вторую природу, и это приобретение является частью нормального человеческого созревания [13]. Как говорит Макдауэлл, мы животные, естественное существование которых 'пропитано рациональностью' (1994. С. 85). Правда в том, что, как мы видели в главе 3, вторая природа не может быть понята с помощью объяснительных инструментов, созданных для понимания 'первой природы' — номологической структуры естественных наук. Жизнь рациональных животных должна быть понята 'изнутри'; это герменевтический проект, а не причинно-разъяснительный. Но вторая природа является для всего этого не менее естественной.

Свобода и источники нормативности

Давайте рассмотрим вопрос критически. В ответ на аргументы Оуэнса я заметил, что Макдауэлл намеренно отвергает образ эпистемически самостоятельного субъекта, разум которого занимает 'область, в которой он, не подвер-

гая себя рискам сурового мира, имеет абсолютный контроль над приемлемостью позиций, достижимых при его проявлении' (McDowell, 1993/1998b. С. 442). Отказ от этой точки зрения, однако, сравним с принятием более умеренной и более реалистичной картины отношений, в которой рациональные агенты контролируют свою психическую жизнь. Я попытался показать, как рефлексия, понимаемая как открытость критике, позволяет нам осуществлять контроль над своими убеждениями, и как активное эмпирическое мышление может включать что-то, подходящим образом описываемое как 'решение, что думать'. Таким образом, я стремился дать содержание второй и третьей идеям из цитаты Макдауэлла, с которой началась эта глава. В конце последнего раздела я обратился к другой идее в цитированном пассаже – кантовской теме совпадения свободы и рациональной необходимости. Я утверждал, что рефлексивное одобрение является существенным компонентом реагирования на основания: агент думает или действует согласно основанию, только если он одобряет или может одобрить основания своих мыслей или действий [15]. Таким образом, в той мере, насколько рефлексивное одобрение само является формой интеллектуальной свободы, реагирование на основания предполагает интеллектуальную свободу. Более того, наше реагирование на основания в свою очередь проявляет нашу свободу, потому что мысли и действия существа, которым руководят, или которого принуждают рациональные соображения, не может считаться результатом нерациональных каузальных процессов, и выход за пределы номологического порядка естественных наук традиционно рассматривается как знак свободы [16]. В конце я вставил это представление реагирования на основания в социально-исторические рамки, объясняя его как достижение, ставшее возможным благодаря *Bildung*.

Кое-кто может выражать недовольство, что моя стратегия до сих пор была недостаточно амбициозна. Я говорил о кантианской идее совпадения свободы и рациональной

необходимости. 'Совпадение' здесь является двусмысленным словом. Строго говоря, кантианский тезис, как его признает Макдауэлл, состоит в том, что 'рациональная необходимость является не просто совместимой со свободой, но определяющей для нее' (McDowell, 1994. С. 5). С этой точки зрения, которая является одним из основных элементов рационалистической традиции после Канта, наша свобода проявляется в нашем подчинении рациональным требованиям: когда мы думаем, что мы должны думать, потому что мы должны думать об этом, и делать то, что должны делать, потому что мы должны это делать [17]. Можно утверждать, что способ опровержения Оуэнса состоит не в осторожных действиях с понятиями рефлексии и решением, что думать, которые скептик в отношении интеллектуальной свободы никогда не будет считать достаточными, но в том, чтобы придать надлежащий смысл этому смелому рационалистскому тезису.

Идея о том, что рациональная необходимость является *определяющей* для свободы, предполагает, что мы свободны только в той степени, в которой адекватно реагируем на рациональные требования: чем в большей степени понимаем мы то, что должны думать и делать, тем больше наша свобода. Это трудная мысль для восприятия. Рассмотрим пример концертирующего пианиста, который создает выдающуюся интерпретацию сонаты Бетховена. Его успех заключается в его способности действовать согласно своему восприятию, как должно играть произведение, восприятию, которое может оставлять мало или вообще не оставлять места для выбора, когда он создает определенный контекст интерпретации [18]. Мы поражены его убедительностью, тем фактом, что он контролирует свое исполнение, и что это исполнение является, так сказать, его высказыванием. Если его исполнение представляет опьяняющее проявление свободы, то это не потому, что он готов к исполнению пьесы по-другому или исполнению ее не так хорошо, но потому что он имеет успех в ее исполнении,

как того требует контекст, в котором она должна играть. Поэтому его свобода выражается именно через подчинение некоторого рода необходимости. Это является выражением способностей существа, которое может согласовать свое поведение с идеалами.

Аналогичные замечания можно было бы сделать об ученом, которому в дискуссии удастся прекрасно понять суть дела, говоря именно то, что необходимо сказать по обсуждаемому вопросу. Мыслитель способен собрать факты по рассматриваемому вопросу, чтобы показать, что ничего другого думать нельзя [19]. Как проявление свободы это возможно только в силу соответствия рациональной необходимости. Мы могли бы сказать, что пианист и ученый являются свободными, поскольку они способны разглядеть топографию пространства смыслов и поэтому двигаться в нем без усилий [20].

Естественное предположение состоит в том, что мы можем сделать определяющий тезис приемлемым, внедряя дополнительную кантианскую идею: что нормативные ограничения, которым мы себя подчиняем, фактически создаются нами. В моральной философии Канта идея о том, что мы должны соответствовать моральному закону, соединяется с утверждением, что моральный закон мы задаем себе сами, и поэтому он является высшим выражением нашей независимости. Хотя нормативность смыслов часто принимает форму ограничений, мы, тем не менее, являемся свободными, когда подчиняем себя таким ограничениям, если мы есть источник самой нормативности. Аналогичную тему можно разглядеть в эпистемологии Канта, которая, согласно одной из интерпретаций, полагает, что трансцендентальное исследование необходимых предпосылок опыта открывает, что фундаментальная структура эмпирического мира есть продукт нашей субъективности. Следовательно, хотя теоретическое суждение вынуждено искать согласованность с тем, как обстоят дела, это вопрос того, что интеллект подчиняет себя тому, что является, в

некотором смысле, результатом его собственной спонтанности. ‘Свобода в мышлении, – пишет Кант, – означает также подчинение разума лишь таким законам, которые он дает себе сам’ (Kant, 1786/1994. С. 102). Там, где Кант говорит абстрактно о ‘разуме’, дающем себе законы, современные кантианцы стремятся использовать более антропоцентрическое представление об источнике нормативности: вместо «разум» читайте «мы».

Эти темы разработаны и расширены многими философами пост-кантианской традиции. Гегель, например, разделяет мнение, что быть свободным, как выразился Чарльз Тейлор, ‘означает подчиняться закону, который исходит из нас самих’ (Taylor, 1975. С. 374). Для Гегеля сущностью свободы является идея самоопределения, и самоопределяющиеся существа являются источником своих собственных решений. В пост-кантианской философии источники нормативности рассматриваются обычно как глубоко социальные по своему характеру. Роберт Пиппин утверждает, что Гегель развивает ‘радикальный антиреализм или конструктивизм в отношении норм’, согласно которому ‘просто не осталось ничего, «что считается нормой». кроме того, что было взято в качестве нормы, фактически действующей как норма в обществе’ (Pippin, 2000. P. 163; было рассмотрено в: McDowell, 2008/2009a). В действительности, сам статус *свободного индивидуума* конструктивно определяется таким же образом: ‘быть свободным агентом состоит в том, чтобы быть признанным таковым’ (Там же). Поэтому в моральной и социальной областях нормы, которым мы подчиняем себя, не являются для нас чуждыми: они созданы через процессы взаимного узнавания. Идея трансцендентности инаковости проявляет себя во всей философии Гегеля. Например, она присутствует в его понятии деятельности: когда мы воздействуем на мир и тем самым изменяем его, мир, когда мы его изменили, противостоит нам не как что-то чуждое, но как что-то, в чем мы можем распознать себя. И это формирует точку зрения Гегеля на аб-

солютное знание как достижение Духом понятия мира как идентичного с собой. Всеохватывающая тема заключается в том, что мы свободны, поскольку мир не является для нас чужим, но воспринимается как дом [21].

Элементы мысли Гегеля очевидно вдохновляют Макдауэлла, который заимствует у Гадамера образ рациональных существ 'в мире как дома' (McDowell, 1994. С. 118) [22]. Но пока я хочу отложить в сторону гегелевские вариации на тему Канта и рассмотреть более простое и доступное представление об источниках нормативности влиятельного современного философа-кантианца Кристины Корсгаард.

Источники нормативности I: практическое обоснование

В «Источниках нормативности» (Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 1996) Корсгаард исследует то, что она называет 'нормативным вопросом': как возможны основания (или 'обязательства')? Так как имеется множество различных видов оснований, нормативный вопрос лучше задавать в некоторой определенной области. Центром внимания Корсгаард является практика. Она в первую очередь обсуждает моральные обязательства, где вопрос ставится так: что оправдывает требования, которые мораль накладывает на нас? Однако Корсгаард занимает такую позицию, чтобы делать выводы и за пределами морали.

Корсгаард утверждает, что нормативность возможна в связи с рефлексивной структурой нашего разума. Здесь она обращается к соображениям, знакомым из приведенного выше обсуждения. Мы имеем способность следить за нашей собственной психической деятельностью, стоять в стороне от нее и задавать вопросы. Восприятие может создать у меня сильную склонность считать, что *p*. но я могу сделать эту склонность объектом критического внимания

и спросить: Должен ли я верить, что *p*? Я ощущаю у себя желание действовать, но я могу сделать шаг назад и спросить, должен ли я так действовать. Рефлексия требует оснований для убеждения и действия, и реагирование на основания включает (по крайней мере, в принципе) одобрение или признание их в качестве основ для убеждения или действия.

Но как рефлексия должна решать, каковы наши основания? В случае морали объяснение Корсгаард следующее. Я считаю себя желающим сделать *φ*. Но должен ли я делать *φ*? Я должен спросить себя, могу ли я желать, чтобы принцип, на основе которого я буду действовать, если я сделаю *φ*, мог бы быть принят в качестве закона. Пока все по-кантиански. Но теперь Корсгаард добавляет менее кантианский ингредиент. Для нее вопрос, может ли принцип быть желателен в качестве закона, не есть просто вопрос, может ли он единообразно быть сделан универсальным. Вопрос скорее в том, согласован ли закон с тем, что она называет 'практической идентичностью' агента. Каждая личность имеет практическую идентичность, состоящую из определенных ролей и самооценок:

«Описание, согласно которому вы оцениваете себя, описание, согласно которому вы считаете свою жизнь стоящей того, чтобы быть прожитой, и свои действия стоящими того, чтобы их предпринимать... [Д]ля средней личности будет существовать беспорядочная смесь таких понятий. Вы являетесь человеческим существом, женщиной или мужчиной, приверженцем определенной религии, членом этнической группы, членом определенной профессиональной группы, чьим-то любовником или другом и т.д.» (Korsgaard, 1996. С. 101).

Предположим, что у меня возникло желание отшлепать своего крайне дурно ведущего себя ребенка. Я рефлексии-

рую и спрашиваю себя, совместимо ли действие такого рода с моей практической идентичностью. Будет ли это тем действием, которое я как родитель должен совершить? (Более строго: есть ли принцип, который позволяет такие действия?) Если я делаю вывод, что это не так, я признаю, что у меня есть обязательство не делать этого. Если я, несмотря на это, все же отшлепаю своего ребенка, я нарушу свою идентичность как родителя. Но нарушить идентичность, которая является решающей для моего понимания себя как ценности, означает быть 'для всех практических целей мертвым или даже хуже, чем мертвым'. 'Обязательство', заключает Корсгаард, 'всегда принимает форму реакции против угрозы потери идентичности' (с. 102).

Но если обязательство является связанным с практической идентичностью, что гарантирует, что рассматриваемая практическая идентичность будет морально допустимой? Как отмечает Коэн, мафиози также имеют практическую идентичность (Cohen, 1996. С. 183-4). Для Корсгаард за нашей специфической практической идентичностью стоит наша идентичность как человеческих существ. Рефлексивная структура сознания делает возможным нормативный вопрос, так как это требует от нас, чтобы мы действовали согласно основаниям. Но это также делает возможным решение этого вопроса, поскольку именно в силу этой рефлексивной структуры мы обладаем самосознанием и можем сформировать понятие своей идентичности и действовать в ее свете. Как только мы осознаем это, мы видим, что тот факт, что мы обладаем нормативной идентичностью, является критически важным для нашей идентичности как человеческих существ. Так как мы не можем действовать без оснований и наша человечность является в конечном счете источником всех наших оснований, мы должны ценить нашу человечность, если мы вообще должны что-нибудь ценить. Рациональное действие возможно только в том случае, если человеческие существа сочтут свою человечность имеющей ценность. 'Не имеет смысла'.

заклучает Корсгаард, 'идентифицировать кого-то способом, который противоречит ценности человечности' (1996. С. 126). Поэтому наша практическая идентичность будет последовательной, только если мы рассматриваем других людей, по словам Канта, как самоцель.

Поэтому мы имеем здесь мнение, которое примиряет рациональную необходимость и свободу, представляя закон, которому мы должны соответствовать, как выражение нашей собственной независимости. Поэтому, подчиняя себя этому закону, мы утверждаем собственную свободу.

Источники нормативности II: теоретическое обоснование

Как признает Корсгаард, мы можем разработать параллельное описание структуры теоретического обоснования. Так же как рефлексия оценивает наши желания, она спрашивает о результатах восприятия: являются ли они подлинными обоснованиями убеждения? Мы могли бы изобразить рефлексию как выясняющую, согласовано ли некоторое возможное убеждение с 'эпистемической идентичностью' субъекта, т.е. с существующим представлением субъекта о мире, основанном на принципах вывода, идеях рациональности, стандартах доказательства и когнитивной чувствительности (здесь мы могли бы обратиться к эпистемическим добродетелям Оуэнса). И за нашей эпистемической идентичностью мы могли бы увидеть более общую идентичность: нашу идентичность как рациональных агентов.

Как такая картина могла бы представить источник нормативности в качестве находящегося в нас? Вопрос сложный, так как вопрос о нормативности имеет много размерностей в теоретической области. Во-первых, существует проблема природы и авторитета оснований для убеждения (belief) и эпистемологических норм, т.е. принципов

вывода, обоснования и сбора и оценки очевидностей. Во-вторых, существуют вопросы нормативного авторитета правил: вопросы такого рода рассматривал поздний Витгенштейн в отношении природы рациональности, 'силы логической необходимости' и характера и возможности значения. Тем не менее, имеются влиятельные ответы на каждый из этих вопросов, которые помещают источник нормативного авторитета в нас, либо потому что то, что считается хорошим основанием для убеждения, определено с помощью того, что члены определенной культуры или сообщества будут принимать в качестве хорошего основания, либо потому что эпистемические нормы представлены как наши творения, либо потому что верность управляемой правилами практики считается установленной согласием сообщества, либо потому что наша теоретическая идентичность в некотором смысле конституирует тот мир, который разрабатывает теоретически. Все эти темы, которые появляются в работах социальных конструкционистов, рассмотрены в главе 2, хотя это далеко не единственное место, где их можно найти. В действительности мы встретим другие, более тонкие их разновидности в следующей главе. Но пока мы рассмотрим лишь общую форму такой позиции.

Одним существенным расхождением с мнением Корсгаард о моральных основаниях является то, что, согласно Корсгаард, процесс, в котором создаются основания, может быть прозрачным для агента, и мысль, что *это есть то, чего требует моя человечность*, является основанием, которое я могу признавать и использовать для поддержки своих действий. В противоположность этому антропоцентрические объяснения теоретической нормативности стремятся представить соглашение или конвенцию в качестве окончательного источника нормативного авторитета, но рассматриваемое соглашение или конвенция не выражаются словами и не могут явно цитироваться. Представления, которые считают, что эпистемическое обоснование опира-

ется в конечном счете на соглашение сообщества, обычно не считают, что соответствие тому, во что верит сообщество, может применяться как основание верить в те утверждения, с которыми согласно сообщество. Тем не менее, стремятся они к этому или нет, такие антропоцентрические представления выражают идею, что мы есть источник ограничений, которым должна соответствовать мысль. и, следовательно, что теоретическое обоснование подчинено требованиям, которые мы сами создаем.

Именно поэтому дух таких представлений часто является странной комбинацией антирационализма и восхваления деятельности. Например, хорошо известное предложение Рорти (Rorty) заменить объективность солидарностью стремится ослабить индивидуума, нападая на претензии индивидуального разума, защищая при этом нашу деятельность и творчество (см.: Rorty, 1989).

Ответ в духе Макдауэлла

Стратегия Корсгаард порождает современную антропоцентрическую версию представления Канта об отношении между свободой и рациональной необходимостью. Однако мы можем принять ее, только отказываясь от фундаментального принципа философии Макдауэлла. Макдауэлл твердо привержен, как в практической, так и в теоретической областях, идее, что рациональные требования могут быть подлинными составляющими реальности (представление, которое он называет 'сдержанным', 'мягким' или 'натурализованным' платонизмом). Даже хотя такие требования могут разглядеть только существа с подходящей второй природой, их присутствие является просто фактом: они созданы не нами. Поэтому ошибочно думать, что нормативные требования как-то возникают в нас, и следовательно, мы не можем изменить основной тезис, утверждая, что нормы, которым должен соответствовать разум, явля-

ются, в конечном счете, нашей собственной конструкцией [23].

Подробный ответ на позицию Корсгаард примет следующую форму. Корсгаард считает, что мое желание сделать ϕ становится причиной сделать ϕ , если оно выдерживает рефлексивное рассмотрение. Рефлексия конституирует желание как основание [24]. Но, конечно, мое желание сделать ϕ выдерживает рефлексивное рассмотрение потому, что рефлексия показывает, что имеются основания сделать ϕ .

Предположим, что я размышляю о том, помочь ли другу. Я ищу соображения, в свете которых мне будет уместно это сделать (например, нужда моего друга, тот факт, что я способен дать хороший совет) и взвешиваю это с соображениями, которые говорят против такого действия (например, возможный ущерб самооценке моего друга, риск преувеличения важности проблемы в глазах моего друга). Такие соображения являются моими основаниями, но не моим желанием. Соображения показывают уместность моего желания, но они не превращают его в основание [25].

По моему мнению, исследование проходит в поиске оснований, и основания, которые мы обнаруживаем, имеют нормативную силу независимо от процесса самого исследования. Для Корсгаард законность предлагаемого действия зависит от того, будет ли оно согласовано с практической идентичностью агента. Однако это не означает, что эта идентичность просто определяет, какие действия согласуются с ним. Вопрос спорный. Многие современные родители чувствуют, что шлепать своих детей (или даже испытывать желание их отшлепать) противоречит ценностям, определяющим хорошее воспитание детей, но эта точка зрения сформировалась недавно. Наша практическая идентичность как родителей в равной степени открыта для рассмотрения, как и наши желания. Обращением к чему они должны оцениваться? [26]. Обращением к соображениям, которые говорят в пользу определенных способов воспитания детей и против других. Такие соображения должны

иметь авторитет, независимо от конкретных идентичностей, которые они стремятся поддерживать. И нет никакой уверенности, что этот авторитет можно получить из их совместимости с нашей более высокой и более тонкой идентичностью 'как человеческих существ'. Поэтому если не существует соображений, которые имеют нормативный авторитет независимо от процедур рефлексии, рефлексия не сможет подтвердить или разрушить свои объекты. Отсюда следует, что мы не можем считать себя источником нормативности. Как говорит Макдауэлл, следуя Аристотелю, хотя моральные требования воспринимает только существо, которое имеет соответствующее воспитание, 'тот факт, что требования имеют к нам отношение, существует просто, непреодолимо, сам по себе' (1994. С. 83).

Для Корсгаард такая точка зрения представляет форму нормативного реализма, которая считает, что некоторые свойства мира обладают внутренней нормативностью как сущность очевидного факта. Чтобы подтвердить реальность таких фактов, заявляет она, нужно просто объявить нормативный вопрос решенным. Подозрение Корсгаард в отношении нормативного реализма вытекает главным образом из двух источников: эпистемологического и метафизического. Во-первых, она рассматривает реалиста как фундаменталиста, который считает, что может ответить на моральный скептицизм, обращаясь к основаниям, которые, в силу их внутренней нормативности, являются окончательными и существуют сами по себе (Корсгаард пренебрежительно относится к приверженности реалиста 'вечным нормативным истинам' (2009. С. 64; см. также: Korsgaard, 2003/2008)). Но реалисту не нужно быть фундаменталистом, и он не должен думать, что такие основания не могут эксплицироваться и поддерживаться. То, что страдание, которое я мог бы причинить кому-то, является основанием не делать этого, не требует дополнительного основания, расположенного за или под ним, из которого выводится его авторитет, но это не значит, что нельзя ни-

чего сказать – или показать – относительно того, почему со страданием приходится считаться.

Во-вторых, за ответом Корсгаард на вопрос о моральной нормативности скрывается нормативный вопрос в своей наиболее общей форме: как возможны ‘обязательства’? Этот общий вопрос становится острым благодаря идее, что мы обязаны объяснить, как в природном мире, в котором всё происходит согласно причинным законам, могут быть основания, которые влияют на нас рационально, а не (или не только) каузально. Решение состоит в том, чтобы показать, как мы являемся фактически источником нормативности и как основания, ценности, обязательства и т.д., которые представляются нам нормативно нагруженными свойствами реальности, направляющими или руководящими нами, проектируются на реальность человеческими существами, возможности которых, как нам кажется, мы можем полностью объяснить в терминах, соответствующих нашим лучшим научным представлениям о природном порядке.

Макдауэлл будет спорить – и я думаю, что он прав, – что такой стиль философствования является неправильным. Хотя различные эпистемологические и метафизические тревоги о статусе нормативности заставляют нас думать, что мы должны представить описание того, как нормативность ‘появляется в мире’, уловка состоит в том, чтобы успокоить эти тревоги, а не пытаться создать описание. Источником таких тревог является сциентизм, который настаивает, что подлинно реальным является только то, что можно объяснить естественнонаучными средствами. Но именно это представление о реальности мы отвергли, когда приняли здоровое представление о второй природе. Как только хватка сциентизма ослаблена, нормативный вопрос теряет свою остроту [27]. Понятие закона-для-себя (само-ограничения), столь фундаментальное в немецкой философской традиции после Канта, должно рассматриваться как состоящее в подчинении себя нормам, которые

мы открыто признаем, но авторитет этих норм предшествует и независим от этого признания, а не основывается на нём (McDowell, 2002. С. 276–7; см. также: 2007b/2009a. С. 199–203, и 2008/2009a).

В этом заключении нет ничего удивительного. Идея о том, что мы как-то устанавливаем нормы, которыми мы ограничены, является парадоксальной. Если я должен действовать из уважения к норме, я должен признать ее авторитет. Но этот авторитет не может вытекать из моего признания; он должен предшествовать ему, иначе мое признание является беспочвенным и произвольным [28]. Введение социального контекста усложняет вопрос, но не решает его. Мы не можем обойтись без основного понятия нормативного авторитета. Конечно, некоторые нормы могут быть изобретены, и не иметь авторитета независимо от практик, которые их поддерживают, – правила футбола, например. Но это плохая модель нормативного авторитета как такового.

Эти критические замечания против конструктивистского представления об источниках нормативности в равной степени относятся к области теоретического обоснования. Макдауэлл непреклонен в том, что если мы отвергаем представление, что мысль рационально ограничена реальностью, мы не будем иметь правдоподобного описания эмпирического содержания, и, следовательно, никакой работоспособной концепции знания или убеждения. На самом деле, если мы перенесем модель Корсгаард в теоретическую область, результат будет напоминать один из объектов критики Макдауэлла в «Разуме и Мире» (*Mind and World*): идею о том, что чувственный опыт оказывает каузальное, а не рациональное влияние на убеждение. С такой точки зрения восприятие является каузальной первопричинной склонности верить, но такие склонности предшествуют рациональности: они не являются основаниями верить. Результатом является форма когерентизма в отношении обоснования, развитая Дэвидсоном и которой восхищался

Рорти, согласно которой не существует рациональных ограничений на убеждение извне: согласно лозунгу Дэвидсона, 'ничто не может считаться основанием сохранения убеждения, кроме другого убеждения' (1983/2001. С. 141). При таком подходе может показаться, что перспектива интеллектуальной свободы является существенной, так как основание в конечном счете объяснимо только самим собой. Но эта свобода ослабляется тем, что область рационального окружена каузальными посягательствами из-за ее границ. Макдауэлл возражает против такого когерентизма на том основании, что это создает угрозу превратить мысль в 'лишенное трения вращение в пустоте' (McDowell, 1994. С. 11). В некотором смысле дела обстоят еще хуже, потому что побуждение, которое заставляет мысль вращаться, порождается нерациональными воздействиями, с которыми должен справиться интеллект. Поскольку мир представляется источником этих воздействий, он представляется как что-то глубоко чуждое мысли.

Все выглядит совсем иначе, если мы представим сам опыт как имеющий рациональное влияние на суждение. Содержание опыта является концептуальным по своему характеру и как таковое вводит физический мир в наше поле зрения. Не требуется рассказывать никаких историй о том, как каузальные влияния становятся такими, что они находятся в рациональных отношениях с убеждением. Мир является не чем-то чуждым для разума, но чем-то таким, что 'опыт позволяет структуре самой реальности оказывать рациональное влияние на то, о чем думает субъект' (McDowell, 1994. Р. 26). Поэтому Макдауэлл представляет мысль и реальность, разум и мир как единое целое, и их единство может служить примером, когда рациональные агенты думают и действуют, как они должны в свете тех оснований, которые мир им предоставляет. Здесь проявляется свобода.

Заключение

Я исследовал идею о том, что рациональная необходимость является определяющей для свободы: что мы являемся свободными, потому что мы реагируем. и в той мере, в которой мы реагируем, на основания даже там, где эти основания делают необходимым то, что мы должны думать или делать. Мы можем прийти к этой идее, рассматривая объяснение мысли и действия. Когда действие осуществлено в силу убедительных оснований, то обращение к этим основаниям служит в полной мере объяснению этого действия. Такое объяснение представляет агента как источник его действий [29]. Действительно, понимать действие как вытекающее из признания агентом убедительных оснований есть в точности то же самое, что понимать агента, как порождающего действие – как самоопределяющего – даже если состояние оснований не оставляет ему вариантов для выбора действия. В этой главе я попытался защитить точку зрения, что мы можем сказать что-то похожее в случае убеждения. В недавней статье Макдауэлл ясно дал понять, что недостаточно того, что агент должен просто *принять себя* как управляемого основаниями: то, что агент считает основаниями, действительно должно *быть* основаниями. Если это не так, то 'объяснение действия не может связываться с тем, насколько действительны основания, и будет вынуждено говорить о том, что субъект посчитает принять в качестве, оснований, например социальное подчинение или влияние догмы' (McDowell, 200S/2009a. С. 169–70). В таком случае свобода агента будет скомпрометирована. Мы не сможем считать его самоопределяющимся.

Это кажется бесспорным. Если рациональная необходимость является определяющей для свободы, то лучше реагировать на *основания*, а не на что-то другое, что является источником мыслей и поступков агента. Однако нам нужно быть ясными в отношении того, что именно имеет

в виду Макдауэлл, когда говорит, что свобода `может быть более или менее полно реализована и ее степень зависит от того, насколько предполагаемые основания, в свете которых кто-то действует, действительно являются основаниями' (с. 169). Очевидно, что незнание того, что является для кого-то основанием думать или делать, само по себе не угрожает чьей-то свободе. Существует множество безобидных случаев, где человек считает, что имеет основания, которых фактически нет. Я могу считать, что имеется основание для извинения, когда фактически не было причинено обиды, или что дым в кухне является основанием поднять тревогу, когда фактически все в порядке. Если я действую при отсутствии оснований, такие действия никоим образом не компрометируют мою свободу. Такие случаи не предполагают искажения способности реагировать на основания: если моя ошибка укажет на меня, я пересмотрю свою точку зрения. Макдауэлл имеет в виду те случаи, когда понимание агентом того, что является основанием мысли или дела, будет настолько ошибочно, что основания, как он их воспринимает, не могут предоставить объяснение его убеждений и действий. Нам нужно понять, как он смог прийти к такому пониманию. Крайним примером могли бы быть мысли и действия тех, кто был подвергнут обработке культом или находится в тисках крайней политической идеологии. В таких случаях ошибочное представление человека является глубоко укоренившимся, и будет сопротивляться попыткам исправления или изменения его рациональными средствами. В таком случае можно сказать, что дело просто не в том, что агент ошибается в отношении того, что у него является основанием для мысли или дела, но что, по крайней мере, в соответствующей области, его реагирование на основания ослаблено и в связи с этим его свобода скомпрометирована.

Конечно, это не та область, где можно легко провести четкие линии. Существует широкий спектр случаев от во-

пиющих до безобидных, где восприятие агентом того, что является для него основанием мысли или действия, может искажаться или затуманиваться предубеждением, невежеством, нечувствительностью, самообманом, страхом, тревогой, фобией и т.д., и где ссылка на такие факторы и их причины может потребовать предоставления полного объяснения его убеждений и действий. Уровень восприятия агента как свободного или независимого при обращении к таким факторам будет зависеть от конкретных деталей случая [30]. Основная идея принадлежащего Макдауэллу 'понятия свободы «рациональной деятельности»' состоит в том, что мы свободны в той степени, в которой мы настроены на то и руководствуемся тем, что является подлинными основаниями, и, можно было бы добавить, хотя это и более спорно, что наша свобода находит свое самое полное выражение там, где мы думаем и действуем в гармонии с рациональной необходимостью, и знаем наши основания в том виде, в каком они есть, обеспечивая себе тем самым надежное движение в пространстве смыслов. Это выражает связь между идеей свободы и знанием – знание о чем является основанием для чего – и выявляет близкое отношение понятия свободы рациональной деятельности и анти-конструктивистского представления Макдауэлла о нормативном авторитете. Макдауэлл утверждает, что для доказательства этой точки зрения нам нужно 'понять силу оснований как чего-то, относительно чего мы можем быть правы или нет', и мы не можем сделать это, считает он, если представляем нормативный авторитет как что-то, учрежденное нами (с. 170).

Что же тогда можно сказать о представлении, занимающем столь видное место в немецком идеализме, что некто является независимым, поскольку подчиняется законам, которые являются 'его собственными'? С одной стороны, Макдауэлл, кажется, одобряет идею, что подчинение нормам не подрывает нашу свободу, так как 'мы достоверно

подчиняемся только тем нормам, авторитет которых мы признаем', и, следовательно, что 'нормы, которые связывают нас, являются нашими собственными предписаниями себе, а не чужеродным навязыванием'. С другой, он непреклонен в том, что 'любой умопостигаемый случай деятельности, законодательный или любой другой, со стороны отдельного лица или группы, должен реагировать на основания. Нет никакого смысла представлять действие, которое приводит к появлению норм из нормативной пустоты. Поэтому требование свободы должно согласовываться с тем фактом, что мы всегда оказываемся уже подчиненными нормам' (McDowell, 2002. С. 276). Существует ли способ примирить эти требования? Себастьян Рёдл предлагает один из них. Мы можем использовать понятие 'свой собственный' для указания не на *источник* закона, а на его *форму*. Это нормы, которые управляют существами, подобными нам, существами с рациональной природой. Как говорит Рёдл, когда существо N действует автономно, 'собственная природа N, и в этом смысле само существо N, в противоположность чему-то отличному от него, подчиняет его каузальности причины, которая действует на него... Закон автономности объясняет действия, иллюстрирующие это, природой субъекта этого действия и только ею' (2007. С. 118–119). Я считаю, что позиция Рёдла соответствует представлению о том, что когда действие вытекает из восприятия агентом веских оснований, одного обращения к этим основаниям достаточно для объяснения его действия, и его ответная реакция на основания может считаться единственным источником его действия. Действие представляется как выражение рациональной природы субъекта, определяемой ничем другим, кроме признания норм, которые управляют существами нашего вида [31].

Позиция Рёдла могла бы обратиться к соображениям *формы*, но она предлагает естественный переход к анализу основных вопросов. Он утверждает, также как и я, что су-

щества нашего вида являются *личностями*, человеческими существами, в которых развилась рациональная природа. Чтобы понять рациональные требования, которые управляют личностями, необходимо спросить, что значит для существ такого вида жить хорошо. В своем рассмотрении учения Аристотеля о добродетелях Макдауэлл подчеркивает, что деятельность в соответствии с добродетелью является определяющей для хорошей жизни. Если мы принимаем рекомендацию Оуэнса и выбираем ориентированный на добродетели подход к эпистемологии, то можно сказать, что жизнь в соответствии с эпистемологическими добродетелями является также определяющей для процветания [32]. Если мы принимаем точку зрения, что истина и знание являются подлинными благами, то мы можем утверждать, что единство с реальностью, к которой стремится добродетельный человек, – гармония, которая достигается через подчинение подлинным основаниям, – является наивысшим выражением нашей рациональной природы и полностью выражает нашу свободу [33].

Аласдер Макинтайр предположил, что жизнь, проживаемую в соответствии с добродетелью, следует рассматривать как поиск, поиск с целью обнаружения истины и блага [34]. Чтобы преуспеть в этом, мы должны быть способны видеть вещи по-новому для производства новых представлений о мире. Именно поэтому, подчеркивает Макинтайр, поиск не является поиском чего-то ‘уже в достаточной степени охарактеризованного’. Поэтому для того, чтобы получить из наших текущих ограниченных понятий более глубокое понимание, нам требуется освобождение творческой мысли. Мир не выжимает из нас это более глубокое понимание: это то, чего мы должны достичь. Но творческая мысль не избавляет от подчинения нормам. Наоборот. она требует соответствия нормам языка, логики и исследования, например [35]. И ее целью является соответствие мысли истине.

Как утверждает Макинтайр, поиск не является просто просвещением 'в отношении того, что является характером искомого'. Он является также просвещением 'в самопознании' (1981. С. 219). Поиск стремится к пониманию того, каким видом существ мы являемся и как нам надлежит жить. Эта позиция предполагает, что мы способны к самостоятельности. И это означает, в противоположность Оуэнсу, что добродетели должны пониматься как качества характера, которые мы можем контролировать, по крайней мере, в некоторой степени. Мы не можем создавать или модифицировать их в себе актами воли или рефлексии, но мы можем стремиться отточить и культивировать их. Важно, что это не следует понимать как проект принципиально для отдельного человека; это коллективный вопрос, также как и процесс рефлексии. Это выявляет, кроме того, важность *Bildung* или приобщения к культуре. *Bildung* есть процесс самосозидания (self-making). И он включает воспитание у ребенка не только понятий и пропозиционального знания, но и добродетелей, моральных и эпистемологических. Одно из предписаний добродетели состоит в том, что необходимо развивать добродетель в собственных делах; более того, что надо стремиться культивировать в них подлинные качества характера, которые, возможно, не удалось воспитать в себе. Конечно, успех в таком проекте ограничен всевозможными факторами, которые невозможно контролировать. Но хотя это говорит, что проект будет идеалом, он не становится от этого менее важным. Кроме того, идеал не имеет смысла, если мы не видим зависимых других, которых мы воспитываем, как способных со временем взять под контроль свою жизнь и продолжить поиск знания, и это укрепляет идею, что интеллектуальная свобода является именно тем, что должен стремиться воспитывать *Bildung*.

Позиция, к которой мы пришли, делает свободу законным воспитательным идеалом. Как я отметил в начале этой главы, имеются почтенные традиции в педагогическом мышлении, которые превозносят независимость и самостоятельность как конечные цели образования. В некоторых отношениях позиция, которую я здесь представил, является менее амбициозной, чем современная либеральная философия образования, так как моя точка зрения дает свободе широкое употребление: она проявляется в любой рациональной человеческой мысли и действии. Отсюда следует, что в той степени, насколько образование стремится к приобретению и реализации способностей, которые обеспечивают сознательное реагирование на подлинные основания, образование делает свободу своей конечной целью. Однако в других отношениях моя точка зрения более амбициозна, чем либеральная, именно потому что она рассматривает вопросы самоопределения как всеохватывающие: каждый акт размышления требует, чтобы мы принимали решение, чтобы мы делали наши решения своими собственными, чтобы мы принимали на себя ответственность. Это говорит о том, что педагоги обязаны научить детей думать самостоятельно, и это является обязанностью, которую нелегко выполнить. Способность думать самостоятельно не является позицией по умолчанию, она сохраняется только до тех пор, пока человек не подвергается деспотическим, разрушительным или некультурным влияниям. Это достижение, которое требует помощи для приобретения и поддержания. По общему признанию, отсутствие или потеря этой способности не позволит нам оставаться рациональными агентами, но мы можем владеть ей и использовать ее недостаточно, и в таких случаях мы ставим под угрозу свою свободу.

Мы вернемся к этим вопросам в главах 6 и 7. Пока давайте рассмотрим подробнее понятие, занимающее видное

место в размышлениях Макдауэлла и которое уже встречалось в этой и предыдущей главах, – «пространство смыслов».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Это понятие свободы, которое поддерживали эмпирики Локк и Юм (см., например: Locke, 1689/1985, 11.21.15; Hume, 1748/1975, § VIII, Part I. С. 95).

2. Такая точка зрения иногда изображается как часть наследия Лондонской школы (London School, например: Dearden, 1972; см. также: White, 1982).

Так как сторонники рациональной автономии обычно считают, что агенты должны подчинять суждение и выбор нормам, признанным рационально убедительными, их представления иногда противоречат позициям, которые утверждают ценность аутентичности и самосозидания (см.: Bonnett and Cuypers, 2003). Однако если аргументы в этой главе правильны, будет ошибкой предполагать, что идеалы независимости и аутентичности обязательно конфликтуют.

3. Такое существо может, конечно, быть несвободно в другом совершенно обычном смысле, например, будучи в заключении или ограниченным физически.

4. Классическая статья о 'решении верить' принадлежит Вильямсу (Williams, 1970b/1973). Некоторое утверждают, что так как свобода по существу включает выбор, то нет никакой надежды на понятие интеллектуальной свободы. Гаскин (Gaskin), например, спорит с Макдауэллом, что так как свобода 'включает то, что субъект имеет реальный выбор между альтернативами', свобода должна быть расположена 'между формированием суждения и действия', а не в формировании самого суждения (см.: Gaskin, 2006. с. 72–75). Гаскин одобрил бы большую часть критики Оуэнса, рассмотренной в следующем разделе.

5. Как мы видели, Макдауэлл утверждает, что наша интеллектуальная свобода по-прежнему действует даже там, где

убеждения приобретаются пассивно, потому что: (i) убеждения актуализируют понятийные способности, которые присутствуют в активном мышлении, и (ii) носители убеждений, включая пассивно приобретенные, обязаны постоянно подвергать их критическому анализу. Макдауэлл обсуждает чувственное восприятие, но чувственное восприятие является только одним случаем, в котором мы приходим к убеждениям пассивно. Во многих образовательных контекстах, например, убеждения не являются результатом решения о том, что думать, но просто 'приняты' или абсорбированы своего рода осмосом (см.: Claxton, 1997. гл. 2). Доказательство Макдауэлла переносится на такие случаи (хотя там, где пассивно приобретенные убеждения сформулированы бессознательно, мы не можем сказать, что их приобретение 'актуализирует' концептуальные способности, только то, что убеждения являются состояниями некоторого вида, которые приводят в действие способности некоторого вида, которые присутствуют в активном мышлении). Однако менее очевидно, как анализ Макдауэлла должен применяться к убеждениям, приобретенным в ходе приобщения к культуре в традиции мысли. Если *Bildung* включает приобретение мировоззрения, то многие составляющие его убеждения приобретаются не в актах суждения. Как пишет Витгенштейн в работе «О достоверности»: 'Но я обрел свою картину мира не путем подтверждений ее правильности и придерживаюсь этой картины я тоже не потому, что убедился в ее правильности. Вовсе нет: это унаследованный опыт, отталкиваясь от которого я различаю истинное и ложное' (1969. § 94). Важная часть точки зрения Витгенштейна – это то, что убеждения, фундаментальные для нашего мировоззрения, не открыты для критической оценки в том смысле, как открыты обычные эмпирические убеждения. Можно сказать, что принятие таких фундаментальных убеждений является предусловием возможности критической рефлексии. Именно поэтому общие скептические тревоги об обоснованности таких убеждений являются неуместными. Должны ли мы признать тогда, что тот факт, что мы должны просто принять такие фундаментальные 'фоновые' убеждения, представляет собой ограничение на нашу интеллектуальную свободу? Мы можем признать это, если

только мы также признаем смысл, в котором этот фон делает также возможной интеллектуальную свободу: что-то должно быть принято само собой разумеющимся, если активное мышление должно оторваться от земли. Более того, было бы ошибочно думать, что фоновые убеждения просто освобождают от критической оценки, так как любая часть фона может быть подвергнута внимательному изучению, если обстоятельства поставят ее под сомнение. Конечно, критическая оценка подходит только в свете сомнений, мотивированных подлинными причинами (а не измышлениями философского скептицизма). Поэтому будет иметь смысл подвергать сомнению фоновые убеждения только в очень специальных обстоятельствах, но никакое убеждение по своей природе не является защищенным от критической рефлексии.

6. Оуэнс считает, что его позиция помогает объяснить скептицизм, вместо того, чтобы оправдать его (Owens, 2000. с 54). Поиск определенности, предполагает он, вытекает именно из настойчивого требования, что эпистемическая ответственность возможна, только если убеждения находятся под контролем рефлексии. Чтобы последнее было справедливым, мы должны исключить все прагматические влияния на формирование убеждений. Это возможно, однако, только если не возникает вопрос, какое доказательство будет достаточным, и мы сможем исключить этот вопрос, только требуя определенности. Но если мы отвергнем требование контроля рефлексии, проект скептика теряет свою кажущуюся неизбежность.

7. Например, Оуэнс считает, что идея эпистемической самостоятельности делает невозможным понимание эпистемологии свидетельства, так как убеждения, которые мы приобретаем из свидетельства, не являются сами частями очевидности, и они не приносят с собой очевидности, которые их поддерживают. Если я поверил, что в Рединге идет дождь, потому что Джон сказал мне об этом по телефону, то очевидностью, которая оправдывает мое убеждение, является не то, что Джон говорит мне, а та очевидность, которую имел сам Джон, когда сформировал убеждение, что там идет дождь, но эту очевидность не нужно передавать мне, чтобы оправдать

мое убеждение. Когда я приобретаю убеждение через свидетельство, сила оснований, которые поддерживают его, как-то сохраняется в ходе этой транзакции, даже хотя сами основания не сохраняются, и чтобы мое убеждение было оправдано, я должен только знать, что существуют основания, которые его поддерживают; мне не требуется явное восприятие того, что это за основания. Оуэнс использует аналогичное доказательство для памяти. Он утверждает, что его позиция является психологически реалистичной, но с её правдоподобием невозможно согласиться до тех пор, пока мы считаем, что эпистемическая ответственность требует, чтобы мы полностью контролировали наши убеждения.

Удивительно, что педагогическая теория не уделяет большего внимания эпистемологии свидетельства (имеется краткое обсуждение соответствующих вопросов в: Davis, 1999 с. 38–41).

8. Здесь речь идет об эпистемологическом экстернализме: а именно о представлении, что факторы, имеющие отношение к обоснованию убеждения, могут включать обстоятельства, познавательный доступ к которым может отсутствовать (например, каузальная история рассматриваемого убеждения). Такая точка зрения отличается от экстернализма в отношении значения психического содержания, который более привлекателен для Макдауэлла.

9. Предположим, что, под воздействием очевидности e , я формирую убеждение, что p . В таком случае при рефлексии могут возникать различные вопросы. Является ли e действительно хорошим основанием верить, что p ? Есть ли дополнительная очевидность, которую можно принять в расчет? Будут ли соображения, которые ссылаются на e , соответствовать тому, что должно оправдать убеждение, что p ? Всегда ли соображения такого вида соответствуют тому, что должно оправдать убеждение, что p ? Правы ли мы, думая, что вообще существуют соображения того вида, которые мы получаем здесь, чтобы оправдать убеждение, что p ? Некоторые из этих вопросов имеют 'более высокий порядок', чем другие, но ничего существенного от этого не зависит. Нельзя сказать, что некоторые суждения более высокого порядка имеют специ-

альную роль в обеспечении обоснования убеждений первого порядка.

10. Научная аргументация предоставляет много примеров роли рефлексии в решении вопросов о методе, об экспериментальной установке, о сборе и интерпретации данных, и т.д.

11. Оуэнс считает, что когда я утверждаю, что имею рациональное убеждение, что p , не утверждая, что знаю, что p , то фактически имеется утверждение о некотором относящемся к этой ситуации знании. На самом деле в рассматриваемом случае я могу утверждать, что имею убедительные основания верить, что мой знакомый, *вероятно*, заслуживает доверия. Но имеется различие между утверждением о знании о вероятности p и утверждением о вере в то, что p , но не знании, что p .

12. Имеется прекрасное обсуждение этой темы в: Moran, 2001. Гл. 4.

13. Некоторые мыслители различают взросление, понимаемое как чисто биологический процесс, и приобщение к культуре и обучение (например: Hamlyn, 1978. С. 26). Макдауэлл, однако, считает посвящение в культуру частью нормального человеческого взросления.

14. Наше право считать вторую природу естественной обсуждалось в заключении главы 3. К этому можно добавить следующее. В соответствии с представлением о понятийном развитии, очерченном в главе 1, мы не должны считать переход ребенка к свободе внезапной, неожиданной трансформацией. Мы должны следовать Гегелю, когда он пишет о детях, что 'дети суть в себе свободные, и жизнь есть непосредственное наличное бытие только этой свободы', и описывает их как обладающих 'еще плененной природой свободой' (Гегель, 1821/1990. § 174–175; см.: Schacht, 1972. С. 311). Их потенциал актуализируется в той степени, в какой они становятся способны к самосознанию, рациональному самоопределению, но использование этого потенциала может быть частичным и ограниченным, все еще 'плененным природой'. И даже полностью актуализированная наша свобода существует по-прежнему полностью в природе, просто не подчиненная ее сетям. Важно также не преувеличивать различие между человеком и другими животными. Макдауэлла критиковали Макин-

тайр (MacIntyre, 1999. С. 60–1) и вслед за ним Ловибонд (Lovibond, 2006) за высказывания о 'животных началах' и 'просто животных', как если бы обычные животные были единообразной группой. Макинтайр и Ловибонд справедливо доказывают, что мы должны воздать должное преемственности между человеческими существами и обычными животными, а также различию между ними, если мы должны всерьез принять точку зрения, что человеческие существа являются рациональными животными и продуктом эволюции, и это требует от нас понимания значения характерного образа жизни вышших животных. Позиция четко обозначена, но я сомневаюсь, что Макдауэлл будет отрицать это. в его разговоре о 'животных началах' и т.д. присутствует намек на иронию (см., например: McDowell, 2002a/2009b. С. 286–287; 2006/2009a. С. 132–134; см. выше, глава 3, примечание 24).

15. Этот тезис требует осторожного обращения, чтобы быть согласованным с утверждением, сделанным в главе 1, что имеются случаи реагирования на основания, когда агенты не могут выразить на словах основания своих действий или суждений. Джазовый музыкант может быть не в состоянии сформулировать основания, почему фраза должна играть именно так, в форме аргумента (как аргумент обычно понимается), но он может быть в состоянии продемонстрировать, какие преимущества имеет такой способ игры над альтернативными вариантами. Нам требуется подходящее гибкое понятие рефлексивного подтверждения, которое не рассматривает каждый случай как вопрос одобрения заключения, выведенного из сформулированных посылок.

16. Я говорю 'нерациональные каузальные процессы', чтобы оставить открытой возможность того, что рациональное определение само может рассматриваться как вид причинности. Макдауэлл и другие его единомышленники, такие как Себастьян Рёдл, в равной степени не хотят отдавать понятие причинности научным натуралистам, как и понятие природы. Отметим также, что сказать, что человеческое существо выходит за пределы номологического порядка естествознания, не означает сказать, что наши жизни находятся так или иначе вне природы, а только то, что наша рациональность не может быть схвачена научными методами объяснения.

17. См.: Schacht, 1972 (особенно § I–IV), о понятии свободы у Спинозы, Канта и Гегеля.

18. Но не является ли интерпретационный контекст вопросом *выбора*? Я не думаю, что понятие выбора имеет здесь какое-либо дополнительное преимущество, чем в эпизодах в рамках самого исполнения. Конечно, не существует единственного правильного способа играть сонату Бетховена: возможности интерпретации многочисленны. Моя позиция состоит просто в том, что исполнитель проявляет свою свободу не меньше, когда он реагирует на то, что он воспринимает как эстетическую необходимость, чем когда он сознательно делает интерпретирующий «выбор». Критическим является то, что исполнение должно быть выражением его решения о том, как произведение может или должно исполняться, даже если это решение диктуется основаниями.

19. Дэвид Уиггинс использовал идею наличия «невозможности думать иначе» (см., например: Wiggins, 1991. С. 348; 1996. С. 272–274; Moore, 1996).

20. Должны ли мы говорить о единственном пространстве смыслов или о каком-то пространстве смыслов, признавая возможность множества таких пространств? Идея противопоставления пространств смыслов благодатна, если это просто идея о том, что различные традиции мысли могут воплощать глубоко различные понятия о мире и различные стили рассуждения. Однако Макдауэлл, опираясь на Дэвидсона (Davidson, 1974/1984), противится более сильному релятивистскому прочтению множественности, которое сделало бы идею мира связанной с понятийной системой, так что обитатели различных пространств смыслов жили бы в различных мирах. Какие бы различные понятийные системы не могли быть, все они связаны с одним и только одним имеющимся миром. Таким образом, если мы можем опознать кого-то как мыслящего субъекта, то его мировоззрение, каким бы далеким от нашего собственного оно ни могло показаться, будет понятно как представление о мире, который мы тоже имеем в виду. Поэтому не существует в принципе преграды для взаимного понимания – того, что Гадамер называл слиянием горизонтов. В этом смысле все мировоззрения являются, в принципе, открытыми друг другу и идея множества пространств смыслов не является уступкой

релятивизму (см.: McDowell, 2002b/2009b. С. 140–141). Другой смысл, в котором мы можем говорить о множественности пространств смыслов, касается отношений между различными областями исследования в рамках мировоззрения. Существует много различных видов обоснования – эпистемологическое, моральное, практическое, эстетическое, и т.д., – которые требуют различных видов чувствительности чтобы быть обнаруженными, и это предъявляет агентам дополнительные требования, которые может быть трудно примирить друг с другом,

и существуют различные виды понимания – рациональный, с одной стороны, естественно-научный с другой. Признание этого может заставить нас говорить о различных пространствах смыслов (например, пространство моральных смыслов...) или, по крайней мере, о различных 'участках' или областях в пространстве смыслов. Главное не отвлекаться на метафору, которую мы исследуем подробнее в двух следующих главах.

21. Смотрите прекрасную дискуссию в: Neuhouser, 2000, особенно гл. 1.

22. Статьи Макдауэлла о Гегеле собраны в: McDowell, 2009a.

23. Важно, что Макдауэлл описывает свою позицию как *натурализованный платонизм*, чтобы отличить ее от традиционных сверхъестественных разновидностей платонизма, которые понимали 'пространство смыслов как своеобразный участок реальности, сформированный независимо от чего-либо человеческого, и куда мы способны заглянуть посредством более или менее загадочной способности, которой естественно, или, возможно, сверхъестественно обладаем' (McDowell, 2008/2009a. С. 170). Когда Макдауэлл говорит, что пространство смыслов не 'конституировано независимо от чего-либо человеческого', он имеет в виду, что оно не может быть представлено независимо от того образа жизни, который ведет человек, и оно вместе с тем не является конструкцией, продуктом человеческой деятельности. (Это является причиной, почему он предпочитает использовать термин 'вторая природа' для описания рациональных способностей челове-

ских агентов, но не рациональных требований, которые эти способности позволяют нам различать; см. выше: глава 3, примечание 28).

24. Корсгаард пишет: 'Я убеждена, что все ценности и основания являются человеческими созданиями и что создаются они из того же материала, что и наши желания' (2009, с. 209).

25. Могут существовать обстоятельства, в которых мое желание сделать ϕ находится среди моих оснований сделать ϕ , и тогда можно говорить о моем желании как об основании, но в таких случаях в действительности тот факт, что я желаю *сделать* ϕ , а не само желание, является основанием. На мое понимание оснований в значительной степени повлияли работы Джонатана Дэнси (Jonathan Dancy, *Moral Reasons* (1993) и *Practical Reality* (2000)), о которых будет сказано больше в следующих главах.

26. Реймонд Гесс (Geuss, 1996) обсуждает важные вопросы, касающиеся представлений Корсгаард о практической идентичности. Ответ Корсгаард является поучительным, но не может полностью обнадежить (Korsgaard, 1996. С. 238–41).

27. Макдауэлл пишет: 'Если кто-то спрашивает, как утверждения об основаниях могут быть истинными, нашей первой реакцией должен быть вопрос: а почему может казаться, что они не могут быть таковыми. Если вопрос о том, как утверждения об основаниях могут быть истинными, кажется серьезным, значит, существуют определенные трудности в отношении того, как это может быть. Если предполагаемое затруднение возникает из сциентистского понимания реальности, оно исчезает, когда мы видим, что сциентизм является суеверием, а не позицией, требуемой надлежащим уважением к достижениям естествознания' (2002. С. 295). Корсгаард, несомненно, не согласится с тем, что ее позиция мотивирована сциентизмом. Ее работа, конечно, не выглядит непочтительной по отношению к естественно научному мировоззрению – ее недавняя статья о метафизике нормативности в значительной степени вдохновлена Аристотелем. Для нее вопрос состоит в том, чтобы понять природу практического рассуждения и как его результаты могут быть 'нормативными' для нас; то есть, как они

могут иметь авторитет, который связывает нас и вынуждает наши действия. Целью является ответ моральному скептицизму, а не примирение морали с научным натурализмом. Но это в свою очередь поднимает вопрос о том, действительно ли метафизические заботы о примирении морального и природного продиктованы убеждением, что моральный скептицизм заслуживает ответа. Конечно, ничто не будет ответом моральному скептику, которому нужно понять моральные основания, как они есть, а не получить основание, чтобы быть моральным.

28. Рёдл хорошо излагает эту позицию (Rödl, 2007. С. 116).

29. Здесь существует параллель с утверждением Дирдена, что личность является автономной 'до такой степени, что то, что она думает и делает, невозможно объяснить без обращения к деятельности ее собственного разума' (Dearden, 1972. С. 453).

30. Здесь существуют некоторые тонкости, и возникает ряд трудных вопросов. Например, Макдауэлл предполагает, что если 'окончательное объяснение' действия личности ссылается на такие факторы, как 'социальное подчинение или отверженность догме', то действие 'не является полным выражением Я субъекта' (с. 170). Однако хотя мы можем захотеть сказать это о личности во власти культа, это не будет звучать правдоподобным, скажем, в случае кого-то, кто усвоил глубоко расистские представления общества, в котором вырос. В этом случае мы, возможно, захотим сказать, что его предубеждения в полной мере выражают ту личность, которой он является. Мы должны быть осторожны, чтобы не работать с идеалом «истинного Я», чьи мысли и действия являются свободными, поскольку они совершенно не обременены ничем, кроме рациональной решительности. Различие между рациональными и нерациональными влияниями на мысль и действие требует тщательной трактовки. Нерациональные влияния не всегда искажают наше восприятие того, что является основанием наших мыслей или действий; наоборот они могут иногда помочь вывести основания в поле зрения. Мы рассмотрим такие ситуации в дальнейшем в главе 6. Более того, в случае расиста, даже если мы соглашаемся, что его

свобода поставлена под угрозу в той степени, в которой его понятие того, что является основанием его мыслей и действий, ошибочно, из этого не следует, что мы должны освободить его от ответственности за его нездоровые взгляды. Пока мы воспринимаем его как рациональное существо (или достаточно рациональное), мы наделяем его ответственностью, чтобы гарантировать, что его мысли и поступки направляются вескими основаниями. Только когда агент серьезно поврежден воспитанием или обстоятельствами, мы освобождаем его от этой ответственности.

31. Для простоты здесь я следую Рёдлу, который следует Канту и говорит о рациональной необходимости в терминах соответствия закону. Однако основной вопрос в том, будут ли пониматься, в конечном счете, все рациональные или нормативные требования в терминах законов, правил или принципов. В своих известных работах по моральной философии Макдауэлл утверждает, что способности, которые позволяют нам отвечать на моральные требования, часто оказываются некодифицируемыми по своему виду, и, следовательно, способность обитать в этой области пространства смыслов невозможно понять в терминах понимания правил (McDowell, 1979/1998a). Эта позиция вдохновила Джонатана Дэнси (Dancy, 2004) на развитие партикуляристского представления о моральных основаниях, подход, который я защищал в ряде статей (см., например: Bakhurst, 2000, 2005d) и к которому я ненадолго вернусь в главе 7.

32. Интересно то, что Оуэнс, кажется, привержен такому взгляду, так как он полагает, что когда кого-то хвалят или обвиняют за эпистемические добродетели и пороки, то в таком случае объектом оценки являются его личностные качества.

33. Считать, что Рёдл приводит к вопросу о том, что от нас требуется, если мы хотим преуспеть как человеческие существа – существа того вида, которые определяют себя через сознательное размышление, что думать и делать, – означает сближать его с Корсгаард, философия которой также подходит к этому вопросу (см., например: Korsgaard, 2009, особенно гл. 10), хотя подходы к нему и методы, используемые для ответа

на него, остаются у этих двух авторов существенно отличными.

34. Мои аспиранты жалуются, что понятие поиска (quest) неотвратимо скомпрометировано фильмом «Монти Пайтон и Священный Грааль»¹. Они правы, конечно, что разговор о 'поисках' является немного напыщенным. Но подходящую альтернативу найти трудно: 'путешествие' звучит здесь слишком надумано, 'стремление' или 'предприятие' слишком корпоративно.

35. Конечно, творческое понимание может требовать трансформации наших норм, но это не означает бегства от требований оснований, а просто пересмотр того, что эти требования из себя представляют.

¹ Monty Python and the Holy Grail – известная британская комедия 1975 г., центральным сюжетом которой является поиск (quest) Священного Грааля легендарным королем Артуром и рыцарями круглого стола. В комедии классический сюжет поисков Грааля доводится до абсурда. – *Прим. переводчика.*

5

Исследование пространства смыслов

Мы разработали социально-историческое описание разума, согласно которому способность реагировать на основания, основная для наших человеческих психических способностей, возникает в результате нашего включения в традиции мышления. Я следовал Джону Макдауэлла при описании этого процесса формирования, или *Bildung*, как 'приобщения к пространству смыслов' (McDowell, 1994. С. 125). Теперь подошло время внимательно посмотреть на саму идею 'пространства смыслов'. Это понятие является привлекательным, но ускользающим. Должны ли мы относиться к нему просто как к полезному образу? Или нужно ожидать, что это понятие получит реальное объяснение при истолковании природы рациональности и ее социально-культурных предпосылок?

В дальнейшем я рассматриваю три различных описания пространства смыслов: описания Макдауэлла, Роберта Брэндома и описание, извлеченное из работ русского философа Эвальда Ильенкова. Обсуждение может показаться более абстрактным, чем предыдущие главы, но, имея четкое понимание, что означает быть обитателем пространства смыслов, мы получим хорошую возможность спросить, как эта идея может развить наше размышление об образовании.

Макдауэлл о пространстве смыслов

Хотя идея пространства смыслов недавно стала популярной благодаря работам Макдауэлла и его Питтсбургского коллеги Роберта Брэндома, оно было впервые использовано Уилфридом Селларсом в его важной статье «Эмпиризм и философия разума». Селларс пишет:

«Характеризуя эпизод или состояние как относящиеся к познанию, мы не даем эмпирического описания этого эпизода или состояния; мы помещаем его в логическое пространство смыслов, объясняя и имея возможность объяснить, о чем говорится» (Sellars, 1956/1963, § 36).

Селларс стремится определить границы определенного стиля объяснения или, в терминологии Макдауэлла, 'режима понимания'. Если я говорю о Саре, что она знает, что *p*, то я могу обосновать это утверждение, только показывая, что она верит, что *p*, и что, учитывая ее положение, ей дано право верить, что *p*, и наконец, что *p* фактически является данным случаем. Говоря по-другому, я должен показать, что она имеет познавательное приобретение правильного вида в факте, что *p*. Объяснение такого сорта по существу обращается к нормативным понятиям: я намерен показать, как ее убеждение является таким, какое она имеет право иметь в силу своего доступа к правильному виду оснований для убеждения. Приписать кому-то знание означает согласовать его с определенным 'нормативным положением'.

Позиция Селларса не ограничена знанием, но переносится на все включающие содержание состояния. При приписывании (простого) убеждения, например, приписывающий должен рассмотреть, что для субъекта будет разумно думать в свете его ситуации, его других убеждений, и т.д. И когда мы описываем субъекта как желающего то или другое или намеревающегося сделать так-то и так-то, мы

представляем эти состояния доступными для понимания, интегрируя их в нормативные структуры суждения, теоретического и практического. Одним из естественных способов обобщения позиции Селларса является обращение к представлению Дэвидсона об интерпретации, в котором приписывание психических состояний личности осуществляется холистически как часть объяснения поведения личности [1]. Такая интерпретация, управляемая тем, что Дэвидсон называет 'определяющим идеалом рациональности', стремится осуществить наилучшее понимание личностей, обращаясь к основаниям их убеждения и действия, при предположении, что они являются рациональными (Davidson, 1970/1980. С. 223).

Селларс противопоставляет помещение эпизода или состояния в пространстве смыслов эмпирическому описанию. Предположим, что Джеймс разбивает вазу, взяв ее и бросив на пол. Можно вообразить эмпирическое описание этого события, представляя, возможно, его в исчерпывающих физических и физиологических подробностях (перцептивные стимулы, события в мозге, мускульные движения, траектория полета вазы, ее столкновение с полом и т.д.) как часть причинно-научного объяснения того, что произошло. Но когда мы приписываем психологические состояния Джеймсу или объясняем его действие по разбиванию вазы, мы стремимся к другому виду понимания – представленного в терминах оснований. В убеждении, что ваза была любимым объектом его покойной тети, и в свете того, что он узнал о сочувствии тети нацистам. Джеймс разбил ее как выражение его оскорбления ее памяти. Последнее объяснение представляет действия Джеймса понятными – оно 'рационализирует' их, как сказал бы Дэвидсон, – показывая их в выгодном свете, в котором их увидел Джеймс, демонстрируя тем самым основания, согласно которым он действовал.

Я сосредоточился на контекстах психологического приписывания и объяснения действий третьего лица. С пози-

ции первого лица мы можем сказать, что, когда я утверждаю, что знаю, что p , я подтверждаю истинность p и тем самым беру на себя обязательство обосновать свое утверждение. Аналогично, когда кто-то описывает себя как верящего, что p , нуждающегося в A , намеревающегося ϕ , или надеющегося, что p , он не только не описывает состояния своего ума, но и не прогнозирует причинно свое поведение. И он не пытается (обычно) представить свое поведение понятным для себя. Скорее он делает себя понятным для других, выражая или признавая состояния своего разума. Он тем самым берет на себя обязательства различных видов (например, если он говорит, что хочет пообедать в течение следующего получаса, то, при прочих равных условиях, он обязуется действовать таким образом, чтобы это событие стало возможно; если он уходит и долго моется в ванной, то либо он не хочет есть, хотя сказал, что хочет, либо его желание помыться оказалось сильнее, либо его действия свидетельствуют об отказе от рациональности). Главный момент состоит в том, что когда кто-то делает утверждение, он немедленно помещает себя, как говорит Селларс, в нормативный контекст 'оправдания и возможности оправдать сказанное'.

Макдауэлл принимает дух позиции Селларса, но не её букву. Как мы видели, Селларс противопоставляет размещение чего-то в пространстве смыслов и предоставление эмпирического описания этого чего-то. Макдауэлл, однако, отрицает, что существует напряженность между характеристиками пространства смыслов и эмпирическим описанием: Вера Джеймса в то, что его тетя симпатизировала нацистам, и знание, что он разбил ее любимую вазу как знак его оскорбления ее памяти, являются свойствами мира, которые должны быть описаны. Кроме того, Макдауэлл не проводит резкого различия между основаниями и причинами, рациональным и каузальным объяснением. Наоборот, он считает, что основания могут быть причинами [2]. Макдауэлл предпочитает провести центральное различие

как различие между пространством смыслов и ‘областью закона’, где последнее является областью номологического объяснения, характерного для естественных наук [3]. Объяснения на основе пространства смыслов не являются номологическими, но это не означает, что они не являются ни эмпирическими, ни каузальными.

Макдауэлл говорит о пространстве смыслов в связи с защитой ряда положений, которые должны быть знакомы из предыдущих глав. Прежде всего это его тезис о том, что опыт имеет рациональное, а не чисто каузальное влияние на суждение. Как мы видели, он утверждает, что содержание опыта является понятийным по своему характеру: результаты опыта не являются ‘чистыми присутствиями’ или допонятийными эпизодами. Они обладают понятийным содержанием, которое обладает рациональными отношениями с суждением. Пространство смыслов присутствует также при разработке темы, что рациональность является природным явлением, даже если она и не может быть понята в естественнонаучных терминах. Структура пространства смыслов считается уникальной (*sui generis*) в том смысле, что она не может быть редуцирована или как-то иначе интегрирована в область закона. Как мы отмечали, Макдауэлл считает, что это кажется непостижимым, только если мы находимся во власти концепции расколдованной реальности, характерной для естественных наук. Мы можем, однако, работать с более широким понятием природы, включающим рациональные способности, которые человеческие существа приобретают в процессе *Bildung* [4]. Приобретение этих способностей есть приобретение ‘второй природы’, но вторая природа является тем не менее природой.

Важно, что хотя Макдауэлл пишет, что для него ‘тема размещения вещей в пространстве смыслов имеет решающее значение’ (McDowell, 1994, С. 5, п. 4), он не вводит это понятие как объект конструктивной философской теории. Он считает, что ‘одной идеи *Bildung*’ должно хватить, что-

бы убедить нас, что больше нет никакой 'необходимости в конструктивной философии, обсуждающей саму идею норм разума, или структуры, в рамках которой значение попадает в поле зрения, с точки зрения натурализма, который угрожает расколдовать природу' (с. 95). Как мы видели при рассмотрении ответа Макдауэлла на точку зрения Корсгаард относительно источников нормативности, он считает, что если мы делаем ошибку отождествления природы с областью закона, то будет казаться, что нам требуется объяснение, как возможно пространство смыслов. Но как только мы отказываемся от этого отождествления, такая необходимость испаряется. Фактически Макдауэлл берет на себя смелость утверждать, что не существует 'настоящих вопросов о нормах, кроме тех, к которым мы обращаемся в рефлексивном мышлении о конкретных нормах в ходе деятельности, которая не является особенно философской' (там же).

Но, конечно, имеется значительное расстояние между конструктивной философией, созданной для объяснения самой возможности пространства смыслов, с одной стороны, и нормативным мышлением первого порядка, с другой. Это постоянная тема философии Макдауэлла, что наши понятийные способности невозможно понять 'со стороны', но они должны быть схвачены из позиции, в которой они осуществляются. Мы не можем, например, стремиться охарактеризовать этические размышления в терминах, которые не предполагают заранее понимание понятий, владение которыми основывает моральную точку зрения. И в философии языка, хотя Макдауэлл следует Дэвидсону, считая, что мы можем адаптировать теорию Тарского об истине, чтобы задать значение каждого предложения объектного языка, соединяя его с условиями истинности, он отвергает позицию, что такая теория является информативной в том смысле, что личность может узнать из нее значение выражений объектного языка (McDowell, 1987/1998b). Говоря проще, кто-то только в том случае поймет теорию, если

выучит объектный язык. Основная идея состоит в том, что топография пространства смыслов должна оцениваться изнутри, а не теоретически осмысливаться с некоторой философской точки зрения. Тем не менее признание всего этого не исключает постоянной спекулятивной рефлексии о наших практиках изнутри, рефлексии, направленной на углубление нашей оценки их природы. Такая рефлексия может породить множество понятий, которые позволяют нам достичь критического расстояния от нашего предмета рассмотрения, не делая предположений со стороны. Большое количество работ Макдауэлла – по этике и ценности, о Витгенштейне, о теории значения, о знании – занимают именно такое промежуточное положение. Правда, большая часть этого связана с тем, о чем *не надо* думать. Но было бы неправильно отрицать, что в этой работе не возникает позитивное видение, и если кто-то должен сказать, в чем состоит это видение, то ‘место разума в природе’, ‘природа нормативности’ или ‘характер пространства смыслов’ были бы подходящими ответами.

Поэтому, даже если мы избегаем конструктивного описания того, как возможно пространство смыслов, остается много хороших вопросов для точного прояснения того, как необходимо понимать это пространство. Один из вопросов: какого вида сущности находятся в нем? Естественно предположить, что ответом будет *смыслы*, или, возможно, лучше, состояния и эпизоды, которые присутствуют в рациональных отношениях, – те, для которых могут быть заданы смыслы или которые могут упоминаться как смыслы. При такой позиции интенциональные состояния, жизненные впечатления, действия и даже факты (в той степени, насколько они обладают рациональным влиянием на суждение) находятся или могут находиться в пространстве смыслов [5].

Интерпретированное таким образом ‘пространство смыслов’ не похоже на демаркацию однородной области. Иногда, однако, Макдауэлл поддерживает позицию, кото-

рая выглядит как более узкая. Это происходит, когда он отождествляет пространство смыслов с пространством понятий, или областью понятийного [6]. Он пишет: 'Пространство смыслов является пространством, в пределах которого движется мысль, и его топография есть топография рациональных взаимосвязей между понятийным содержанием; мы можем в равной степени говорить о пространстве понятий' (1995/1998b. С. 408). Макдауэлл затем идентифицирует понятийную область с областью мысли, и поскольку элементами мыслей являются смыслы, он утверждает, что 'понятийное' должно пониматься как 'относящееся к области смыслов *Frege*' (McDowell, 1994. С. 107). Таким образом, для Макдауэлла, точнее будет сказать, что именно 'мыслимое содержание' заполняет пространство смыслов, или психические состояния или высказывания, которые несут такое содержание. Поэтому когда я говорю, что моим основанием для открытия двери был чей-то стук, соответствующие рациональные отношения существуют между несущими содержание состояниями, такими как мои определенные психические состояния (убеждения, желания) и моими движениями, понимаемыми определенным образом (или 'согласно описанию'), или между тем фактом, что кто-то постучал, и моим восприятием этого как основания для открытия двери, и самом открытии ее в свете этого основания.

Может показаться, что существует некоторое напряжение между идеей, что пространство смыслов выделяет специфический способ понимания, и идеей пространства смыслов как области понятийного. На первый взгляд, поместить что-то в пространство смыслов означает объяснить или обосновать это определенным образом. Но на второй может показаться естественным предположить, что для помещения чего-то в пространство смыслов надо просто подумать об этом. Тем не менее, думать о чем-то не обязательно означает подчинять это какому-либо конкретному способу понимания, так как область понятийного является

носителем всех видов понимания [7]. Предпочтительнее поэтому при втором взгляде сказать, что в пространство смыслов могут помещаться несущие содержание состояния или эпизоды – такие сущности, которые являются тем, чем они являются в силу своих рациональных отношений с другими такими состояниями и эпизодами и которые могут объясняться только специальным способом понимания, который Макдауэлл называет ‘пониманием пространства смыслов’.

Можно решить, что, отождествляя пространство смыслов с областью понятий, Макдауэлл имеет в виду, чтобы мы представляли его ‘топографию’ как чрезвычайно *общую* по своему характеру. Чувствовать себя свободно в пространстве смыслов означает владеть общим знанием понятий и их отношений, правилами умозаключения, эпистемическими нормами и т.д., так что для размещения чего-то в пространстве смыслов необходимо использовать это общее знание применительно к конкретному случаю. При таком взгляде топография пространства смыслов будет включать отношение между понятием собаки и понятием животного, но не конкретные основания, как, например, основание полагать, которое кто-то может сейчас иметь, что в его дворе находится собака. Но позиция Макдауэлла другая. В работе «Знание и внутренний мир» он пишет:

«Если мы избавим идею пространства смыслов от искажений фантазии, то можно сказать, что конкретные факты, которые мир любезно нам предоставляет в различных подходящих способах познания, формируют фактически пространство смыслов как мы его находим» (McDowell, 1995/1998b. P. 406).

Идея ‘пространства смыслов как мы его находим’ предполагает, что навигация в пространстве смыслов является вопросом восприимчивости к определенным основаниям здесь и сейчас. Он продолжает: ‘Результатом является некоторый вид соединения между идеей пространства смыс-

лов, как мы находим его, и идеей мира, как мы встречаем его' (с. 407). Так что с этой точки зрения поиск пути в пространстве смыслов является поиском пути в мире.

Этот разговор о 'некотором виде соединения' между пространством смыслов и миром может навести на мысль, что Макдауэлл связывает себя с идеализмом. Однако он непреклонен в своем неприятии любой формы идеализма, которая пренебрегает независимостью реальности, изображая мир как отражение, конструкцию или как проекцию 'самоданной субъективности'. Согласно представлению Макдауэлла мир является 'всем, что может быть правильно обдумано или высказано' ('все то, что имеет место', как превосходно написал Витгенштейн в «Трактате»), а существо с подходящими понятийными способностями может думать о том, что действительно имеет место (McDowell, 2006/2009a. С. 143; 1994. С. 27). Мы можем считать, что кошка находится на коврике, и это может быть тот случай, когда кошка действительно находится на коврике. Что является случаем, не зависит от конкретных актов мышления (за исключением специальных случаев, таких как определенные мысли о содержании нашего собственного ума), но то, что мы делаем в понятийной области, позволяет нам сформулировать мысли о том, что является случаем, и когда мы делаем это успешно, наш разум открыт реальности [9]. Конечно, Макдауэлл говорит об опыте, позволяющем 'характеристикам самой реальности оказывать рациональное влияние на то, о чем думает субъект' (McDowell, 1994, с. 26). Он пишет об идентичности между формой мысли и формой мира (см. McDowell, 2006/2009a. С. 142–144). Таким образом, он считает, что мир является 'понятийно структурированным' (с. 144, п. 18). И со временем, по мере того как уважение Макдауэлла к Гегелю выросло, он все в большей степени готов признавать, что его позиция может называться формой идеализма, хотя при этом он утверждает, что это такой идеализм, который настаивает на том, что бытие вещей независимо от того,

как какой-то акт мышления представляет их. Если это идеализм, то это такая его форма, которая совпадает с реализмом здравого смысла [9].

Макдауэлл говорит также о *личностях* как 'обитателях' пространства смыслов. Личности в конце концов имеют несущие содержание состояния, и личности сами являются субъектами нормативной оценки в свете их бытия в этих состояниях. Нас можно хвалить за тонкость суждения или критиковать за необоснованные убеждения или необдуманные желания. Как мы видели в предыдущей главе, Макдауэлл связывает наши состояния как рациональных агентов с нашей постоянной обязанностью критически рефлексировать об основательности наших убеждений, желаний, намерений и т.д. Не только эпизоды и состояния имеют положение в пространстве смыслов; личности также имеют его. Поэтому Макдауэлл говорит о нашем 'приобщении к пространству смыслов', о 'свободном владении пространством смыслов', и т.д. (1994. С. 125).

Чтобы унифицировать различные способы использования этого понятия Макдауэллом, можно сказать следующее. Способность человеческих существ реагировать на основания состоит в их владении понятийными способностями, которые позволяют им испытывать и предполагать, в чем состоит тот или иной случай, и действовать в свете того, как они воспринимают бытие этого случая. Применение этих понятийных способностей порождает несущие содержание состояния, которые находятся в рациональных отношениях друг с другом и как таковые требуют особого способа понимания. Человеческие существа 'свободно владеют пространством смыслов', понимая под этим, что они реагируют на основания, когда они обладают такими состояниями и когда они могут понять себя и других как обладающих ими. В равной степени можно сказать, что люди свободно владеют пространством смыслов, когда они способны перемещаться в области понятийного. Эта способность позволяет сделать мир представимым [10]. Таким

образом, все идеи (а) понимания пространства смыслов, (b) совпадения пространства смыслов и пространства понятий, (с) соединения пространства смыслов и мира, как мы его находим, и (d) людей, как обитателей пространства смыслов, объединяются как аспекты одной и той же картины [11].

Инференциализм Брэндома

Брэндом соглашается с Макдауэллом, что в отношении человеческих существа важно то, что они реагируют на основания, и он обращается к пространству смыслов, чтобы сформировать свою позицию. 'Мы являемся единственными существами', пишет он, 'кто живет, движется и существует в пространстве смыслов' (Brandom, 1994. С. 5). Брэндом упрекает, однако, Макдауэлла за неспособность оценить социальный характер пространства смыслов. Для Макдауэлла пространство смыслов является пространством, в котором движется мысль, и он рассматривает мышление как деятельность индивидуальных разумов. Конечно, Макдауэлл утверждает, что мы не должны 'интериоризировать' пространство смыслов, что понимается как изъятие его из внешнего мира (McDowell, 1995/1998b. С. 395). Он хочет сказать, что содержание определенных мыслей 'вовлекает мир': содержание отдельных мыслей зависит от реального существования их объектов. И, как мы видели в предыдущей главе, он считает также, что положение человека в пространстве смыслов может быть чем-то, чего он не может добиться своими собственными ресурсами без посторонней помощи, без подходящего сотрудничества с миром (McDowell, 1993/1998b; 1995/1998b). Но в этом нет ничего определенно социального. Макдауэлл, конечно, считает, что приобщение к пространству смыслов имеет социальную размерность. И он полагает, что понятия, даже те, которые используются для описания

субъективных состояний, являются публичными по своему характеру. Но чего он не может понять, согласно Брэндому, так это того, что пространство смыслов имеет 'по существу социальную артикуляцию' (см.: Brandom, 1995a. С. 895; 1995b. С. 256, 258).

Брэндом дополняет идею пространства смыслов с помощью известной метафоры Витгенштейна: *языковая игра*. Вместо пространства, в котором движутся мысли, пространство смыслов представляется как арена, на которой происходит 'игра в вопросы и ответы по поводу оснований'. В этой игре нормы определяют, какие можно делать ходы. Заманчиво представить нормы правилами, но Брэндом обращается к аргументам Витгенштейна, почему они не могут быть правилами 'до самого конца'. В основании игры должны лежать нормы, которые просто подразумеваются в наших практиках. Таким образом, основной проект Брэндома состоит в том, чтобы сделать 'явной неявную структурную характеристику дискурсивной практики как таковой' (Brandom, 1994. С. 649) [12].

Брэндом утверждает, что фундаментальным шагом в игре смыслов является *утверждение* (assertion) [13]. Тот, кто утверждает, что *p*, берет на себя определенные дискурсивные обязательства. Он обязуется доказать свое право на утверждение, если его попросят это сделать. И так как одно утверждение санкционирует другие в силу своих логически выводимых следствий, он также обязуется делать это для всего, что вытекает из его утверждения. Поэтому игроки в игру смыслов должны отслеживать обязательства друг друга и их право на это. Брэндом называет эту деятельность 'деонтическим ведением счета'. Он утверждает, что игра смыслов является 'по своему существу перспективной'; то есть положение человека в пространстве смыслов может быть объяснено только обращением к более чем одной позиции. Поэтому, чтобы я считался знающим, что *p*, недостаточно добровольно заявить, что *p*, и взять на себя возникающие обязательства. Другие должны быть готовы

приписать мне убеждение, что *p*, подтвердить мое право на это и сами взять на себя обязательство *p*. Именно это Брэндом понимает под существенно социальной формулировкой пространства смыслов. Структурой является 'Я–Ты', а не 'Я–Мы'; то есть самыми важными являются дискурсивные взаимодействия между принятыми на себя обязательствами говорящего и аудиторий индивидов, которые приписывают говорящему эти обязательства, а не отношение отдельного индивида к сверхиндивидуальному сообществу (Brandom, 1994. С. 508).

Кроме того, Брэндом имеет в виду, что социальная практика является источником норм: нормативные статусы устанавливаются нашими практическими действиями и отношениями [14]. Брэндом развивает то, что он называет 'феноменалистским' описанием норм, согласно которому он сначала предлагает 'описание практической позиции принятия чего-то как правильного-согласно-практике', а затем объясняет 'статус быть правильным-согласно-практике, обращением к этим позициям' (1994. С. 25) [15]. В свою очередь значение или содержание представлено как 'присвоенное' состояниям, позициям и исполнениям способом, в котором они 'вовлекаются в игру в вопросы и ответы по поводу оснований' (с. 117). Брэндом утверждает, что лингвистические выражения и интенциональные состояния имеют содержание, которое получают в силу своего положения в сети действий, возможных и фактических, и он отождествляет их содержание с теми логическими выводами, которые можно из него сделать: 'Высказывания и состояния являются пропозиционально содержательными лишь постольку, поскольку они находятся в логически выведенных отношениях друг с другом: постольку, поскольку они могут одновременно служить в качестве оснований и действовать при необходимости в качестве оснований' (2002. С. 6). Это представление о содержании используется затем в описании интенциональных состояний. Таким образом, хотя описание нормативности у Брэндома является

неупрощенным, он не считает, что нормативность можно объяснить в натуралистических терминах без ссылки на нормативные понятия, – он переходит от описания происхождения норм в практике, через теорию содержания, к содержательному исследованию интенциональности. Его представление о социальной формулировке пространства смыслов завершается, таким образом, строго социальной теорией разума.

Философия Брэндома впечатляет своей широтой и детальной разработанностью [16]. Однако у меня есть оговорки в отношении того, может ли такой амбициозный подход вынести объяснительные нагрузки, которые он предполагает. Моя первая тревога созвучна одной из поднятых самим Макдауэллом (McDowell, 1977). Инференциалистская теория Брэндома создана как вызов традиции репрезентационалистов, которая, согласно Брэндому, была доминирующей в философии разума и языка со времени Декарта. Репрезентационалисты считают, что содержание некоторого высказывания или состояния должно быть понято обращением к тому, что оно представляет; то есть что имело бы место, если бы это было истинно. Брэндом, напротив, переворачивает порядок объяснения. Вместо обращения к таким репрезентациональным понятиям, как «истина» и «референция» для объяснения понятийного содержания, он объясняет содержание, обращаясь к логически выводимым отношениям, понятым в свете игры смыслов, и затем объясняет репрезентациональные идиомы их ролью в дискурсивной практике.

Можно было бы согласиться с Брэндомом, что репрезентациональная размерность содержания не может быть понята независимо от инференциальных отношений между носителями содержания, но выразить претензию, что изменение порядка объяснения делает подобную же, хотя и противоположную ошибку. Конечно, в понятии содержания необходимо учитывать в равной степени как репрезентациональные, так и инференциальные понятия: вряд ли

можно извлечь одно из другого. Даже если инференциальная формулировка утверждения частично включена в то, что оно говорит, мы можем понять его инференциальную роль только в том случае, если мы имеем некоторую идею о ее репрезентационном содержании. Главная роль понятия *утверждения* в концепции Брэндома, конечно, подразумевает идею высказывания о том, как обстоят дела. Поэтому лучше отбросить идею о том, что объяснительный приоритет присущ репрезентационизму или инференциализму [17].

Среди оснований, которые Брэндом использует для переорачивания порядка объяснения характера познавательного содержания, разделяемая им точка зрения Рорти о том, что репрезентационалистская традиция использует понятия истины и референции таким способом, который является философски пагубным. Подчиняя эти понятия концепции логического вывода, мы можем придать им более скромную роль внутриязыковых выразительных средств, а не понятий, которые несут метафизическую нагрузку преодоления разрыва между разумом и внешней реальностью [18]. Но это чрезмерная реакция, рожденная предположением, что основным философским использованием идей истины и референции является фиксация отношений между мыслью и миром в контексте метафизического реализма, который рассматривает отношение разума и мира со стороны: здесь разум, там мир, а между ними прочерчены линии истины и референции. Макдауэлл утверждает, напротив, что теория в стиле Тарского для языка фиксирует истины – повседневные истины, без метафизических претензий – о соответствии несущих содержание состояний реальности и об отношении слово – мир [19]. Это не истины, понимаемые независимо от соображений об использовании языка, логического вывода, интерпретации и т.д., но они не являются также истинами, которые сводятся к таким соображениям.

Несмотря на свою враждебность по отношению к репрезентационизму, Брэндом признает, что его инферен-

циализм должен предоставить соответствующее убедительное описание репрезентации. Более того, в отличие от конструкционистов, рассмотренных в главе 2, он признает, что это включает не менее, чем описание объективных условий истинности и объективно правильных выводов, согласно которым истина и правильность не редуцируются к тому, что мы принимаем как истинное или правильное (см., например: Brandom, 1994. С. 63, 280, 593, 594). Мысль и речь в конечном счете отвечают не на то, что люди считают имеющим место, но на факты, выходящие за пределы принимаемых людьми установок' (Brandom, 1994. С. 137). Брэндом поэтому собирается показать, как содержание репрезентациональных идиом определяется логическим выводом из этого содержания таким образом, что их содержание 'отвечает на то, как вещи существуют вместе с представленными вещами' (с. 607).

Брэндом утверждает, что приписывание пропозициональной позиции *de re* (о вещи) является 'основным репрезентациональным выражением в обычном языке' (с. 519). Он вводит техническое различие между приписыванием позиции *de re* и позиции *de dicto* (о слове). Предположим, что Годфри является профессором философии в университете Бартоломью и стипендиатом колледжа Динсдейл. Предположим далее, что кто-то утверждает, что в январе 1965 г. бабушка Годфри по отцовской линии считала, что *будущий профессор Бартоломью заслуживает хорошей порки*. Заявление является двусмысленным. Мы могли бы считать его определяющим утверждение, в которое верила бабушка Годфри; а именно, *что будущий профессор Бартоломью заслуживает хорошей порки*. Это так называемая интерпретация *de dicto* (о слове). Эта интерпретация почти наверняка ложная, так как мы можем предположить, что бабушка Годфри не принимала в расчет какие-либо соображения о кафедре в университете Бартоломью и ее сотрудниках. Но имеется другая возможная интерпретация. а именно, что бабушка Годфри считала в отношении буду-

щего профессора Бартоломью (т.е. в отношении Годфри), что он заслуживает хорошей порки. При такой интерпретации *'de re'* (о вещи) объект убеждения, человек, о котором существует убеждение, определяется с помощью выражения, которое верящий может не опознавать как ссылающееся на рассматриваемый объект. Прочтенное *de re*, это приписывание может вполне быть истинным. Приписывания *de re* и *de dicto* можно отличить одно от другого по их соответствующим инференциальным формулировкам: прочтение *de re* дает право на вывод, что бабушка Годфри считала, что стипендиат Динсдейла заслуживает хорошей порки, но прочтение *de dicto* такого права не дает.

Таким образом, Брэндом утверждает, что 'требуемое понятие объективной правильности есть просто то, что выражается спецификациями *de re* понятийного содержания приписанных обязательств' (Brandom, 1994. С. 595). Тот факт, что содержание приписывания *de re* определяется с точки зрения приписывающего, а не верящего, приносит с собой идею, что то, что верящий принимает за то, что имеет место, может в действительности не существовать, так как верящий может не знать инференциальные следствия, с которыми он связал себя обязательствами. Объективность является, таким образом, 'некоторым структурным свойством каждой перспективы' (там же). свойством перспективной формы, а не неперспективного содержания: 'Все дискурсивные перспективы предполагают, что существует различие между тем, что является объективно правильным в плане применения понятия. и тем, что просто считается таким, а не тем чем на самом деле является' (с. 600). При таком обращении к перспективе социальное понимание пространства смыслов снова оказывается в центре внимания.

Однако можно задаться вопросом, не пропал ли без вести ключевой вопрос. Какой именно должен быть случай, чтобы приписывание *de re* было оправдано? Что означает для бабушки Годфри иметь мысль, объектом которой явля-

ется Годфри? Если считать, что она имеет такую мысль, которую можно выразить в терминах инференциальных обязательств и прав, и при этом полагать, что это всё, что о ней можно в данном случае сказать, то это означает просто принять феноменализм Брэндома за истину. Нам требуется объяснение, как наш разум может быть связан с объектами (или, как говорит сам Брэндом, как ‘мысль и речь дают нам перспективный контроль за неперспективным миром’ (1994. С. 594)), но трудно увидеть, как это могло бы быть, не прибегая к репрезентациональным понятиям, к которым Брэндом относится пренебрежительно.

Брэндом, несомненно, будет отрицать, что здесь есть проблема. Мы находимся ‘в контакте’ с объектами в случае восприятия, а также с помощью использования таких выражений, как указательные, демонстративные слова и собственные имена. Не существует глубокого философского вопроса о том, как мысли или слова привязаны к реальности: скорее существуют различные истории, которые можно рассказать о том, как действуют различные способы приписывания *de re*. Но для Брэндома все они являются историями о структурах вывода. Те же, кто видят некоторую истину в репрезентационализме, чувствуют, что необходимо рассказать еще кое-что о том, как вообще возможно содержание, фигурирующее в этих выводах.

За этими вопросами скрывается более общая проблема в связи со взглядами Брэндома на нормативность. Как может *феноменалист* описать нормы, согласованные с надежным представлением объективной правильности? Термин ‘феноменализм’ предполагает, что не существует ничего другого для нормативного авторитета, кроме мнения тех, кто реализует рассматриваемые нормы. Трудно увидеть, как объективность могла бы ‘появиться из’ таких норм (1994. С. 54). Как указывает Гидеон Розен (Gideon Rosen, 1997), Брэндом должен был бы иметь в виду, что дело не в том, что некоторое приписывание правильно, если и только если оно принято как правильное, но что оно

правильно, если и только если оно *заслуживает* быть принятым как правильное. Оставляя в стороне вопрос о том, вводит ли идея заслуги интенциональные понятия, точка зрения Розена предлагает концепцию нормативного авторитета, которая находится в противоречии с феноменализмом.

Брэндом мог бы ответить, что мы можем *делегировать* нормативный авторитет трансцендентным, т.е. независимым от нашей установки (*attitude-transcendant*) фактам. Рассмотрим правило, гласящее, что гол засчитывается, только если мяч полностью пересекает линию ворот. Эта норма является нашим созданием, функцией наших установок, но то, должно ли некоторое событие считаться забитым голом, зависит от фактов, которые получены независимо от нас и в отношении которых мы все можем ошибаться. Однако этот пример недостаточно строгий. Лучшим случаем являются нормы оценки для философских текстов. Здесь также имеется смысл, согласно которому мы изобретаем стандарты, но мы изобретаем их, чтобы реагировать на качества, которые существуют независимо от них; а именно проницательность, творческие способности, истина и т.д. Эти стандарты признают нормативный авторитет, который мы ничему не передаем. Но как только такой нормативный авторитет действует, феноменализм разрушается [20].

Можно было бы предположить, что в связи с учетом интересов этой книги я должен быть более снисходителен к философии Брэндома. В конечном счете он представил строго социальную теорию разума, открытую для перспективы развития, которая могла бы иметь приложения в психологии или образовании. Не было бы лучше не касаться грандиозных объяснительных амбиций Брэндома и сконцентрироваться на его детальном анализе наших дискурсивных практик? Трудность, однако, состоит в том, что значение детали зависит от более широкой теоретической конструкции, частью которой она является [21]. Инферен-

циалистский анализ сингулярных терминов, проблем истины и знания и т.д. является философски воодушевляющим только в том случае, когда он полностью схватывает содержание рассматриваемых выражений. Если это не так, то все в значительной степени сводится к сложному переопределению наших практик. Как таковой он может быть проницательным, но вряд ли он может стать основой нового и радикального социального видения разума.

Ильенков об идеальном

В начале 1960 г. Эвальд Ильенков опубликовал замечательную статью об 'идеальном', категории, которую он выбирает, чтобы охватить мысли (в широком смысле слова), понятия, идеи, опыт и значение – те же самые явления, которые Макдауэлл описывает как элементы пространства смыслов [22]. Ильенков называет 'проблемой идеального' вопрос о том, как включить такие явления в природу. Его основная задача, как советского марксиста, состояла в том, чтобы дать описание идеального, согласующееся с некоторой формой материализма. Он страстно спорит, однако, с теми, кто хотел бы свести идеальное к психическому, а затем свести разум к деятельности мозга. Наоборот, он утверждает, что мы не сможем объяснить природу психического, если не согласимся, что некоторые идеальные явления существуют объективно, до и независимо от индивидуального сознания. Подобно Макдауэллу и Брэндому, Ильенков считает, что наша разумность состоит в нашей способности реагировать на основания (или, используя формулировку Ильенкова, в нашей способности общаться с идеальным), и это, настаивает он, мы можем понять, только если мы признаем за идеальным объективное существование. Мы могли бы сказать, что для Ильенкова мы должны думать о пространстве смыслов как реально присутствующем в мире.

Позиция Ильенкова, подобно позиции Макдауэлла, может выглядеть как форма платонизма, и, также подобно Макдауэллу, он стремится смягчить внешний вид метафизической экстравагантности. Ильенков обращается к идее, извлеченной из немецкой идеалистической традиции, которой он был в значительной степени восхищен, что 'социальное сознание' является проводником нормативных ограничений, определяющих идеальное. Общественное сознание

«представляет собой исторически сложившуюся и исторически развивающуюся систему совершенно независимых от индивидуальных капризов сознания и воли «объективных представлений», форм и схем «объективного духа», «коллективного разума» человечества (непосредственно «народа» с его своеобразной духовной культурой). Сюда входят все общие нравственно-моральные нормы, регулирующие бытовую жизнедеятельность людей, а далее и правовые установления, формы государственно-политической организации жизни, ритуально узаконенные схемы деятельности во всех ее сферах, обязательные для всех правил жизни, жесткие цеховые регламенты и т.д. и т.п., вплоть до грамматически-синтаксических структур речи и языка и логических нормативов рассуждения. (Ильенков, 1979/1991. С. 247 [1977а. С. 77]) [23].

Ильенков развивает эту идею несколькими способами, что напоминает обращение Макдауэлла к традиции. Он приглашает нас подумать об общественном сознании и идеальных формах, которые оно воплощает как культурная формация. Культура в свою очередь понимается как существующая только и посредством человеческой деятельности. Таким образом, идеальность есть

«характеристика таких. вещественно зафиксированных (объективированных, овеществленных, опредмеченных), образов общественно-человеческой культу-

ры, то есть исторически сложившихся способов общественно-человеческой жизнедеятельности, противостоящих индивиду с его сознанием и волей как особая «сверхприродная» объективная действительность, как особый предмет, сопоставимый с материальной действительностью как находящейся с нею в одном и том же пространстве (и именно поэтому часто с нею путаемый)» (1979/1991. С. 249 [1977а. С. 79]).

Важно, что, для Ильенкова, культура материально воплощается не только в форме практики. Нам нужно понять, как деятельность преобразует сам материальный мир так, что человеческие существа живут своей жизнью в мире, обремененном значимостью и ценностью. Он пишет:

«„Идеальность“ – это своеобразная печать, наложенная на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью, это форма функционирования физической вещи в процессе общественно-человеческой жизнедеятельности». (1979/1991. С. 256 [1977а. С. 86]).

«Идеальность есть характеристика вещей, но не их естественно-природной определенности, а той определенности, которой они обязаны труду, преобразующе-формообразующей деятельности общественного человека, его целесообразной чувственно-предметной активности» (1979/1991. С. 268 [1977а. Р. 97]) [24].

Позиция Ильенкова состоит не просто в том, что наша онтология должна охватывать реальность того, что можно назвать «социальными объектами», такими как артефакты и институты, которые мы должны понимать как воплощение человеческой деятельности. Ильенков считает, что «в человеке идеализирована вся природа, а не только та ее часть, которую он непосредственно производит и воспро-

изводит или утилитарно потребляет' (1974. С. 202 [1977b. С. 276]): 'поэтому-то все вещи, вовлеченные в социальный процесс, и обретают новую, в физической природе их никак не заключенную и совершенно отличную от последней «форму существования», идеальную форму' (1979/1991, с. 256 [1977а, с. 86]). Эта 'новая форма' непостижима естественно-научными средствами, но реальна [25].

Таким образом, для Ильенкова мы живем в мире, ставшем значимым благодаря его связи с человеческой деятельностью, и его объекты говорят с нами, так как они включены в эту область смысла:

«Вне индивида и независимо от его воли и сознания существует не только природа, но и общественно-историческая среда, мир вещей, созданных трудом человека, и система отношений человека к человеку, складывающихся в процессе труда. Иными словами, вне индивида лежит не только природа сама по себе ("в себе"), но и очеловеченная, переделанная трудом человека природа. С точки зрения индивида, "природа" и "очеловеченная природа" сливаются непосредственно в "окружающий мир"».

К этому прибавляется еще и следующее обстоятельство: природа "сама по себе" вообще дана индивиду лишь постольку, поскольку она уже превращена в предмет, материал, средство производства материальной жизни. Даже звездное небо, в котором труд человека непосредственно ничего не изменяет, становится предметом его внимания (и созерцания) лишь там и тогда, где и когда оно превращается в естественные "часы", "календарь" и "компас", т.е. в средство и "инструмент" ориентации во времени и пространстве» (1964. С. 41–42 [1997. С. 22].)

Поэтому мы имеем представление о пространстве смыслов как области явлений, обладающих нормативным отношением к мысли и действию. Это часть реальности,

с которой индивидуумы сталкиваются в опыте. Оно объективно в том смысле, что противостоит каждому индивидууму как внешняя реальность, одновременно в форме его воплощения в культуру и в том значении, которое мир берет на себя через наше взаимодействие с ним [26].

Две параллели с Макдауэллом напрашиваются сами собой. Мы можем рассматривать Ильенкова, как выступающего за то, что Макдауэлл называет 'соединением идеи пространства смыслов, как мы находим его, и идеи мира, как мы встречаем его' как часть видения, созданного для преодоления проявления метафизического разрыва между мыслью и реальностью. Ильенков подтверждает 'идентичность мышления и бытия'; то есть в терминологии Макдауэлла, идентичность того, что мы можем мыслить, и того, что может реально иметь место. Второе, Ильенков также предоставляет почетное место *Bildung*, или приобщению к культуре [27]. Наш статус разумных существ основывается на нашей способности взаимодействовать с идеальным. Но определяющая мышление деятельность не является для нас врожденной. Скорее мы усваиваем ее 'в ходе своего приобщения к культуре' (Ильенков, 1974. С. 186 [1977b. С. 285]). Человеческий ребенок становится мыслящим существом в той степени, насколько учится ориентироваться в области идеального:

«Субъектом мышления здесь оказывался уже индивид в сплетении общественных отношений, общественно-определенный индивид, все формы жизнедеятельности которого даны не природой, а историей, процессом становления человеческой культуры». (1974. С. 185 [1977b. С. 284].)

Ильенков пишет относительно мало о деталях *Bildungsprozess*, но он объединил свою философию с психологией школы Выготского и его последователей, называемой иногда социоисторической (или культурно-исторической).

которая, как он полагал, обещала дать эмпирическое содержание его философской конструкции [28].

Можно было бы возразить, что такие предполагаемые параллели между Ильенковым и Макдауэллом гораздо менее значительны, чем между Ильенковым и Брэндом. Речь Ильенкова об объективации деятельности является в конечном счете смелым описанием источников нормативности, того, как значение 'попадает' в мир. Разве не такого именно описания не хватает находкам Макдауэлла? Более того, Ильенков, по-видимому, сталкивается с проблемой, как нормативный авторитет может находиться в чем-то помимо образцов деятельности, которым индивидуумы обучены соответствовать. Фактически он также столкнулся с проблемой того, как мысль может иметь отношение к независимому миру. Его частое обращение к деятельности включает аргумент, что мир становится возможным объектом мысли только в силу нашего активного взаимодействия с ним. Но если природа дается нам только в той степени, насколько она преобразована деятельностью, то мы теряем чувство подотчетности мысли независимому миру. Ильенков оказывается в аналогичной ситуации, что и Брэндом, – и хотя у него отсутствует теоретическая сложность последнего – он обременен аналогичными проблемами.

Это не поверхностные возражения [29]. Тем не менее я считаю, что рассмотрение идей Макдауэлла и Ильенкова в диалоге является наиболее плодотворным направлением для движения. Этого можно достичь, если Ильенков готов пойти на уступки, возможно, в обмен на одну от Макдауэлла. Одной из основных проблем Ильенкова является опровержение сциентизма – которым, как он думал, была заражена советская идеология, – и это было его основной причиной для защиты объективности идеального. Подобно Макдауэлли, Ильенков пренебрегает упрощенным понятием реальности. Склонность Ильенкова к немецкой идеалистической традиции, однако, проявляется в приверженности тому, что Пол Фрэнкс (Paul Franks) называет

‘монизмом деривации’, т.е. ‘представление, что в подходящей философской системе априорные условия опыта должны как-то выводиться из единственного, абсолютного первого принципа’ (Franks, 2005. С. 17). Именно это побудило Ильенкова придать трансцендентальное значение *деятельности*, предполагая ее в качестве принципа, из которого возникает как субъект мышления, так и мир как возможный объект мысли. Возникающая картина является глубоко антропоцентрической, но Ильенков не захотел услышать о неприятных последствиях этого, предпочитая принять антропоцентризм как часть своей защиты гуманистической формы марксизма против сциентистской и технократической [30]. Уступка, которую сторонник Ильенкова должен сделать, состоит в отказе от монизма деривации, сохраняя при этом анти-сциентизм. Мы должны сохранить представление Ильенкова о пространстве смыслов, отказываясь в то же время от идеи, что оно создано человеческой деятельностью. Для Ильенкова это означает поддержку идеи, что реальность сама является нормативным пространством, что мир, с которым мы сталкиваемся, дает нам основания для убеждения и действия, понятые как подлинные свойства реальности, и что когда мы действуем в ответ на эти основания, мы влияем на пространство смыслов, когда находим его: то, что мы имеем в качестве основания для мысли и действия, является частично функцией того, что мы формируем из себя в процессе активного диалога с миром [31].

Уступка, которую сторонник Ильенкова требует от Макдауэлла, состоит в том, чтобы еще более серьезно принять идею нормативного характера реальности. Возобновляя обсуждение из главы 3, мы можем услышать Ильенкова, соглашающегося с Макдауэллом относительно того, что мы должны работать с более богатым понятием реальности, чем то, которого придерживается естествознание, добавляя, что это требует более богатого понятия второй природы, чем допускает Макдауэлл. Макдауэлл утверждает, что наше понятие природы должно быть расширено, чтобы включить некоторые явления, которые невозможно

объяснить в естественно-научных терминах. Это включает рациональные способности, которые мы приобретаем через *Bildung*, так что способность реагировать на основания становится для нас 'второй природой'. Как мы отмечали ранее, Макдауэлл пишет, как будто достаточно понимать вторую природу в терминах способностей человеческих существ. Ильенков же понимает, что нам требуется больше, чем просто идея, что в мире имеются рациональные существа; нам нужна также идея, что мир содержит идеальные явления, на которые эти существа реагируют. Я думаю, что поэтому он рекомендовал бы, чтобы мы понимали вторую природу как включающую не только нашу реакцию на основания, но сами основания и другие идеальные явления, на которые мы реагируем.

Только таким образом мы сможем поверить в единство субъекта и объекта, единство, которое Маркс стремился выразить с помощью образа – которым восторгались Макдауэлл (McDowell, 1994. С. 118) и Ильенков (Ильенков, 1974. С. 209 [1977b. С. 286].) – 'всей природы' как 'неорганического тела человека'. Чтобы эта точка зрения была полезной, не надо представлять деятельность в трансцендентальной роли. Дело в том, что мы не живем в статическом мире фактов – всего, что имеет место, – в котором деятельность разума сводится к их постижению. Наше активное взаимодействие с реальностью есть наше бытие: реальность является местонахождением деятельности, а люди являются активными первопричинами в динамических отношениях друг с другом и миром. Но чтобы понять это правильно, мы должны представлять реальность как нормативное пространство. Фактически мы должны признать, как говорит Джон Хогланд, что 'интеллект пребывает в мире, полном смысла: не только в книгах и записях, но в дорогах и машинах, офисах, лабораториях и сообществах' (Haugeland, 1995/1998. С. 236). Ильенков помогает нам понять это.

Насколько значительной является уступка, которую мы просим сделать сторонника Ильенкова? Идея Ильенкова о роли деятельности как созидающей мир стремится натурализовать платоновские размерности его позиции: пространство смыслов является реальным, но оно естественно в том смысле, что вытекает в конечном счете из нашей деятельности. Если сторонник Ильенкова отбрасывает эту идею в пользу представления Макдауэлла, что генеалогия нормативности не является ни необходимой, ни возможной, он должен примириться с тем фактом, что нормативный характер реальности просто есть. Тем не менее Ильенков мог бы сказать, вместе с самим Макдауэллом, что 'структура пространства смыслов не состоит в величественной изоляции от чего-либо просто человеческого' (McDowell, 1994. С. 92), но это приведет к утверждению, что пространство смыслов невозможно понять, не прибегая к соображениям о том, какими существами мы являемся, существами, глаза которых могут быть открыты к топографии этого пространства через *Bildung*. Это выглядит как значительное отступление от философских амбиций Ильенкова, но, возможно, внешность обманчива. Хотя часть философской индивидуальности Ильенкова в плену у Гегеля, другая ее часть в союзе с ранним Марксом и желанием натурализовать немецкий идеализм, заменяя одиссею духа рассказом о естественной человеческой истории. Можно считать обращение Макдауэлла к *Bildung* и второй природе одним из способов реализации этого желания, который включает понимание, чего, возможно, не было у Ильенкова, что его реализация включает не просто философскую инверсию, но переосмысление самого характера философского исследования и философского объяснения.

Насколько большой уступкой было бы для Макдауэлла обратить внимание на призыв Ильенкова показать местонахождение пространства смыслов в мире? Я думаю, не очень большой. Отождествление Макдауэллом простран-

ства смыслов с областью понятий не должно быть препятствием, потому что это отождествление сделано в ходе спора о том, что мы не должны думать о реальности как лежащей за пределами 'внешней границы, которая охватывает понятийную сферу' (1994. С. 26). Понятийная сфера сама является частью мира. Что Ильенков должен требовать, так это признания объективных оснований как составляющих мира, в котором мы живем, поэтому мы думаем о нашей форме жизни как о взаимодействии с миром, изобилующим основаниями для мысли и действия. В работах Макдауэлла о моральной философии идея моральных требований как аспектов реальности является заметной, как и идея о том, что могут быть 'внешние' основания, т.е., объективные основания, которые мог бы иметь человек, которые не следует понимать как функцию его желаний (например; McDowell, 1978/1998a; 1979/1998a; 1995/1998a). Такие идеи являются центральными для враждебного отношения Макдауэлла к сциентизму. И, как мы видели, Макдауэлл пишет об опыте, который позволяет 'самой реальности проявлять рациональное влияние на то, что думает субъект' (1994. С. 26). Уступка, о которой идёт речь, требует, чтобы мы вернулись к идее о том, что пространство смыслов заполнено основаниями (среди других сущностей) и что мы отказываемся от психологической концепции оснований. Не все основания являются психическим содержанием (mental content): основаниями могут быть житейские состояния дел. Например, причинение кому-то боли является основанием, чтобы прекратить выкручивать ему руку; его вероятное намерение сделать ее счастливой является основанием, чтобы подарить ей вазу; появление солнца является основанием верить, что дождь скоро кончится. Результатом является отрицание того, что пространство смыслов является чисто логическим пространством. Но пока мы считаем, что положение дел влия-

ет на нас рационально через психическое содержание – через его переживание или обдумывание, – уступка кажется плодотворной.

Есть много способов, которыми можно было бы стремиться развить картину, которая вытекает из союза Макдауэлла и Ильенкова. Я упомяну здесь только одно направление, и только кратко. Одним из философов, развивавших понятие оснований, близкое к нарисованной картине, является Джонатан Дэнси, который, в свою очередь, многим обязан Макдауэллу [32]. Дэнси считает, что основания являются свойствами ситуаций (таких как они показаны в предыдущем параграфе), и он предлагает холистическое представление оснований, согласно которому такие свойства имеют специальное нормативное значение, которое справедливо только в связи с другими свойствами ситуации (поэтому *его вероятное намерение сделать ее счастливой* не является основанием, чтобы дать ей вазу, если ваза фактически украдена). Согласно мнению Дэнси, свойства, которые создают основания, являются сами по себе метафизически ничем не примечательными: они являются естественными свойствами ситуаций. Критически важным для их статуса как оснований является их взаимодействие с другими факторами. Таким образом, превращение в жителя пространства смыслов является сущностью нашего воспитания, оснащающего нас понятийными способностями и другими чувствами, необходимыми для понимания нормативного значения свойств по отдельности. Это требует применения суждения. Дэнси превосходно показывает, что во многих случаях эпистемологические, моральные и эстетические суждения не могут быть полностью предугаданы правилами или принципами [33]. Научиться различать нормативное значение есть вопрос понимания примеров сходства и различия, которые не могут быть полностью кодифицированы. Когда мы добавляем к этому утвержде-

ние Витгенштейна, в которое влюблен Макдауэлл, что даже в случаях, где мы следуем явным правилам, суждение, связанное с пониманием и применением этих правил, не может быть само кодифицировано под угрозой регресса, мы приходим еще к одному основанию, почему наши рациональные способности можно приобрести только через приобщение к культуре. В качестве лучшей модели, которую мы имеем для такого обучения, является приобщение к практике через ученичество.

Заключение

Мы рассмотрели понятие пространства смыслов в том виде, в котором оно фигурирует в работах Макдауэлла и Брэндома, и в том, в котором оно может быть понято в работах Ильенкова. В случае Брэндома пространство смыслов имеет по существу социальную формулировку, и следовательно, для него приобщение к социальным практикам является определяющим для нашего сознания. Я утверждаю, однако, что точка зрения Брэндома оставляет нас без адекватного описания нормативного авторитета или отношения мысли к независимому миру. Нереконструированная позиция Ильенкова сталкивается с аналогичными трудностями. Я предложил, как можно было бы модифицировать позицию Ильенкова, чтобы привести ее в соответствие с позицией Макдауэлла, и после модификации она предлагает представление о пространстве смыслов как о мире, каким мы его открываем. Конечно, это описание, знакомое из Макдауэлла, хотя в философии Ильенкова оно имеет несколько иной акцент. Мы должны представлять реальность как нормативное пространство, с помощью которого мы участвуем в диалектике осознания и преобразования. Я думаю, что это привлекательная картина.

Что же тогда можно сказать о потенциальной важности идеи пространства смыслов для педагогической теории и практики? [34]. В этой главе мы видели образ, представленный тремя способами: (1) для выделения определенного режима понимания; (2) для описания места игры в вопросы и ответы в отношении оснований; (3) для выражения идеи реальности как нормативного пространства. На мой взгляд, второй случай, т.е. использование пространства смыслов Брэндомом, скорее всего, будет рассматриваться как плодотворное понятие среди теоретиков образования и практиков, так как он предлагает общую схему для моделирования образовательного взаимодействия и его настроек. Рассмотрим, например, потенциал идеи игры в вопросы и ответы относительно оснований для моделирования взаимодействия в классе, или понятие деонтической оценки для представления возникающих понятийных способностей детей. И если такие модели окажутся полезными, может быть даже предложено, чтобы мы разработали показатели и коэффициенты для количественной оценки способностей студентов в пространстве смыслов. Я должен признаться, что скептически отношусь к таким предложениям. Я думаю, что поверхностное усвоение идей Брэндома будет серьезным риском, если не будет выявлена их связь с теоретической основой, из которой они черпают свой смысл, а если эта связь будет выявлена, то станет ясно, что эти идеи являются заложниками убедительности этой основы, что я как раз пытался подвергнуть сомнению (хотя с учетом сложности и детальности эпического вклада Брэндома и поверхностного характера моего рассмотрения его взглядов, моё рассмотрение является немногим более, чем просто утверждением, что подход Брэндома не в моем философском вкусе).

Я значительно более оптимистичен относительно первого и третьего применений идеи пространства смыслов в педагогике, хотя ни одно из них не имеет большого потен-

циала для описания образовательной практики. Их вклад состоит в освещении того, что можно было бы назвать обстоятельствами использования разума, – природы наших рациональных возможностей и контекста их приобретения и осуществления. Кроме того, первое применение имеет некоторые далеко идущие последствия для политики в области образования. Оно имеет отношение не только к тому, как мы понимаем учебный процесс, но и к вопросам о том, на что этот процесс должен быть похож. Если мы должны отличать способы объяснения, используемые в естественных науках, от тех форм придания смысла, которые подходят для несущих содержание состояний, то это имеет очевидное отношение к пониманию гуманитарных наук и к нередукционистским методам в социальных науках. Действительно, чтобы понять, что означает для человека быть обитателем пространства смыслов, необходимо понять, почему гуманитарные науки занимают существенное место в любой серьезной системе образования и почему качественные методы незаменимы в любой из наук о человеке. Такие вопросы имеют отношение к концептуальным основаниям образовательной теории и практики. Именно этой области, а не описанию характеристик педагогической деятельности, принадлежит идея пространства смыслов [35].

Кто-то сказал, что наша жизнь проходит в морях языка. Но может быть, лучше сказать, что наша жизнь состоит в плавании по пространству смыслов. В следующей главе я продолжу развивать эту мысль, отвергая возражение, которое мои рассуждения могут спровоцировать во многих читателях, а именно, что все эти разговоры о человеческих существах как обитателях пространства смыслов предлагают идеал человека, который является сверхинтеллектуальным и чрезмерно рационалистичным. Далее я постараюсь ответить на это возражение и предложить реалистичную феноменологию уверенной жизни в пространстве

смыслов, согласующуюся с понятием личности, способным внушить убедительное видение образования.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Обращение к Дэвидсону уместно для понимания представлений Уиггинса об интерпретации, рассмотренных в главе 3, и сомнений о психологическом приписывании в качестве упражнения в создании теории, представленной в главе 2.

2. Макдауэлл хвалит Дэвидсона (McDowell, 1963/1980) за демонстрации того, что основания могут быть причинами (хотя, возможно, Селларс сам принял эту точку зрения до Дэвидсона (см.: deVries, 2005. С. 251)). Представление Макдауэлла об отношении каузального и рационального, однако, довольно сильно отличается от позиции Дэвидсона. Макдауэлл, например, отвергает известный аномальный монизм Дэвидсона. Дэвидсон считает, что все события являются физическими событиями. Но события являются такими единичностями, которые открыты для различных способов описания, и некоторым физическим событиям можно дать истинные описания в менталистских терминах. Каузальные отношения между событиями, однако, являются ясными только когда события имеют подходящие физические описания: все каузальные отношения являются номологическими, и только физические объяснения показывают соответствующую номологичность. Таким образом, события каузально связаны только в качестве обитателей области закона, а не в качестве событий, которые оправдывают описание в терминах пространства смыслов. Таким образом, основание (которое Дэвидсон считает парой убеждение–желание) может быть причиной (так как основание является физическим событием), но не в силу его рационального или психического характера. Макдауэлл, напротив, отвергает номологический характер каузальности, позволяя себе утверждать, что основания действительно могут быть причинами в силу их рационального характера и что нет никакого препятствия для понимания пространства смыслов, включающего подлинно каузальные понятия. Макдауэлл выражает это своей позицией, что восприятие является каузальным процессом, результат

которого имеет рациональное влияние на суждение (см.: McDowell, 1985/1998a; 1994. С. 72–76; ср.: Hornsby, 1997).

3. Или так он сделал в «Mind and World». В последнее время он переопределил это различие как различие между пониманием пространства смыслов и более общей категорией 'вида понимания, выявленного объяснениями в естествознании', чтобы признать, что 'естественнонаучное понимание имеет в себе больше, чем только подведение под природный закон' (McDowell, 2006b. С. 236).

4. В этом Макдауэлл отходит от Селларса, который отрицает, что характеристики пространства смыслов описывают 'природные факты' (в соответствии с различием, которое проводит Селларс между размещением чего-то в пространстве смыслов и его эмпирическим описанием).

5. Я хотел бы сразу предостеречь о возможной путанице. Может возникнуть желание заявить, что все факты должны находиться в пространстве смыслов, так как факты открыты для рационального изучения – мы предоставляем основания, почему факты получены, конструируем аргументы и теории для их объяснения, и т.д. И тот, у кого возникло такое желание, перейдет к утверждению, что если все факты находятся в пространстве смыслов, то мы должны заявить, что наука тоже находится там. В конце концов, наука есть 'способ понимания', и всякий способ понимания, наверняка, находится в пространстве смыслов. Критически важно, однако, не упускать из виду принципиальное различие между рациональными и нерациональными способами объяснения, что придает понятию пространства смыслов его значение. Наука нацелена на объяснение фактов, обращаясь к процессам, в которых основание не действует. Это значит, что факты, с которыми она имеет дело, не находятся в пространстве смыслов. Конечно, занятие наукой находится в пространстве смыслов, так как научное исследование является основой для формирования убеждения, но это не требует от нас предоставить тот же статус объектам научного исследования.

6. Макдауэлл пишет, что 'пространство понятий является, по крайней мере, частью того, что Уилфрид Селларс назвал «пространством смыслов»' (McDowell, 1994. С. 5), но в примечании (С. 5, п. 4) он объясняет, что оговорка 'по крайней

мере' присутствует, только чтобы оставить открытой возможность, от которой он позднее отказался, что пространство смыслов распространяется более широко, чем пространство понятий.

7. Этот стиль мышления может вести к путанице, аналогичной рассмотренной выше в примечании 5.

8. Важно не пугаться ссылки Макдауэлла на «Трактат». Как мы видели, Макдауэлл работает с богатым понятием реальности, которое включает многие факты, которые не были бы получены, если бы мыслящие существа не существовали, такие как факты о моральных и эстетических характеристиках, и 'социальные факты', такие как «этот игрок находится в офсайде» или «эта банкнота стоит \$20». Такие факты не являются независимыми от мышления как такового в том смысле, что они могут быть получены независимо от интеллектуальной деятельности. Дело, однако, в том, что получение таких фактов не зависит от какого-либо конкретного акта мышления (игрок может быть в офсайде независимо от того, думает ли кто-то, что он находится в офсайде).

9. Важный вопрос, естественно возникающий в связи с позицией Макдауэлла, следующий: если развитие наших понятийных способностей является фактом естественной истории человека, почему мы должны быть уверены, что наши понятия действительно помещают нас в соприкосновение с реальностью? Если их развитие случайно, что исключает возможность, что наши понятия радикально искажают реальное положение вещей? Кого охватила эта озабоченность, вряд ли будет убежден утверждением, что мысль и мир имеют одну и ту же форму, так как признание случайности нашего понятийного развития покажется подрывающим достоверность любой простой философской стратегии для подтверждения этого утверждения. Важно понять, что ответ Макдауэлла на эту озабоченность включает ряд соображений разного вида. Прежде всего, и это очевидно, Макдауэлл принимает меры по разрушению различных философских ложных концепций, которые усиливают беспокойство, что мысль может не соприкасаться с реальностью. Например, он атакует дуализм схемы и содержания, который провоцирует подозрение, что наши способы организации опыта могут не соответствовать реальности са-

мой по себе. Во-вторых, Макдауэлл предлагает понятие единичной мысли (т.е. конкретной мысли о частности – этот мужчина, эта кошка, Падающая Пизанская башня и т.д.), согласно которому некоторые пропозициональные отношения являются неупрощаемо *de re*; то есть их вообще невозможно помыслить, если соответствующий объект не существует. Это гарантирует, что если такие одиночные мысли должны иметь содержание, их объекты должны существовать, и следовательно, эта мысль не может быть полностью не соответствующей реальности (см.: McDowell, 1984/1998b; 1991/1998b). Такая позиция требует специального описания содержания мыслей о несуществующих сущностях (например, падающая башня Бишопс-Стортфорд), вымышленные персонажи и т.д. Подобным образом в восприятии, 'чтобы понятийный эпизод обладал интуитивным содержанием, необходимо всего лишь, чтобы он находился в определенном отношении к объекту' (McDowell, 1998с. С. 477 [2009а. Р. 50]). Результатом является реляционная теория интенциональности, в которой сама идея ментального содержания зависит от нашей связанности с независимой реальностью. В-третьих, Макдауэлл утверждает, что мы не должны думать о положении субъекта в пространстве смыслов как полностью состоящем из отношений его психических состояний (1993/1998b; 1995/1998b; см. главу 4 выше). Если человек знает, или видит, или помнит, что *p*, то его знание, или видение, или воспоминание является положением в пространстве смыслов, которое включает когнитивное приобретение факта, что *p* (это не означает, что вклад факта, что *p*, является дополнительным компонентом сверх его положения в пространстве смыслов, как в стандартных экстерналистских описаниях знания). Таким образом, Макдауэлл вводит мир в само строение когнитивных состояний. Эти соображения, взятые вместе и дополненные другими родственными темами в работе Макдауэлла, объединяются, чтобы сделать правдоподобным представление о гармонии мысли с реальностью. Ничто, конечно, не гарантирует, что какое-либо конкретное убеждение обязательно будет истинным. Картина Макдауэлла является вполне фаллибилистской.

10. Эта простая характеристика не предполагает исключения признания того факта, что человеческие существа склон-

ны к иррациональности (на самом деле только обитатели пространства смыслов могут быть иррациональны), и там, где иррациональность является экстремальной или стойкой, мы могли бы сказать, что рассматриваемая личность потеряла контакт с миром. Мы должны также учитывать переходные состояния (например, ребенок, входящий в пространство смыслов) и маргинальные или сумеречные состояния (такие как у жертв тяжелого инсульта или слабоумия). Следующая глава предпринимает шаги в направлении введения в эту картину некоторой необходимой сложности.

11. Можно было бы возразить, что идея слияния пространства смыслов и мира выходит далеко за рамки того, что говорит Селларс, и находится в противоречии не только со сциентистскими элементами его мыслей (которые Макдауэлл успешно отвергает), но и с исходным изображением размещения состояния или эпизода в пространстве смыслов. В каком смысле мы должны выполнять 'размещение' состояния или эпизода в 'мире'? Если мы скажем, следуя пониманию 'мира' по Макдауэллу, что поместить состояние или эпизод в пространство смыслов означает понять его в связи с тем, что может быть правильно мыслимо или сказано, мы не сможем ухватить ключевую идею специфически рационального способа понимания. Тем не менее, я считаю, что образ слияния пространства смыслов и мира вполне заслуживает признания: он предполагает, на мой взгляд, справедливо, что наше понимание рациональности должно выходить за пределы взаимодействий между несущими содержание состояниями, и охватывать нашу вовлеченность в мир, понимаемый, по крайней мере, частично, как нормативное пространство. Мы вернемся к этой теме позднее в этой главе при рассмотрении работ Ильенкова.

12. Прочтение Брэндомом Витгенштейна сомнительно. Основным моментом известных 'соображений следования правилам' последнего является регрессивный аргумент. Мы не можем разрешить вопрос, должно ли правило соблюдаться *таким* образом, а не *другим*, ссылаясь на другое правило, так как тот же самый вопрос интерпретации можно задать о втором правиле и т.д. Это показывает, заключает Брэндом, что не может быть правил на всем пути до самого конца. Однако можно было бы поинтересоваться, как обращение к неявным

нормам могло бы остановить регресс, поскольку, как предполагает Брэндом, как только нормы делаются явными, регресс снова возобновляется. Как указывает Макдауэлл, мораль, которую Витгенштейн хотел бы заставить нас извлечь из регрессивного аргумента, состоит в том, что 'имеется способ понимания правила, который не является интерпретацией, но проявляется в том, что мы называем «подчинением правилу» и «действием против него» в реальных случаях' (Витгенштейн, 1953. § 201). Дело в том, что следование правилу включает 'способность действовать непосредственно, исходя из понимания' (McDowell, 2002c/2009b. С. 103; см. также работы Макдауэлла о Витгенштейне в его сборнике McDowell, 1998a). Соображение Макдауэлла против Брэндома: нет ничего 'неявного' в этом понимании: оно явно представлено в действии. Это также не предполагает представления уровня нормативности каким-либо более фундаментальным, чем управление следованием правилам, как если бы соответствие правилу покоилось на соответствии чему-то другому, а не самому правилу.

Понимание правил, о котором говорят Витгенштейн и Макдауэлл, должно быть приобретено, и этот процесс приобретения является большей частью того, что Макдауэлл понимает под *Bildung*. Но приобретается просто способность понимать и следовать правилам, а не способность участвовать в некоторых более фундаментальных практиках, чем следование основным правилам.

13. В этом он снова отличается от Витгенштейна, которого волновало подчеркивание различия наших языковых практик, а не предоставление первенства какому-либо виду речевой деятельности.

14. Философия Брэндома является наследником проблематики Просвещения в объяснении, как возможна нормативность в мире 'бессмысленных объектов и порождающих смысл субъектов' (Brandom, 1994. С. 49). Он пишет в благожелательном пересказе Пуфендорфа: 'Наша деятельность устанавливает нормы, налагает нормативную значимость на природный мир, как плащ, брошенный на ее наготу, посредством агентов, формирующих предпочтения, издающих правила,

вступающих в соглашения, хвалящих или обвиняющих, почитающих и оценивающих' (с. 48). Макдауэлл выражает озабоченность представлением Брэндома об 'установлении' норм в: McDowell, 2002. С. 303, п. 10 (которую он смягчает в: McDowell, 2007b/2009a. С. 201, п. 14).

15. Используя термин 'феноменализм', Брэндом проводит аналогию между своим представлением о нормативности и теориями восприятия, которые изображают физические объекты как конструкции на основе сенсорного опыта. Так же как Брэндом хочет объяснить, что значит быть правильным в некоторой практике, обращаясь к отношению взятие-чтобы-быть-правильным, так феноменалист относительно восприятия хочет объяснить, что значит для объекта быть таким-то и таким-то, обращаясь к ряду реальных и возможных проявлений этого объекта.

16. За главным произведением Брэндома *Making It Explicit* (1994) последовало более короткое и более доступное представление его философии, *Articulating Reasons* (2000) (причем последнее является некоторым обсуждением формального изложения предыдущего), и богатое описание исторической традиции, в которую Брэндом помещает свою работу, *Tales of the Mighty Dead* (2002). Его последними работами на данный момент являются *Beyond Saying and Doing* (2008), которая развивает некоторую форму аналитического прагматизма, включающую систематическую, построенную на основе практики теорию значения и интенциональности, и *Reason in Philosophy* (2009), которая умело сплетает темы из многих его предыдущих работ.

17. Макдауэлл пишет: 'То, что говорит против позиции Брэндома, это то, что мы не можем с помощью управляющего дискурса придать смысл социальным нормам до их объективного смысла и независимо от него. Ответственность друг перед другом в дискурсе не является самостоятельным основанием, на котором можно было бы построить производное описание того, как речь и мысль направлены на реальность. Это не значит... что мы должны просто изменить порядок на обратный. В моем представлении ответственность перед миром и ответственность друг перед другом должны пониматься вместе' (2002. С. 275; см. также de Gaynesford, 2004. С. 25).

18. Для этого Брэндом развивает анафорическую теорию истины, которая моделирует истину на местоименных отношениях. Так же как местоимение 'он' получает свое содержание из предшествующего использования некоторого выражения (например, 'Дэвид Бэкхёрст пытается понять философию Брэндома. Он [т.е. пытающийся понять...] должен был бы прекратить это дело, так как и без того всё ясно»), так же выражение '...является истинным' интерпретируется как 'оператор, формирующий предложение'. Это применяется к номинализации предложения, т.е. к превращению предложения в имя (например, 'догадка Голдберга') или к термину, который осуществляет токенизацию) предложения, т.е. понимание предложения как конкретного события высказывания (например, 'Все, что она сказала'), порождая – предложение, которое выводит свое содержание из предварительной токенизации, как своего анафорического antecedenta. Анафорическая теория превосходит теории избыточности и раскавычивания (disquotational), с которыми она имеет много общего, так как дает более аккуратное представление использования идиом истинности. Ее можно также распространить и на понятие референции. Но неясно, исчерпывает ли она понятия истины и референции. Предположить, что это так, означает считать решенным вопрос в пользу теории содержания на основе использования.

19. Макдауэлл приводит следующий пример. В контексте такой теории можно утверждать, что такие предложения, как: '«Снег» и снег связаны таким образом: соединение первого, например, с «является белым» порождает предложение, применимое для утверждения истины именно в случае, когда последнее является белым' (см.: McDowell, 1997. С. 159).

20. Брэндом мог бы ответить, что в этом контексте такое размышление над установлением норм не требуется. Все, что требуется, чтобы понять объективность пропозиционального содержания, 'есть то, что обязательства и права, которые они [т.е. практики языка] связывают с обычными эмпирическими утверждениями, такими как «Образец красный» порождают несоответствия для этих утверждений, которые отличаются соответствующим образом от тех, которые связаны с любыми утверждениями о том, кому поручено, кому дано право или кто в состоянии нечто утверждать' (Brandom, 2000. С. 203).

Например, утверждение (а) 'Образец красный' является несовместимым с утверждением (b) 'Образец не красный', но утверждение (с) 'Мы считаем, что образец красный' не является несовместимым с (b). Тем не менее, это звучит для меня скорее как переформулировка проблемы, а не как решение. Конечно, наши практики утверждения различают то, что является случаем, и то, что люди считают случаем, то есть они реализуют надежное понятие объективности. Вопрос в том, сможет ли Брэндом объяснить это надежное понятие или сможет только отделаться от него.

21. И существует также множество сложностей, относящихся к деталям позиции Брэндома. Например, он изображает восприятие и действие как, соответственно, вход и выход игры предоставления и запроса оснований. Ни то, ни другое не являются сами по себе полностью логически выводимыми по своему характеру: восприятие есть вопрос надежных характерных реакций на стимулы; действие есть вопрос не инференциальной реализации определенных обязательств. Но оба понятия инференциально зависимы (*inferentially situated*), так как восприятие обеспечивает вход инференции и может оспариваться и подтверждаться посредством инференции, а действие является результатом (более или менее явного) практического рассуждения и требует оправдания путем обращения к основаниям. Тем не менее, существует определенный смысл, почему Брэндом помещает как восприятие, так и действие за пределами надлежащего пространства смыслов, интерпретируя его только лишь как место взаимодействия между понятийными содержаниями. Результатом является интеллектуализация пространства смыслов, изъятие этого пространства из грязного, материального, телесно воплощенного характера восприятия и действия. Это видно в утверждении Брэндома, что мы можем понять представление о понятийном содержании в терминах логически выводимого до описания вида содержания, вовлеченного в наблюдение или действие. Его описание эмпирического и 'практического' содержания представлено как дополняющий и обогащающий чистый инференциализм, который уже дал своё понимание понятийного содержания (1994. С. 233–4). Это как если бы, когда дело доходит до содержания, чистая математика играла

бы объяснительную роль до того, что можно было бы назвать реальным, ситуационным дискурсом. Имеется также потенциальная неувязка между представлениями Брэндома о действии и практике. Как представление о действии как результате пространства смыслов связано с представлением о практике как об истинном жизненном воплощении действия? Вывод, как часто говорит нам Брэндом, является формой действия. Конечно, Брэндом может сказать, что он имеет в виду отличие конкретных интенциональных действий как результата практического рассуждения, от текущей деятельности, конституирующей практику. Но слишком резкое различие между действием и практикой рискует затуманить интересные явления. Например, Брэндом утверждает, что не существует параллели с принятием свидетельств других людей в случае действия. В случае убеждения, пишет он, 'обязательство, связанное с убеждениями человека (doxastic), на которые собеседник имеет основания, разрешает дальнейшие обязательства с тем же содержимым, другими собеседниками. Это его авторитет как *свидетельского показания (testimony)*. Он используется, чтобы оправдать санкционируемые им обязательства, делая ссылку на того, на чье свидетельское показание он полагается' (Brandom, 1994. С. 239). Все, что я вижу, как веское основание убеждения для меня, я должен считать веским основанием убеждения для вас. Но Брэндом утверждает, что это несправедливо в отношении оснований для действия, так как будет ли соображение, которое является основанием для меня действовать, основанием для вас сделать то же самое, будет зависеть от наших соответствующих целей. В результате невозможно, в общем, показать, что мы имеем право совершить некоторое действие, указывая на факт, что кто-то другой его совершает. Понятно, что-то есть в том различии, которое хочет провести Брэндом, но отрицание параллели со свидетельством в практической области мне кажется неправильным. Как мы должны понимать ученичество, не говоря уже о том виде приобщения к практике, который является определяющим для *Bildung*, если мы не попытаемся учитывать именно такую параллель?

22. Ильенков работал над 'проблемой идеального' в течение всего своего жизненного пути. Он включил свою статью 1962 года в главу 8 своей книги «Диалектическая логика»

1974 года. Одной из его последних работ была длинная статья на эту тему, опубликованная посмертно в «Вопросах философии» в 1979 г. (Ильенков, 1979/1991; эта статья была перепечатана несколько раз в различных версиях, последняя – Ильенков, 2009b, которая восстанавливает материал, исключенный из оригинальной рукописи). Извлечения из рукописи были опубликованы ранее в переводе на английский язык (Ilyenkov, 1977a, перепечатано в Ilyenkov, 2009a). Я изложил описание идеального Ильенкова несколько раз в различных представлениях его философии (например, Bakhurst, 1991. Гл. 6; 1995c; 1997; 2005a). Отметим, что Макдауэлл использует термин «идеальное» (the ideal) в: McDowell, 1995. С. 291. Ильенков написал ряд статей, посвященных образованию, которые я обсуждаю в: Bakhurst, 2005b. Некоторые из этих работ собраны в: Ильенков, 2002a, и были переведены на английский язык в: Journal of Russian and East European Philosophy, 45.4, 2007. Английская версия его работы 'Деятельность и знание', которая исследует вопросы образования, содержится в: Ilyenkov, 2009a. С. 215–24.

23. Первая ссылка указывает на русский текст, за которой следует ссылка в квадратных скобках на опубликованный английский перевод.

24. Метафора идеальности как 'печати, оттиснутой на веществе природы' служит для подчеркивания объективности идеального, его реального присутствия в мире, но она несколько груба. Позиция Ильенкова, пожалуй, лучше всего выражается более диалектическим образом, располагающим реальность идеального во взаимодействии практики и мира. Например: 'Идеальная форма является формой вещи, но вне этой вещи, в человеческих существах как форме их динамической жизнедеятельности, как цели и желания. Или наоборот, это форма динамической жизнедеятельности человеческих существ, но вне их, в форме созданной вещи. «Идеальность» сама по себе существует в постоянной преемственности и замещении этих двух форм ее «внешнего воплощения» и не совпадает ни с одной из них в отдельности'. Она существует только через непрерывное преобразование формы деятельности в форму вещи и назад – формы вещи в форму деятель-

ности (социальных существ, конечно)' (Ильенков, 1979/1991. С. 269 [1977а. Р. 98]).

25. Подчеркивание Ильенковым формы имеет важное значение. Это значит, что идеальное не представляет какую-либо субстанцию, параллельную материальной.

26. Может показаться, что существует сходство между понятием 'идеального' у Ильенкова и известным понятием 'третьего мира' Карла Поппера (см.: Niiniluoto, 2000. С. 8; сравни, Maidanskii, 2009. С. 4–5). В своей книге 1972 г., *Objective Knowledge*, и лекции 1978 г., *Tanner Lecture*, Поппер приводит доводы в пользу онтологического плюрализма, который признает существование трех миров: (1) мира физических вещей; (2) мира психических состояний; (3) мира продуктов человеческого разума. В своей первоначальной формулировке третий мир 'является миром умопостигаемого, или идей в объективном смысле; это мир возможных объектов мысли: мир теорий в себе и их логических отношений; аргументов в себе и проблемных ситуаций в себе' (1972. С. 154). В Таннеровской лекции (*Tanner Lecture*), говорится, что третий мир включает такие вещи, как 'языки; истории, рассказы и религиозные мифы; научные гипотезы, или теории, и математические конструкции; песни и симфонии; картины и скульптуры. Но также самолеты и аэропорты, и другие достижения техники' (1978. С. 144). При включении артефактов образ третьего мира Поппера, кажется, включает все, что Ильенков включил бы в свое понятие идеального, и Ильенков и Поппер, конечно, единомышленники, в подчеркивании важности признания объективного характера идеальных явлений. Существует, однако, критическое различие в их подходах. Там, где Поппер принимает онтологический плюрализм, Ильенков является монистом. Хотя оба были бы согласны в том, что большая часть философии работает с дуализмом двух миров – физического мира и индивидуального разума, понимаемого как своего рода автономный субъективный мир мыслей и переживаний, – ответ Ильенкова состоит не в дополнении дуализма двух миров еще одним миром, но в утверждении, что правильное понимание статуса идеальных явлений позволяет нам заменить дуализм удовлетворительным монизмом, в котором разум, материя и идеальность являются выраже-

нием единого мира, единственного имеющегося мира (см.: Bakhurst, 1991. Гл. 6; Ильенков кратко обсуждает третий мир Поппера в: Ильенков, 1984. С. 61–62 (соответствующие отрывки перепечатаны в Ilyenkov, 2009b. С. 50–51, но не появляются в: Ильенков, 1979/1991)).

27. Ильенков, однако, считает овладение языком менее важным для введения ребенка в культуру, чем это считает Макдауэлл. Для Ильенкова язык является просто одним – хотя и грандиозным – примером идеализации материального мира. Слова и знаки являются не единственными содержательными сущностями в окружении ребенка, и овладение ими обуславливает более общие способности ребенка обращаться с социально значимыми объектами в совместной деятельности. Таким образом, Ильенков побуждает нас понимать природу и возможности лингвистического значения в более широком контексте идеализации природы. Ильенкова можно поэтому рассматривать как дополняющего максимуму Витгенштейна, что жизнью знака является его использование, другим тезисом, а именно, что систематический характер языка отражает (косвенным образом) структуру человеческой практики. Это ведет его к размышлению о том, что глубокая структура языка лежит не во врожденной универсальной грамматике, но в форме фундаментальной человеческой деятельности, лежащей в основании идеализации природы. (см.: Ильенков, 1977с; 1974. С. 199–200 [1977b. С. 273–4]).

28. Ильенков не упоминает самого Выготского в своих работах, хотя он обсуждает работу ряда известных психологов, находящихся под влиянием Выготского, таких как В.В. Давыдов (близкий друг Ильенкова), Д.Б. Элконин, А.Н. Леонтьев, и он иногда использует понятия школы Выготского (например, 'интернализация', 'высшие психические функции') (например: Ильенков, 1970). Ильенков также активно участвовал в работе Мещерякова по обучению слепоглухих, которая находилась под влиянием Выготского (см. Ильенков, 2002с; Bakhurst, 1991. Гл. 7; Bakhurst and Padden, 1990). Книга Левитина, 1982, является хорошим введением для знакомства с психологами школы Выготского.

29. Полный ответ завел бы нас в очень трудную для ориентации область. На мой взгляд, обращение Ильенкова к та-

ким понятиям, как деятельность и практика, заметно отличается от позиции Брэндома. Ильенков был бы бесполезен для осуществления проекта Брэндома по созданию дискурсивно явных норм, так или иначе неявно воплощенных в наших практиках. Позиция Ильенкова состоит или должна состоять в том, что нормативность является явной (фактически, она воплощена в форме, которую принимает мир в результате нашего взаимодействия с ним), если некто с помощью *Bildung* оснащен подходящим образом, чтобы на нее реагировать. (Это говорит о том, что сторонник Ильенкова должен был бы предпочесть прочтение Макдауэллом Витгенштейна при сравнении с позицией Брэндома (см. примечание 12 выше).)

30. Важно помнить, что концепция Ильенкова об идеализации природы не имела в виду только абстрактное философское решение проблемы разума и мира, но является формой спекулятивной антропологии, представляющей процесс самосозидания человечества, процесс, который, в конечном счете, выльется в реализацию человечества через коммунизм.

31. Можно подумать, что для сторонника Ильенкова отказ от «деривационного монизма» был бы уступкой онтологическому плюрализму Поппера (см. примечание 26 выше). Это не так. Стронник Ильенкова мог бы считать, как Макдауэлл, что существует только один мир, и тем не менее полагать, что то, что содержит мир, требует множества способов понимания.

32. См.: Dancy, 1993; 2000. Является ли представление Дэнси подходящим дополнением к позиции Макдауэлла, зависит от деталей разработки обеих позиций. В моих кратких замечаниях здесь я говорю о точке зрения Дэнси на основания, даже не различая основания для действия и основания для убеждения. Можно утверждать, что представление Дэнси значительно лучше применимо к первым, чем к последним (см., например: McDowell, 2006a, в ответ на: Dancy, 2006). Макдауэлл, например, допускает, что тот факт, что на моей крыше поселились муравьи-древоточцы, может быть основанием для действия, так как это соображение, которое можно привести для объяснения моего действия (например, вызов дезинсектора). Он отрицает, однако, что параллельное описание можно использовать для убеждения, как этого хочет Дэнси. Тот факт, что на моей крыше завелись муравьи-древоточцы, не может

быть моим основанием для убеждения, что они есть. Если кто-то спрашивает о моем основании верить, что на крыше есть муравьи, я не могу сослаться на факт, что они там есть ('Почему вы считаете, что на вашей крыше есть муравьи?'; 'Они есть!'): Я должен обратиться к моему опыту ('я видел там муравьев' и т.д.). Однако Дэнси может сказать, что остается случай, когда мои основания для убеждения являются фактическими соображениями. Это не включает сам факт убеждения, но факты о том, как вещи выглядят (т.е. факты о результатах опыта), или факты, которые составляют основу для умозаключения (например, имеется древесная пыль на полу чердака). Холизм в равной степени прав относительно статуса таких соображений, как оснований, как и в отношении оснований для действия (т.е. тот факт, что вещи выглядят таким образом, может потерять свое положение основания для убеждения, что *p*, если я принимаю галлюциногенные препараты). Таким образом, я думаю, что возможно примирить подход Дэнси к основаниям с точкой зрения Макдауэлла об опыте, который позволяет реальности внести рациональность в наши мысли.

33. Это основной довод Дэнси для принятия этического партикуляризма, той точки зрения, благодаря которой он больше всего известен.

34. Одним из тех, кто ссылается на это понятие в работах по педагогике, является Джэн Дерри (Derry, 2008a, 2008b). Хотя я уверен, что в этой главе есть много того, что она будет оспаривать, я подозреваю, что она согласится с тем, что я должен сказать о потенциале этого понятия для развития образовательного мышления.

35. Я боюсь, что если бы язык пространства смыслов попал в педагогический дискурс, то результат был бы комическим. – *Раздраженный учитель – классу*: 'Серьезно, я бы хотел, чтобы вы проводили побольше времени в пространстве смыслов!'

Разум и его пределы: музыка, настроение и образование

Социально-историческое понятие разума, изложенное в этой книге, имеет значение для многих областей философии, и не в последнюю очередь для философии образования. Если человек приобретает свой статус рационального агента только путем приобретения второй природы и если это происходит только путем приобщения к социальным практикам, то образование, широко понимаемое, не только вносит свой вклад в формирование сознания; оно является предпосылкой самой его возможности. Действительно, социально-историческая концепция отвечает на извечный вопрос: ‘Что делает человека особым существом?’ – обращением к нашей способности обучать и обучаться. Трудно принять такую точку зрения и одновременно считать, что вопросы образования можно отодвинуть в сторону, как это часто делается, на окраину философского исследования. Наоборот, такие вопросы становятся философски неизбежными [1].

Важность социально-исторической концепции для философии образования состоит не только в переносе вопросов образования в центр философского внимания. Она также выдвигает реальное представление о *Bildung* как вложении определенной цели; а именно создание рациональных агентов, независимых, рефлексизирующих, критических. Именно такими являются или должны быть люди. Такая картина дает нам идеал цели образования.

Можно подумать, что последнее утверждение впадает в своего рода натуралистическое заблуждение, переходя беспечно от рассмотрения различных характеристик человека к утверждениям о том, какими должны быть цели образования. Но это мнение неверно. Как я утверждал в предыдущих главах, сама идея рационального существа приносит идею автономности. Разумным существом является тот, кто сам решает, что думать и делать. Как показал Ричард Морэн (Moran, 2001), это критически важно для самой идеи позиции от первого лица. Рациональный агент знает свой собственный разум, решая, что думать и делать в свете оснований; он не выясняет, что он думает с помощью своего рода внутреннего наблюдения, он определяет, что думать. В этом смысле человек контролирует свои мысли, потому что он имеет рациональную власть над ними в качестве субъекта самостоятельной сознательной психической жизни. Это не тривиальные наблюдения. Они обращаются к природе существ таких, как мы: человеческих существ. Основное положение данной книги состоит в том, что наша рациональность не просто дается, но развивается в нас, по мере того, как мы приобретаем понятийные способности посредством приобщения к языку и традициям мысли. Наши рациональные способности возникают благодаря *Bildung*. Поэтому, отождествим ли мы образование с *Bildung* или представим образование только как часть того, что влечет за собой *Bildung*, такая точка зрения приглашает нас задуматься об образовании как вопросе культивирования в детях способности определять, что думать и делать. Это побуждает нас дать новую жизнь знакомой идее философии образования: что целью образования является автономность.

Было бы неправильно утверждать, что тот вид автономности, который предполагается идеей разумного существа, является слишком слабым понятием, чтобы наполнить педагогическую теорию. Автономность является способностью: способностью определить, что думать и делать в свете того, какие имеются основания для мысли и дела. Про-

явление этой способности имеет важное значение для личности, но это способность, которая развивается и растет, которая может развиваться и оттачиваться, ограничиваться и дискредитироваться. Все, что не имеет этой способности, вообще не является мыслящим существом, но мыслящее существо может обладать этой способностью в большей или меньшей степени и проявлять ее более или менее хорошо [2]. Автономность является поэтому законным объектом педагогического внимания. Когда я думаю о том, что писать в данной книге, я должен руководствоваться соображениями о том, что имеет наибольшие основания для убеждения, а не о том, что писать, чтобы привести свою книгу к скорейшему завершению. И когда я думаю о том, как действовать в свете того, что я воспринимаю как несправедливость, я должен стараться, чтобы мои действия определялись взаимоотношением оснований правильного вида. Эти случаи включают проявление той же фундаментальной способности, которую мы должны научиться хорошо применять.

Это ничего не говорит, конечно, о том, как организовать образовательную систему для обучения автономности. Подчеркивание 'принятия решения' может предположить акцент на рассуждении, теоретическом и практическом. Но рассуждение не может рассматриваться формально и схематически. Рассуждение требует знаний, способности участвовать в исследовании, и восприимчивости, способствующей здравому смыслу. Последнее свойство помещает нас в область достоинств характера, интеллектуальных и моральных. Поэтому есть некоторый смысл, согласно которому обращение к автономности ведет нас куда-угодно и никуда одновременно: это ставит перед нами вопрос о том, каким должно быть образование, и это требует ответа определенного вида – чтобы подготовить нас жить той жизнью, которая определяется разумом, где мы можем решать, что думать и делать в свете того, что считаем истинным и хорошим.

Как подготовить людей для такой жизни, является вопросом, который данная книга оставляет открытым. На са-

мом деле можно сказать, что это большой открытый вопрос образовательной теории. Все, на что я могу претендовать здесь в качестве достижения, так это демонстрация неизбежности этого вопроса, выяснение того, как его правильно поставить и какие фундаментальные идеи должны формировать наши ответы.

Я хотел бы теперь обратиться к потенциальному возражению против той позиции, которую я отстаиваю. Можно было бы утверждать, что хотя я подчеркнул, что рациональные агенты являются личностями, а эти личности являются людьми, акцент Макдауэлла на личностях как 'обитателях пространства смыслов' рисует чрезмерно интеллектуальный или рациональный портрет того вида существ, которыми мы являемся. Существует своего рода выхолощенность в той идее, что мы являемся автономными настолько, насколько мы действуем только согласно основаниям, и это, кажется, игнорирует беспорядочную, материальную размерность телесно воплощенного существа. Более того, идея, что пространство смыслов является чем-то особенным (*suí generis*), свидетельствует о том, что эта позиция заражена некоторым дуализмом, воплощающим разительный контраст между движением разума, спонтанным и свободным, и просто событиями, классифицируемыми согласно научному закону. Одно дело подчеркнуть ценность автономности как образовательной идеи — кто среди моих читателей не согласится с этим? — другое — способствовать развитию образа субъекта как свободного настолько, насколько он перемещается по эфирной области пространства смыслов, настроенный на основания и только на основания.

В этой главе я защищаю социально-исторический подход от таких возражений. Я считаю, что они далеки от истины, но ошибки, на которых они покоятся, легко сделать. Споря с ними, я надеюсь противостоять искажению философии Макдауэлла или того, как я ее использовал. Если я буду успешен, моя социально-историческая концепция станет сильнее, и сможет лучше способствовать нашему мышлению об образовании.

Первоначальный ответ

Было бы заманчиво побыстрее расправиться с возражением. Ничто в социально-историческом подходе, в том виде, в каком я его развивал до сих пор, не предполагает, что он неразрывно связан с тем пониманием рациональности, которое служит основанием для эпитета 'рационалистический'. Эта позиция не ограничивает рациональность формальными, абстрактными, независимыми от ситуации методами рассуждения, и не ограничивает ее сферу деятельности следованием правилам или умозаключениям [3]. Наоборот, реагирование на основания понимается как чувствительность к тем соображениям, которые являются определяющими для убеждения и действия, и для их относительной важности в конкретных случаях. Такая чувствительность лучше всего понимается на моделях восприятия, а не умозаключения.

Моральная философия Макдауэлла предоставляет прецедент для такой точки зрения. Он описывает там чувствительность к моральным основаниям как 'разновидность способности восприятия' (McDowell, 1979/1998a. С. 51). Добродетельная личность *видит*, чего моральные ситуации требуют от него, и она не делает умозаключений и не вычисляет как-то иначе, что делать (на самом деле, необходимость действовать с помощью умозаключения будет во многих случаях означать отсутствие соответствующей чувствительности). Способность человека воспринимать, что является основанием для чего, позволяет ему войти в контакт с тем, что является моральным.

Это описание морального суждения должно пониматься в свете представления Макдауэлла о чувственном восприятии как таковом. Макдауэлл считает, что в обычных случаях результаты опыта – как вещи представлены, скажем, визуально – дают основание считать, что именно так и обстоят дела. В благоприятных случаях (например, там, где мы не подвержены иллюзии и т.д.), опыт соединяет нас

с фактами. Разум делает это возможным, потому что наши понятийные способности включены в опыт восприятия, и именно в силу своего понятийного содержания опыт может непосредственно и рационально влиять на суждение. Это есть представление о действиях разума, гарантирующее открытость его эмпирической реальности, чувствительность к миру. Нет оснований полагать, что работа разума должна быть формальной, абстрактной, независимой от ситуации, связанной правилами или в каком-то другом виде 'рационалистической'.

Критики Макдауэлла иногда не в состоянии оценить этого. Рассмотрим атаку Хуберта Дрейфуса на точку зрения Макдауэлла о том, что восприятие и действие пропитаны понятийной рациональностью (Dreyfus, 2005). Дрейфус утверждает, что 'телесно воплощенный контакт с миром', практическая мудрость (которую Аристотель называл *phronesis*) и проявление компетентности действуют независимо от понятийного мышления и являются поэтому формами непонятийного взаимодействия с миром. Дрейфус формулирует эту критику, потому что понимает основания как артикулированные, общие, похожие на правила соображения, посредством ссылки на которые агент определяет, что ему думать и делать. Действие по основаниям таким образом с точки зрения Дрейфуса не имеет того вида текучести и непосредственности, как наше взаимодействие с миром. Но это как раз то представление об основаниях и рациональности, которое Макдауэлл отрицает (McDowell, 2007b/2009b). Для последнего телесно воплощенный контакт с миром, фроне-зис и компетентность являются формами чувствительности к основаниям [4]. По существу, они насыщены понятийным содержанием (как *компетентность (expertise)* может осуществляться без такого содержания?). но рассматриваемая чувствительность включает восприимчивость к соответствующим факторам, а не явное следование правилам [5].

Одним из вопросов, который раздражает Дрейфуса, является представление Макдауэлла, что восприятие завер-

шается в суждении. Хотя Макдауэлл признает, что создания, способные к суждению, являются телесными существами, активно взаимодействующими с независимым миром, и что суждение может выражаться в действии, центральной проблемой философии Макдауэлла является мысль и ее связь с миром. Некоторым критикам, особенно феноменологических убеждений, это кажется слишком интеллектуалистским подходом. В отличие от Дрейфуса, Джозеф Роуз готов согласиться с Макдауэллом, что наше взаимодействие с реальностью всегда является 'пронизанным мышлением', но он жалуется, что Макдауэлл не понимает, как это верно в отношении нашего *телесного* взаимодействия с миром. Опираясь на работу Сэмюэла Тодеса, он рекомендует Макдауэллу

«заменять понятие 'восприимчивости' понятием реагирующего телесного взаимодействия со (словесно артикулированным) миром. Значимое единство телесной интенциональности и мирской значимости не будет тогда заранее дано в свойствах объектов или обязательствах субъектов, но будет только возникать и поддерживаться через продолжающееся взаимодействие в понятийно сформулированной традиции» (Rouse, 2005. С. 56) [6].

Однако для Макдауэлла не трудно учесть позицию Роуза. Надо сказать, что Макдауэлл изображает пространство смыслов как 'область, в которой движется мысль', но он не считает ее изолированной областью, заданной отдельно от реальности. Наоборот, как мы видели, он говорит о 'своего рода слиянии' между 'идеей пространства смыслов, как мы находим его, и идеей мира, как мы сталкиваемся с ним' (McDowell, 1995/1998b. С. 407). В предыдущей главе я утверждал, что имеются интригующие параллели между обсуждением Макдауэллом этого «слияния» и идеей Ильенкова о мире как нормативном пространстве, пронизанном идеальным. Цель сближения позиций Макдауэлла

и Ильенкова состоит именно в том, чтобы сделать очевидным, что описание кого-то как обитателя пространства смыслов не означает представления его занимающим некоторую утонченную понятийную область, но приписать ему определенный образ жизни в мире. Образ жизни отмечен именно теми характеристиками, которые Роуз хотел найти в философии Макдауэлла – а именно согласие между телесной активностью, выражающей нашу сознательность, и значимостью мира, в котором мы живем. Нам не нужно устранять понятие ‘восприимчивость’, чтобы увидеть это. Наоборот, мы можем сказать, что восприятие является формой ‘телесно реагирующего взаимодействия’ с полным значения миром, и что это делается возможным благодаря отношению воспринимающего с ‘понятийно сформулированной традицией’.

Давайте теперь посмотрим на обвинение в дуализме. Какой же дуализм предполагается? Конечно, не дуализм разума и природы. Причина обращения ко второй природе состоит в преодолении этого дуализма, представляя способность реагировать на основания как аспект нашего естественного развития. Не может это быть также дуализмом между разумным и животным в нашей природе, так как опять обращение ко второй природе служит иллюстрацией их связанности. В действительности, как утверждалось в главе 3, должная оценка *Bildung* показывает тесную связь между нашей рациональностью и нашим животным началом. Не может это быть также дуализмом оснований и причин, так как мы можем вслед за Макдауэллом настаивать на том, что основания могут быть причинами. Поэтому обвинение в дуализме – это не больше, чем обвинение в том, что позиция Макдауэлла является рационалистической.

Изменение проблемы

Однако я подозреваю, что многие найдут это быстрое опровержение неудовлетворительным, считая, что что-то в возражении остается нерассмотренным. Одним из способов

понять источник беспокойства является возвращение к основному различию между двумя способами понимания – объяснение обращением к научному закону ('естественно-научное понимание'), и объяснение обращением к основаниям ('пониманием в пространстве смыслов') – и соответственно, как это определяет Макдауэлл, 'между двумя видами событий в природе: теми, которые классифицируются согласно природному закону, и теми, которые не классифицируются согласно природному закону, так как в них действует свобода' (2006b. С. 238) [7]. Различие между способами объяснения является фундаментальным для философии Макдауэлла и для многих аргументов в этой книге. Некоторые события, такие как действия или суждения, объясняются обращением к основаниям; другие с помощью научных средств. Предполагается, что это общее место. Мы действуем с таким различием все время, когда разграничиваем действия, выполняемые в связи с основаниями и открытые для рациональной оценки – такими как мое предсказание, что завтра будет дождь – и теми, которые такими не являются – такими как спотыкание о ковер или пролитие вина. Это различие является центральным для понимания себя как отвечающего за собственные мысли и действия.

Данное различие идет из работ Канта, который пишет, в третьем разделе «Основ» (Groundwork), что мы должны понимать 'человека в одном смысле и отношении, когда мы называем его свободным, и в другом, когда мы считаем его как часть природы подчиненным ее законам' (Кант, 1785/1994. С. 237–238). Он продолжает:

«Человек, который подобным образом рассматривает себя как мыслящее существо, ставит себя тем самым в другой порядок вещей и в совершенно другого рода отношение к определяющим основаниям, когда он представляет себя как мыслящее существо, одаренное волей, следовательно, причинностью.

нежели тогда, когда он воспринимает себя в качестве феномена в чувственно воспринимаемом мире (какой он и действительно есть) и подчиняет свою причинность внешнему определению по законам природы.

...А что человек должен представлять и мыслить себя таким двояким образом, – это основывается в первом [случае] на сознании самого себя как предмета, на который оказывается воздействие при посредстве чувств, а во втором [случае] – на сознании самого себя как мыслящего существа, т.е. как независимого в применении разума от чувственных впечатлений (стало быть, как принадлежащего к умопостижаемому миру)» (с. 238–239).

Макдауэлл совершенствует картину Канта, исправляя впечатление, что разумные существа находятся за пределами природного порядка, тем самым по видимости подтверждая единство нашего рационального и животного бытия. Для всего этого, однако, сохраняется позиция, которую можно назвать ‘двух-аспектное’ или ‘двух-позиционное’ представление людей. Мы можем видеть себя в аспекте рациональности – как обитателей пространства смыслов, подчиненных нормативным ограничениям. Или мы можем видеть себя материальными объектами, на которые воздействуют физические силы, объяснимые с научной точки зрения. Мы утверждаем, конечно, что это представления одной и той же вещи: людей, которые являются одновременно разумными существами и животными. Но идея состоит в том, что некоторые эпизоды в жизни разумных животных требуют понимания пространства смыслов, а некоторые – естественнонаучного объяснения.

Проблема заключается не столько в самом различии, сколько в том, что оно подразумевает. Оно предполагает, что эпизоды жизни человека можно разделить на два вида: те, которые открыты для рационального объяснения, в которых ‘свобода является действующей’, и те, которые для

него не открыты. Поэтому мое суждение, или решение, или намеренное действие являются событиями 'в пространстве смыслов'. как и некоторые вещи, которые просто происходят со мной, как, например, мое восприятие чего-то. В противоположность этому ушиб моей головы или переваривание ужина находятся за пределами пространства смыслов, как и многие вещи, которые просто со мной происходят (например, можно промокнуть под дождем), а также вещи, которые происходят внутри меня, такие как биение моего сердца, которое, в отличие от переваривания, не считается чем-то, что я делаю. Теперь может возникнуть подозрение, что своего рода дуализм скрывается в предположении, что события могут быть аккуратно разбиты на две 'области', и, более того, что это предположение ошибочно в том смысле, что оно отражает нечто глубинное относительно состояния человека [8].

Это различие хорошо применимо к определенным событиям, изолированным от потока деятельности. Мы можем спросить, и это вполне осмысленно: это событие лучше всего объяснить, обращаясь к основаниям или каузальному закону? Конечно, ответ может не быть четким или/или. Нам может понадобиться привлечь факторы обоих видов (рассмотрим, например, вопрос: 'Почему я его ударил?'). Существует, в конце концов, такая вещь, как частичная ответственность за свои действия, и все осложняется тем фактом, что произошедшее с нами может нами восприниматься и включаться в наше рассуждение, когда мы перемещаемся в мире. Тем не менее, базовое различие кажется правильным. Но когда мы рассматриваем более длительные периоды активности, такие как взаимодействие с партнером или детьми, или работу над рукописью, или обед с друзьями, это различие теряет часть своей ясности. Теперь все включает в себя вопросы степени. Мы можем быть более или менее независимыми в том, что делаем: разум может более или менее участвовать в этом; и наша деятельность будет включать как активные, так и пассивные элементы. Это не просто потому, что деятель-

ность состоит из множества событий, часть из которых соответствует рациональному, а часть научному объяснению. Существует достаточное *смешение* активного и пассивного, а также рационального и нерационального в потоке деятельности. Если мы не имеем это в виду, то рискуем принять идею, достойную оскорбительного эпитета 'рационалистическая': а именно, что перемещение в пространстве смыслов является, по крайней мере в идеале, вопросом мышления, свободного от всего, кроме рационального решения, и что этот образ мысли, приводимой в движение только рациональными причинами. – мысли как чистой деятельности – якобы порождает идеал подлинной личности [9].

Нам нужна более реалистичная картина. Я не думаю, что для ее создания имеются существенные препятствия. Но будет недостаточно просто подчеркнуть, что мы являемся животными или утверждать, что *Bildung* не выводит нас из природы. Нам нужно скомпрометировать миф о свободном мышлении. Эта работа уже была начата в главе 4, когда мы рассматривали представление Макдауэлла о том, что мы должны отвергнуть 'мысль, что разуму должна быть предоставлена область, в которой он имеет абсолютный контроль над приемлемостью позиций, достижимых при его применении' (McDowell, 1993/1998b. С. 442). Но этот вопрос касается не просто роли разума в определении позиции человека в пространстве смыслов. Нам нужно рассмотреть вклад разума в наше передвижение в пространстве смыслов, сосредоточиваясь на процессе, а не на положении. При этом важно будет не просто заменить идею свободной спонтанности на идею обременённой спонтанности, в которой чистый поток чистой мысли изображается как сталкивающийся и бьющийся с нерациональными влияниями, такими как страсти или побуждения. Нам нужно показать, что нерациональное не всегда умаляет наш статус мыслящих животных, но может сделать возможной рациональность и способствовать ей. Нам нужна феноменология жизни в пространстве смыслов, которая

отдает должное соединению рационального и нерационального. Это должно заставить умолкнуть подозрение, что различие между способами понимания служит для представления человеческих жизней как странным образом разделенных между сознательным и животным элементами, и тем самым дополнить представление о людях, заявленное в главе 3.

Для этого я должен исследовать два явления, которые сопротивляются описанию в терминах четкого разделения между рациональным и нерациональным: настроение и музыка. Но сначала я хочу представить несколько мыслей о феноменологии мышления.

Пассивность в рамках спонтанности

Один из фактов, который говорит против идеи свободной спонтанности, состоит в том, что в жизни разума многое просто происходит [10]. Но это легко потерять из виду и начать говорить в той манере, которая предполагает, что все передвижения в пространстве смыслов являются результатом деятельности. Роберт Брэндом, например, считает умозаключение основным способом путешествия в пространстве смыслов, и использование им метафоры 'игры в вопросы и ответы об основаниях' предполагает, что все взаимодействия в пространстве смыслов являются действиями или вытекают из них. Для него восприятие входит в игру, предлагая мыслящим логически субъектам материал для работы, но само восприятие не находится полностью в пространстве смыслов. Взаимодействия включают умозаключение, умозаключение включает суждение и (следуя Канту) суждение 'ассимилируется в действии' (Brandom, 2000. С. 80) [11].

Как мы видели, точка зрения Макдауэлла несколько отличается. Он представляет некоторые взаимодействия в пространстве смыслов – а именно перцептивный опыт – как пассивные по своей природе. Опыт приходит к нам

непрошено, но он является, тем не менее, понятным по своему характеру и, следовательно, накладывает рациональные ограничения на суждение. Поэтому Макдауэлл четко признает, что не все движения в пространстве смыслов вытекают из сознательно сделанных движений. Когда суждение получено из опыта без умозаключения, (например, когда мы уверены, что на кухне есть мышь, потому что мы ее там видели), то разум действует только в сторону прошедшего; он контролирует достоверность вытекающих из опыта суждений, но не создаёт их активно.

Позиция Макдауэлла, однако, предполагает, что взаимодействия в пространстве смыслов являются либо вопросом действия (мышления, суждения) или пассивного получения извне (восприятие). Но здесь кое-что отсутствует, так как имеется элемент пассивности во внутренней работе самого разума. Рассмотрим, например, событие, когда с кем-то что-то происходит. Внезапно меня осеняет, что я оставил духовку включенной; или что я, возможно, обидел Хьюго, или что Розмари мог бы понравиться фильм «Микадо». Эти явления не являются результатом обсуждения или умозаключения. Они просто произошли. Иногда их проявление может быть объяснимо (Я размышлял о фильме «Кутерьма» (*Topsy Turvey*), и внезапно до меня дошло, что Розмари мог бы понравиться фильм «Микадо»...). а иногда они возникают из ниоткуда. Мы являемся пассивными при получении таких мыслей, но контекст возникновения таких мыслей отличается от контекста восприятия, когда независимо существующие объекты воздействуют на наши органы чувств. Существует также элемент пассивности при понимании чего-либо. В самом деле, мы думаем о понимании как о действии только тогда, когда требуется попытка; иначе это что-то такое, что просто происходит. Мы можем что-то делать, чтобы понять (например, быть внимательным, концентрироваться, обдумывать), и мы можем осознавать, что мы поняли, но само понимание просто происходит.

Рассмотрим теперь несколько примеров интеллектуального творчества. Мы склонны толковать такое творчество как образец свободной деятельности, но часто в игре присутствует поразительно пассивный элемент [12]. Предположим, что вы боретесь с решением философской проблемы. Расстроенные неудачей, вы решаете лечь спать. Утром вы просыпаетесь, и решение приходит к вам. В таких случаях мы не можем сказать, что ответ приходит непроизвольно, так как, безусловно, имела место попытка (даже желание) его получить. Тем не менее, получение ответа является пассивным. Он просто появляется перед вами. Его приход к вам есть не более, чем эпизод в пространстве смыслов, но, как и в случае восприятия, роль разума является прежде всего ретроспективной – чтобы придать смысл тому, что пришло в голову, интегрировать это в соответствующий контекст, обосновать это, и т.д.

Переспать с проблемой, и другие формы ‘инкубации’ предоставляют наглядные примеры пассивности в творчестве, но пассивные элементы присутствуют и во многих других случаях. Когда кто-то отвечает на вопрос на семинаре, он иногда ждет, пока ответ не придет к нему. Сначала он не знает, что сказать, а потом знает. Иногда он начинает отвечать, не зная, как все обернется: то, что нужно сказать, приходит во время произнесения ответа. В некоторых случаях, когда человек находится в процессе ответа, он ожидает своих слов, почти как зритель, и может удивиться тому, что он произносит. Музыкальная импровизация предоставляет аналогичные примеры. В таких случаях, хотя субъект активно говорит или играет, имеется существенный элемент пассивности, как в манере, в которой появляются идеи, так и в манере, в которой воспринимается их важность [13].

Мы представляем эту пассивную сторону творчества различным образом. Идеи музыки или божественного вдохновения являются знакомыми образами, подтверждающими пассивность субъекта, который рассматривается как

средство для чьей-то деятельности или чего-то другого. Другая знакомая мысль состоит в том, что творческий процесс является, прежде всего, подсознательным или субличностным. Поэтому, когда вы спите с проблемой, вы останавливаете сознательное размышление и делегируете проблему к субличностным механизмам, которые, так сказать, осуществляют для вас мышление, а вы просыпаетесь, чтобы получить результаты. В конечном счете, идея диалектики находит источник творчества в игре самих идей: субъект является носителем этих идей, но в этот раз он включён в диалог, а не диктует нечто в единственном числе. Субъект не руководит диалогом, но он и не просто наблюдает его. Он является каким-то образом участником разговора с собою и бенефициаром его результата.

Ни один из этих образов не имеет большого объяснительного применения. Первый и последний являются просто живописными способами описания явления. Второй, возможно, имеет некоторый теоретический потенциал, но является глубоко проблематичным, особенно с точки зрения Макдауэлла [14]. Я ввел их, прежде всего, потому, что они демонстрируют явления, которые противоречат наивному представлению о спонтанности разума. Но, во-вторых, они показывают, как привержены мы этому представлению, так как эти образы сохраняют образ творческого озарения как вытекающего из деятельности – они просто помещают деятельность либо вне самосознающего субъекта, либо глубоко внутри него. Лучше признать, что разум не может правдоподобно изображаться как чисто активное начало, полностью свободное и самоопределяющее. Он не только является пассивным приемником содержания извне, но он часто удивляет своими собственными действиями. Большая часть его контроля имеет обратную силу: он может оправдывать и превозносить, осуждать и пересматривать, но степень, в которой его действия прозрачны для него самого, является ограниченной, как, соответственно, и его возможности самоконтроля.

Настроение

Давайте теперь обратимся к смешению рационального и нерационального. Настроение предоставляет хороший пример. Рассмотрим депрессию. ('Депрессия' является, конечно, термином, который охватывает целый спектр от крайне подрывающих здоровье случаев 'клинической' депрессии до мягких случаев грусти. Возьмем случай из середины.) Гарри является преподавателем среднего возраста, склонным к депрессии. Он считает себя не реализовавшимся: не совсем провалившимся, но менее успешным, чем он мог бы быть, чем он должен бы быть. Он считает себя недооцененным коллегами и студентами. Он иногда подстегивает себя, размышляя о своих достижениях, которых фактически много, но быстро отвергает эти усилия как самообман и подвергает себя суровой критике за слабость. В глубине души он знает, что могло бы быть. Иногда его депрессия рассеивается, и он чувствует удовлетворение тем, чего он достиг, но затем он видит, что его предыдущая депрессия была порождена его собственным тщеславием, и он становится противен сам себе. Это снова вгоняет его в депрессию.

Однажды вечером Гарри бы приглашен в гости на ужин. Он испытывал приступ депрессии, но надеялся, что вечеринка отвлечет его. Как оказалось, его настроение повлияло на его поведение в худшую сторону. Он казался равнодушным к разговору, отвечая невпопад, за исключением случая, когда его задело то, что сказал другой гость. Его настойчивые возражения оскорбили этого гостя и привели в смущение других гостей. В ходе вечеринки он сделал ряд неприятных замечаний. Он ушел первым, и, когда уходил, недостаточно вежливо поблагодарил хозяев. Остальные гости удивлялись, что с ним случилось. Хозяева извинились от его имени, объясняя, что Гарри подвержен депрессии, и это делает его 'трудным' в общении.

Хозяева призвали депрессию Гарри для объяснения его поведения. Как это работает? Питер Голди, в одной из не-

многих дискуссий о настроении в литературе, утверждает, что настроение является недостаточно специфическим для объяснения конкретных действий. Он говорит, что хотя мы имеем идею действия, 'исходящего из' эмоции, у нас отсутствует 'четкая идея действия, исходящего из настроения' (Goldie, 2000, с. 147). Настроения формируют чьи-то действия, и они проявляют себя в действии, но они являются слишком общими для объяснения конкретных действий. Однако это кажется не совсем верным, так как мы призываем депрессию Гарри для объяснения его конкретных действий. Это объясняет, почему он оскорбил других гостей, а не только, как он их оскорбил. Конечно, это может не объяснить, почему он оскорбил их, говоря это, а не то, но такая конкретность обычно не требуется, когда мы объясняем действия агента обращением к его эмоциям.

Ключевой вопрос состоит в том, является ли объяснение с помощью обращения к депрессии 'объяснением в пространстве смыслов' или нет. Это деликатный вопрос. Депрессия является тем фактором, признание которого может вести к приостановке того, что Стросон (Strawson, 1962/1974) называет 'реактивными отношениями', такими как чувство обиды, гнев или возмущение. Известие о депрессии Гарри может смягчить порицание: мы можем больше не чувствовать возмущения от его черствых замечаний; возможно мы вместо этого почувствуем сострадание или жалость. Говорит ли это, что депрессия действует как нерациональный фактор? Депрессия не влияет, за исключением экстремальных случаев, на наши действия как сила полностью вне рационального контроля. Более того, некоторые объяснения, в которых фигурирует депрессия, являются, очевидно, рационализирующими. Мы стремимся понять, что сделал Гарри, обращаясь к выгодному освещению, в котором он видит свои действия. То, что он в депрессии, объясняет, почему он проявил особый интерес к замечаниям гостя, и почему он вознамерился их опровергнуть, что он и сделал. Можно заявить, что его депрес-

сия является просто частью каузального фона, на который ссылаются в этих рационализирующих объяснениях. Это может быть основанием, почему он вел себя таким образом, но это не было основанием в свете того, как он действовал. Тем не менее, его депрессия не действует как простая причина, независимая от рациональных соображений. Ее влиянием является некоторая модуляция оснований, согласно которым действует Гарри (возможно, что это основной аргумент Голди).

Мы должны также спросить о депрессии Гарри, является ли она обоснованной, и реагирует ли она на основания. Один из способов, когда настроение может быть 'в пространстве смыслов', возникает, если оно является рационально мотивированным; то есть, если основания, почему оно установилось, могут считаться оправдывающими его. Если кто-то весел в результате того, что услышал хорошие новости, то услышанное не является просто обоснованной причиной его веселости. Оно обеспечивает основания быть веселым. Аналогично с депрессией Гарри. Возможно, что он прав, что он не реализовал свой потенциал, и что он тщеславен и занимается самообманом. Если это так, мы могли бы подумать, что его депрессия оправдывается его ситуацией. Это не значит оправдания его плохое поведения. Суть состоит в том, что его настроение не является просто каузальным явлением, как корь.

Настроение, которое рационально мотивировано, может реагировать на основания в том смысле, что оно может подвергаться влиянию предоставлением оснований. Если я ликую, потому что пришел к выводу, что команда Spurs должна приобрести игрока Уэйна Руни, моя эйфория должна рассеяться, когда я узнаю, что сделка провалилась. Аналогично, депрессия Гарри может быть открыта рациональной критике. Если ему можно показать, что он действительно квалифицированный, ценимый коллегами и т.д., то его депрессия может рассеяться. Я говорю 'может быть', потому что иногда разговоры лечат, а иногда нет. Зависит

от обстоятельств. Депрессия Гарри может быть вполне рациональным состоянием, мотивированным основаниями и вполне реагирующим на рациональные соображения. Или она может быть нерациональной по своему виду, не мотивированной рациональными соображениями, не реагирующей на них. Или она может быть иррациональной; она может охватить Гарри, даже хотя он знает, что у него нет основания быть в депрессии. Или она может напоминать некоторую смесь рациональных, нерациональных и иррациональных элементов. Правильный диагноз зависит от конкретного случая. И так как настроение безропотно терпится, то смесь может изменяться со временем. Критически важным является то, что мы не вверяем себя некоторой простой типологии настроений, которая помещает его либо внутри, либо вовне области рационального. Все не так просто, что подтвердит любой приличный психотерапевт [15].

Настроение, особенность и форма

Как должны мы сформировать представление о влиянии настроения? Я предлагаю опираться на идеи, разработанные Джонатаном Дэнси согласно Уиггинсу (Wiggins, 1975–6/1991) и Макдауэллу (McDowell, 1979/1998a). Как мы видели в конце предыдущей главы, Дэнси использует широкое когнитивистское понятие оснований, согласно которому основания создаются свойствами мира (Dancy, 1993; 2000; 2004). При такой точке зрения *ее смущение* является основанием для изменения темы разговора, *начало дождя* является основанием считать, что улицы будут мокрыми; *причинение ему боли* является основанием прекратить шлепать его по спине, и т.д. Такие составляющие основание соображения не работают в изоляции. Дэнси является холстом в отношении оснований, поэтому характеристика некоторого свойства как основания зависит от присутствия или отсутствия других факторов, некоторые из них сами

могут быть основаниями, в то время как другие могут быть факторами, которые, хотя и не являются сами основаниями, включают, выключают, усиливают или ослабляют основания. Таким образом, мы можем понять способ, которым фактические соображения действуют как основания, представляя ситуации как показывающие структуру, которая определяет их рациональное значение для нас. Мы можем думать о фактах как имеющих профиль или 'форму' – некоторые свойства имеют важность или 'значимость', в силу которой они являются или способствуют быть, основаниями для убеждения или действия (Dancy, 1993, с. 111–116). Дэнси хочет, чтобы метафора формы имела как объективный, так и феноменологический резонанс. То есть мы должны изобразить представление субъекта об обстоятельствах, в которых он находит себя, как проявляющих форму, в которой некоторые соображения будут выделяться как задающие основание, а другие как фоновые. В то же самое время суждения о форме имеют объективный смысл; то есть некоторые соображения действительно создают основания, в то время как другие могут быть менее важными или не иметь значения вообще. Поэтому можно спросить, действительно ли соображения, которые берет субъект в качестве значимых, являются таковыми. Форма, в которой он использует факты, может быть не той формой, которую они имеют в действительности.

В главе 5 я рекомендовал способ мышления Дэнси об основаниях в качестве подходящего дополнения к идее, которая является центральной для альянса Макдауэлла и Ильенкова, что пространство смыслов совпадает с миром в том виде, в котором мы сталкиваемся с ним. Теперь я хочу предположить, что понятие Дэнси о форме может разъяснить один из способов, которым действует настроение. Настроение иногда побуждается высокой оценкой важности некоторого заметного соображения, например, печаль в связи с предательством друга. Но после мотивировки мы можем думать о настроении как влияющем на

восприятие субъектом формы имеющихся перед ним фактов. Поэтому депрессия подчеркивает некоторые обстоятельства ситуации и затуманивает другие; она делает так, что определенные соображения кажутся важными, в то время как другие воспринимаются как не имеющие большого значения, или она отнимает свойства, которые мы формально распознаем как характерные для мотивационного или когнитивного значения. Мы обычно думаем о депрессии как имеющей искажающее влияние, хотя в некоторых случаях она может просто отражать, как плохо обстоят дела на самом деле. Можно дать параллельные описания для влияния тревоги или меланхолии и 'позитивных' настроений, таких как жизнерадостность и оптимизм, хотя в каждом случае факторы, которые они выделяют или затушевывают, будут различными. Эти настроения могут сделать субъект более открытым к реальной форме вещей, но они могут также исказить эту форму известными способами [16].

Этот стиль мышления может быть встроен в общий способ обращения с такими постоянными состояниями, как добродетели, черты характера и другие склонности, некоторые из которых будут рассматриваться как свойства восприимчивости, которые обеспечивают точное восприятие оснований, а другие как факторы, которые имеют или могут иметь искажающее влияние. Его можно даже распространить на такие состояния, как синдром Аспергера, который часто выражается в том, что можно рассматривать как необычное восприятие значимости. Обладающим этим синдромом часто трудно учитывать те соображения, которые другим кажутся важными, поскольку они озабочены вопросами, которые другие воспринимают как незначительные. Отставляя в сторону спекуляции, основной момент состоит в том, что наша способность перемещаться в пространстве смыслов подвержена влиянию определенных устойчивых состояний: добродетели, чувствительность, черты характера, настроения и т.д., которые обеспечивают нашу

реакцию на основания, и в которых мы видим смешение рационального и нерационального. Говоря короче, восприимчивость и спонтанность являются не единственными факторами в игре: существует третий, который можно было бы назвать 'индивидуальность', который критически важен для того, как мы понимаем мир и находим в нем свой путь.

Музыка

Музыка является другим явлением, которое сопротивляется четкому делению на рациональные и нерациональные компоненты. Как мы видели. Макдауэлл считает, что содержание опыта восприятия является понятийным по своей природе, и, следовательно, находится в пространстве смыслов. 'В опыте', пишет он, 'кто-то воспринимает, например, видит, что вещи являются такими-то и такими-то. Это то, что он может также, например, оценить' (1994. С. 9). Поэтому он, видимо, придерживается представления, что содержание музыкального восприятия является понятийным [17].

Это может вызвать скептическое отношение. Какого вида понятийное содержание мог бы иметь, скажем, фрагмент 4-й Симфонии Бетховена? В случае визуального восприятия мы можем понять, что составляет его понятийное содержание: это то, что в силу опыта мы вправе думать или говорить о том, на что похожа окружающая среда. Но когда речь идет о звуке, думать о содержании звуковой окружающей среды не то же самое, что лингвистические размышления о форме вещей как таких-то и таких-то. Конечно, формы музыкальной записи выражают понятийные структуры, но умение обращаться с этими структурами не является необходимым условием музыкального восприятия.

В ответ концептуалист может сказать, что наш опыт музыки пропитан понятийным в следующем смысле. Любой музыкальный опыт вовлекает в игру по крайней мере ряд базовых понятий высоты тона, ритма, гармонии, диссонанса, расположения, интенсивности и т.д. Некоторые из

этих понятий являются классификационными понятиями (sortals), которые могут использоваться с указательными местоимениями – тот тон, этот такт и т.д., – другие являются адъективными понятиями, выражаемыми в прилагательных – громкий, тихий, быстрый, медленный, высокий, низкий, гармоничный, диссонирующий и т.д., и их соответствующие сравнительные степени и т.д. Эти базовые строительные блоки могут затем уточняться в музыкальных понятиях, которые поддерживают системы записи, языки интерпретации и критики и т.д. Эти понятия вовлекаются в игру в опыте и в актах музыкального воображения, когда мы слышим что-то ‘внутренним слухом’. Не то, чтобы субъект должен иметь слова для всех этих понятий. Позиция концептуалиста состоит в том, что для человека опыт понятийно унифицирован, так что все входящее в поле опыта можно в него интегрировать. Отсюда следует, что весь опыт должен иметь понятийную форму – он должен быть такого типа, который может учитываться в мышлении и охватываться языком. Отсюда не следует, что субъект должен уже быть способен облачить его в слова (см.: McDowell, 2007b/2009b) [18]. Скептицизм, выраженный в предыдущем параграфе, покоится на ложном противопоставлении. Звуковая окружающая среда часто показывает нам, что вещи являются такими-то и такими-то. Так же как я могу видеть, что кошка находится на коврике, я могу слышать, что кто-то открыл дверь. Более того, я могу слышать, что он думает, что на улице будет дождь, слушая, что он говорит. Конечно, сложные слуховые события, такие как исполнение 4-й симфонии Бетховена обычно невозможно истолковать как утверждение такого же вида, так уж устроены вещи; но то же самое справедливо в отношении визуального опыта восприятия абстрактной живописи. Но в обоих случаях понятия вовлекаются в игру в ходе опыта – на самом деле, в обоих случаях соответствующий опыт обязан работе понятий своим единством как опыта. с одной стороны, действия музыки, с другой – действия произведения искусства.

Существует, однако, важное различие между музыкальными понятиями и обычными эмпирическими понятиями, такими как лошадь. Как мы видели в главе 1, любой, кто имеет понятие лошади, должен иметь определенные способности: он должен быть способен узнавать и снова опознавать лошадей, принимать во внимание мысли о лошадях, делать определенные выводы, и быть способным приобрести некоторые теоретические знания о таких предметах, которыми являются лошади. Не каждый, у кого есть понятие, имеет весь спектр таких навыков, но навыки лежат на пути развития, по которому мы все идем в большей или меньшей степени. Музыкальные понятия ничем не отличаются в этом отношении, но в их случае путь развития менее связан с содержанием в пропозициональной форме и больше с возникновением способностей, проявляющихся в музыкальной практике того или иного вида. Это не означает просто, что многие музыкальные понятия, такие как понятия тембра, можно приобрести только через знакомство с их объектами. Правильно воспринять понятие 'изнутри' требует проявления некоторых музыкальных способностей, и для многих людей это приходит с трудом. Это предполагаемое введение в музыкальную культуру – под чем я понимаю приобщение к определенным видам музыки. Наличие хорошо развитого языка для обсуждения музыки не является необходимым условием для обладания даже сложными музыкальными понятиями, так как соответствующие понятия можно проиллюстрировать в исполнении или в реакции на музыку, включающую внимательное прослушивание. Поэтому, например, музыкант может иметь понятие определенного интервала, так как он может опознать его, произвести его, оценить его отношения с другими интервалами, его влияние на мелодию и гармонию, но тем не менее, быть не в состоянии описать или записать его.

Результат этой дискуссии состоит в том, что музыкальный опыт несет понятийное содержание, которое может

находиться в связи с суждением. Рассматриваемые суждения могут быть описательными по своему характеру (например, 'Это основная тема 65-й'), или они могут относиться к вопросам эстетики (например, 'Это какофония') или интерпретации (например, 'Это должно быть решено именно так'). Последние суждения могут быть скорее воплощены в практике, а не в словах – они могут быть понятиями того, что делать (см.: McDowell, 2007c/2009b). Суждения могут также делаться об общем характере музыки или ее «смысле» ('месседже'), если она его имеет. Сила концептуалистского подхода состоит в том, что он облегчает оценку этого. В то же самое время, однако, концептуалист должен признать очевидную истину, что действие музыки на нас не состоит исключительно в порождении суждения или его аналогов. Музыка радуется, вдохновляет, умиротворяет, потрясает и т.д. В музыкальном исполнении, композиции или восприятии мы не можем четко отличить, что музыка дает нам как основание для мысли и чувства и что она *заставляет* нас думать и чувствовать. Музыка не воздействует на нас чем-то похожим на аргумент. Она захватывает наши чувства; она вызывает определённую настроенность. Но при всем этом эти чувства и настроенность побуждаются способами, которые открыты для нормативной оценки. Влияние музыки на нас не является *просто* причинным. Если бы это было так, было бы бессмысленно считать, что определенные способы реагирования на музыку находят в ней эстетические элементы, которые действительно в ней содержатся, в то время как другие реакции этому не соответствуют. Понимание музыки в качестве исполнителя или слушателя является вопросом формирования чувства определенного сорта, и как таковое оно включает движение в пространстве смыслов, даже если кто-то может обосновать тот путь, который выбрал, только постфактум, неартикулированно и демонстративно.

Неудивительно, что в этом отношении музыка обладает сходством с настроением, так как музыка является заме-

чательным средством выражения настроения и является такой потому, что обладает способностью воздействовать на настроение. Общеизвестно, что такое влияние не ограничено музыкой. Аналогичные вещи можно сказать о визуальном искусстве и о некоторых образцах разговорного или письменного языка, особенно поэзии. Многие песни, например, служат для создания определенного настроения или атмосферы. В некоторых случаях это побочный продукт более привычного сообщения. Но иногда это сама суть лирики [19]. Строка может иметь форму утверждения, что дела обстоят так-то и так-то, но ее объект не является описанием состояния дел, как это будет обычно пониматься, но чем-то, что может быть названо воскрешением образа на службе настроения. Мы не сможем понять такое явление, если будем работать с наивным противопоставлением рационального и нерационального способов воздействия.

Образование

Я хочу вернуться теперь к обсуждению темы, с которой началась эта глава: автономии как цели образования. Позиция, которую я защищаю в этой книге, предлагает следующее представление о процессе образования. Обучение есть вопрос приобретения понятийных способностей и качеств характера, которые позволяют реагировать на основания, а преподавание есть вопрос содействия их приобретению и развитию. Обучение является успешным в той степени, в какой учащийся приобретает власть над предметом или практикой, где наличие такой власти означает способность решать, что думать или делать в соответствующей области в свете того, что имеет наибольшее основание для мысли или действия [20]. Это включает развитие и культивирование теоретического и практического рассуждения, понимаемых не как формальные или абстрактные навыки мышления, но как способность разумно заниматься конкретной темой во всех ее представлениях и особенностях [21]. Как я

пытался показать в этой главе, это не навыки чистого интеллекта, но человеческого существа, конечного и воплощенного, реакция которого на основания не может быть понята без признания того способа, которым их существование формируется чувствительностью и эмоциями, индивидуальностью и настроением. Такие явления не только ограничивают или препятствуют рациональности и автономности. Наоборот, человеческая рациональность и автономность невозможны без них.

Важно, что понятие автономности не одиноко, но должно пониматься в свете внутренних отношений, которые оно имеет к другим ключевым понятиям, включая понятие знания. При обсуждении понятия свободы рациональной деятельности в главе 4 я следовал Макдауэллу, считая, что там, где агент думает и действует свободно, его мысли и действия определяются основаниями. Здесь, настаивает Макдауэлл, недостаточно того, что он принимает соображения, указывающие ему путь, за основания, они действительно должны быть основаниями. Это устанавливает отношение между идеей свободы и идеей знания того, что является основанием для чего. Мы можем дополнить это соответствующим представлением о природе автономности. Если мы интерпретируем её как способность принять решение о том, что думать и делать в свете того, что есть основание думать и делать, то мы можем сказать, что осуществление этой способности находит свое самое полное выражение, когда наше принятие решения выражает знание того, что думать и делать. Поэтому идея о том, что автономность является целью образования, совпадает с идеей о том, что обучение нацелено на знание того, что думать и делать: не просто потому, что знание необходимо для принятия информированных решений и выбора, но потому, что способность принятия решений в свете оснований нацелена на знание. Знание является как бы ее идеалом [22].

В ходе этой книги я следовал Макдауэллу, рассуждая о людях, приобретающих понятийные способности через

Bildung, понимаемое, по крайней мере, частично, как введение в традиции мысли и рассуждения. Какую концепцию обучения предполагает такая точка зрения? Центральной для так понятой идеи *Bildung* является процесс, который можно назвать 'обучением через приобщение к знаниям'. С этой точки зрения, если ученику изначально не хватает понятийных ресурсов, чтобы найти свой путь в рассматриваемой области, первый шаг для него состоит в том, чтобы заставить вести себя в соответствии с правильной практикой в данной области. Для входящего в пространство смыслов ребенка первыми средствами такого обучения являются подражание и привыкание. Ученик должен затем постепенно переходить от простого действия в соответствии с правильной практикой к действию со знанием, что эта практика правильная [23]. В этом процессе он обязан другим различным образом: первое, за демонстрацию правильной практики; второе, за удержание в соответствующих стандартах правильности; и третье, за помощь в достижении этих стандартов. Но простого знания, что кто-то действует способом, который считается правильным, будет недостаточно. Подходящей целью процесса обучения является достижение состояния, когда учащийся не только думает и действует в соответствии с правильной практикой в конкретной области, но делает это на основании понимания мотивов такого действия и мышления. В такой ситуации его мысли и действия контролируются основаниями, которые он понимает и подтверждает. Он перемещается от воспроизводства того, что от него требуется, к знанию, что это от него требуется, к действию на основе понимания, почему это требуется: то есть пониманию нормативных требований, установленных для рассматриваемой области [24]. С таким пониманием учащийся находится в положении, позволяющем ему сознательно мыслить и действовать только на основании его оценки логики самого предмета. По существу он больше не обязан другим так, как это было раньше. В силу знания предмета разум его

независим, и он может взять на себя ответственность за свои мысли и действия в данной области.

Это описание представляет обучение как переход от нерационально обеспеченного подчинения правильной практике, через возрастающее знание правильной практики, к состоянию рационального управления на основе правильной практики [25]. Различие между действием в соответствии с практикой и действием без сознательного понимания основы для такого мышления и действия является знакомой картиной. Важно, однако, что при применении к обучению, это различие порождает только некоторую схему. Критически важный переход к пониманию может быть внезапным и драматическим (таким как момент 'ага'-реакции, когда кто-то внезапно понимает, как решить определенную математическую проблему, или овладевает трудной грамматической формой иностранного языка), или постепенным (когда, согласно известной фразе Витгенштейна, 'свет постепенно осеняет все в целом'). Более того, во многих случаях понимание не является состоянием всеили-ничего, и ученики могут занимать различные промежуточные состояния частичного или фрагментированного понимания, прежде чем достигнут господства над предметом, если они когда-либо сделают это. Цель может не быть достигнута в связи с недостатками ученика или условиями обучения. Или ее достижению может препятствовать трудная для понимания природа самого предмета. В моем представлении большая часть обучения в философии происходит согласно этой схеме, но наше владение предметом всегда условное: понимание даже самых базовых философских понятий всегда находится под угрозой быть поставленным под сомнение в связи с новыми идеями.

Одним из описаний в философской литературе обучения через приобщение является изображение Аристотелем нравственного развития в «Никомаховой этике», которую, как мы отметили, цитировал Макдауэлл для иллюстрации того, что он понимает под *Bildung*. Следуя Майлсу Берни-

ту, мы можем реконструировать представление Аристотеля о процессе обучения следующим образом: учащийся сначала приобретает путем ознакомления знание 'что'; то есть знание о том, в чем состоит добродетельное поведение. Это достигается путем приобретения хороших привычек действия. Это знание должно быть усвоено – ученик должен знать не только то, что добродетельные люди считают надлежащим поведением и действовать соответственно, он должен сам видеть поведение как уместное. Действие в соответствии с добродетелью должно стать его второй натурой [26]. Наконец, ученику помогают достичь понятия 'потому что' (*the because*) – понимания для каждого отдельного случая фундамента добродетельного действия, того, что объясняет и оправдывает 'что' (*the that*). Такой человек обладает фронезисом или практической мудростью.

Бернит делает следующее проникательное замечание об описании Аристотеля:

«Из всего этого следует не только то, что в течение длительного времени нравственное развитие должно быть не полностью рациональным процессом, но также, что признается менее часто, что зрелая мораль должна по большей части продолжать оставаться тем, чем она была первоначально, содержанием ответов, полученных из источников, отличных от рефлексивного умозаключения. Они, являясь тканью нравственного характера, интегрируются с полностью развитым добродетельным человеком с практической мудростью, фактически они в данный момент вдохновляются и корректируются его обоснованной схемой ценностей» (Burnyeat, 1980. С. 80).

Я хочу предположить, что слова Бернита в этом отрывке имеют более широкое приложение, чем область нравственного развития. Здесь имеются уроки для нашего понимания входа ребенка в пространство смыслов как тако-

вое. Предусловием для приобретения ребенком понятийных способностей, которые открывают ему мир, является использование им вместе с окружающими его людьми того, что Стенли Кавелл, развивая Витгенштейна, называет

«направленность интересов и чувств, способы реагирования, чувства юмора и важности, и завершенности, чувства того, что оскорбительно, что похоже на что-то другое, что осуждается, что прощается, понимание того, когда высказывание является утверждением, когда обращением, когда объяснением, – все круговороты того организма, который Витгенштейн называет ‘формами жизни’» (Cavell, 1969. С. 52) [27].

Везде в этой книге я подчеркивал социальный характер *Bildung*, но *Bildung* может совершаться, только если ребенок находится в гармонии с окружающими его, и для этого и ребенку, и взрослому, должен нравиться тот вид фундаментального согласия, которое Витгенштейн называет выражением ‘форма жизни’. Разум может развиваться в ребенке только на основе общности бытия, разделяемого ребенком с окружающими его людьми, и согласия, которое само по себе не покоится на каком-то основании. В согласии с наблюдением Бернита и с главной темой этой главы, мы не должны думать о нерациональных основах разума как трансцендентно присущих жизни зрелых рациональных животных. Наша общая форма жизни является вездесущим фоном нашей деятельности, и общие виды чувствительности, так прекрасно понятые Кавеллом, продолжают быть действенными даже тогда, когда они ‘воодушевлены и исправлены разумом’. Мы не в меньшей степени являемся созданиями настроения, хотя настроения занимают другое место в жизни зрелых, рациональных агентов, чем в жизни детей. Что-то подобное можно сказать о музыке и о многом другом в нашей жизни [28].

Нам нужно поразмышлять дополнительно о конечной точке процесса обучения. Как мы должны понимать состо-

ание рационального овладения некоторой предметной темой? Нам нужно сформулировать это в терминах ученика, действующего, исходя из понимания того, что имеет наибольшие основания для мысли или действия. Легко предположить поэтому, что любой с таким пониманием должен быть способен явно сформулировать свои основания и объяснить, как он обосновывает свои убеждения или действия. Это, конечно, уместное стремление для обучения в некоторых областях. Но не во всех. В том случае, когда результатом обучения является овладение навыком, успешный ученик может овладеть навыком, будучи не в состоянии словесно описать мотивы своих действий (подумайте о случае Сесси Джуп, описанном ранее в главе 1). Навыки ученика могут проявляться в манере его действия и в его способности применять навык время от времени. Мы говорим, что «он знает, что делает», когда он может позволить своей деятельности плавно управляться нормативным контекстом – когда он позволяет себе следовать топографии пространства смыслов. Он не должен выражать свое знание в словах, он должен просто демонстрировать соответствующие понятия в действии [29]. Часто, конечно, мы ожидаем от рациональных агентов практического знания, проявления в деятельности, в согласии со способностью словесно выразить и подтвердить основания для убеждения и действия. Так обстоит дело в области морали, где мы обычно требуем, чтобы агенты действовали не только в соответствии с правильными основаниями, но чтобы они подтверждали эти основания как свои собственные и могли представить их в защиту своих действий другим рациональным агентам. Однако дискутируется вопрос, что должно составлять этот запрос. Многие философы предлагают теории морального рассуждения, которые ожидают, что агенты будут очень четко формулировать соображения для обоснования своих действий. Однако того, кого вдохновляет Аристотель, часто осуждают «интеллектуализм», довольно характерный для аналитической мо-

ральной философии, утверждая, что она не может распознать, что правильное моральное суждение зависит от осуществления навыка – практической мудрости – который сопротивляется кодификации в правилах или принципах, которые могли бы приводиться для оправдания конкретных суждений [30]. Скорее такие утверждения, как ‘Это был добрый поступок’ или ‘Я думал, что это может смутить ее’ могут в контексте исчерпывающе определить основание для действия агента. Оценка таких утверждений как оснований зависит от понимания той или иной ситуации в качестве требующей ответа такого или иного вида. Это не вопрос взвешивания аргументов за и против, но вопрос размышления о различных способах видения имеющейся ситуации, чтобы увидеть те способы, которые влекут определённое убеждение [31].

Конечно, не всякое обучение является обучением через приобщение (инициацию). Когда человек умеет обращаться с понятиями в одной области, он может приобрести новое знание путем умозаключения и свидетельства и он может воображать, изобретать и открывать. Но идея обучения через приобщение освещает первоначальное вступление ребенка в пространство смыслов и развитие нравственности, а также многие ситуации обучения в школе, в которых ученики знакомятся с областями знания, в которых они владеют только рудиментарными понятийными ресурсами, которые смогут помочь им сориентироваться. Эта концепция порождает также понимание отношения учителя и ученика. На начальных этапах такого обучения то, что учитель предлагает в качестве примера или инструкции, ученик должен просто присвоить. Они занимаются, по сути, совместной деятельностью, где учитель обращается к ученику, который не может самостоятельно взаимодействовать с предметом. Природа этой совместной деятельности будет зависеть от характера предмета. Если предмет теоретический, их взаимодействие может начаться как своего рода односторонний разговор. Но если он практический –

если нужно научить навыку, – то они могут буквально быть вовлечены в совместную деятельность, в которой учитель передает учащемуся свой навык в осуществлении совместной деятельности. В любом случае процесс обучения является процессом, в котором студент постепенно приобретает независимость, пока не овладеет предметом. Когда это произойдет, становится возможен другой вид преподавания и обучения, основанный на двустороннем разговоре и взаимной постановке вопросов. Этот новый разговор, однако, должен пониматься в свете того, что мы говорили о смешении рационального и нерационального. Мы не можем считать это чисто рациональным обменом идеями. Преподаватели хорошо знают, что им требуется создать настроение, способствующее обучению, и, если это можно сказать метафорически, что в педагогическом опыте должна существовать определенная музыка. Вдохновение, удивление и благоговение – мощные мотивы для учения – обитают на границе рационального и нерационального: они открыты для рациональной оценки, но они не присутствуют в форме суждения и не двигают нас посредством аргумента. Их работа различна, и их влияние не умаляется с ростом рациональной автономии человека. Наоборот, это знак высокого мастерства в преподавателе, если он сможет помочь сохранить эти чувства живыми в своих студентах [32].

Это видение преподавания и обучения может помочь также осветить связь пассивных и активных элементов в обучении. Очень заманчиво работать с различными педагогическими методами, теми, которые рассматривают обучение как процесс пассивного поглощения, и теми, которые нацелены на активную роль учащегося в приобретении понятий, навыков и знаний. На своем базовом уровне можно различить преподавание как ‘передачу’ знания от учителя ученику и ‘ориентированное на ребенка’ обучение учащихся, активно создающих область знаний. Наша концепция позволяет ввести в обсуждение дополнительные тонкости. Мы изобразили обучение через приобщение к знаниям как

переход от пассивного присвоения к независимому рациональному владению. Но даже в этой схеме мы можем допускать способы, когда учащийся является, или может быть, активным с самого начала. Даже в случае входа ребенка в пространство смыслов, где у него отсутствуют ресурсы для их активного использования в обучении, приобщение к знанию возможно только через занятие с ребенком в качестве агента, направляя его деятельность согласно моделям общей практики. А там, где учащиеся уже имеют значительные понятийные ресурсы, они могут активно использовать их, когда приближаются к новым областям, которых их умения отсутствуют. Они могут, возможно, начать с приспособления к нормам области знаний как к чему-то данному, но они могут намереваться делать это в сознательном стремлении к обучению, и делать это разумно, таким образом, который способствует их растущему пониманию. Более того, наблюдение, созерцание и слушание – что может ассоциироваться с изучением как пассивным восприятием – это то, что на самом деле мы активно *делаем*; и это то, что мы должны научиться делать хорошо. И наоборот, даже там, где ученики являются чрезвычайно активными в своем занятии с предметом, их отношение к объекту познания может все же включать значительный элемент пассивности. Так как даже там, где ученик поощряется к занятию активной роли в процессе обучения, к конструированию своего предмета, а не просто приобретению его готовым как общепризнанного знания, большая часть приобретения этого предмета может, тем не менее, протекать посредством своего рода осмоса, ‘врастанием’ в тему, вспышками озарения или понимания, полученного с благодарностью, а не явным обдумыванием и рассуждением (см.: Claxton, 1997). Большая часть обучения направляется на приобретение способности воспринять предмет таким, как он есть. Ученики могут быть активными исследователями, но то, на что нацелено их исследование, раскрывается в самой природе объекта. Наконец, если мы

осмысливаем связь преподавателя и учащегося с помощью модели разговора, то мы опять найдем как пассивные, так и активные размерности, существенным образом участвующие в процессе обучения, иногда в непокорной диалектике, иногда во взвешенном балансе, но всегда вместе. Это, как мне кажется, является тем, что любая правдоподобная педагогическая теория должна твердо иметь в виду.

Заклучение

Основная цель этой главы состояла в разрешении потенциального недоразумения, возникающего из представления, что рациональные животные находятся 'у себя дома в пространстве смыслов'. Последняя идея предполагает, что наш статус как обитателей пространства смыслов лучше всего иллюстрируется осуществлением чистой, свободной спонтанности и что именно в этом, в конечном счете, находится наша подлинная личность. Перемещение в пространстве смыслов является вопросом свободного, осознанного и намеренного отслеживания рациональных отношений. В качестве противоядия против такой позиции я, прежде всего, постарался выявить, какие взаимодействия в пространстве смыслов невозможно объяснить согласно модели преднамеренного вывода или других видов сознательного умозаключения. Это справедливо для суждения восприятия или для других форм реагирования на основания, которые поддаются интерпретации по модели восприятия. Но еще более это справедливо для многих идей, которые просто приходят к нам либо произвольно, либо на некотором удалении от сознательного обсуждения. Затем я обратился к взаимодействию рационального и нерационального в нашей жизни. Различие между объяснением из оснований и научными способами понимания, такое важное для мышления Макдауэлла, призывает нас думать, что мы можем аккуратно разделить эпизоды и состояния на те, которые находятся внутри пространства смыслов, и те, ко-

торые в нём не находятся. Это прекрасно, если различие делается между такими событиями, как мышление о том, что кошка находится на коврике, с одной стороны, и случайное пролитие вина на кошку, с другой. Но большая часть того, что происходит в нашей жизни, сопротивляется такой классификации. Настроение является феноменом, который существует в пограничной области рационального и нерационального, а музыка – другим таким феноменом. Никакое описание того, что означает быть дома в пространстве смыслов, не помогает разобраться в этом. Конечно, можно возразить, что идея беспрепятственной спонтанности является просто идеалом. Но даже в качестве идеала она воплощает искаженное представление о нашей природе, искаженное понимание подлинной личности. Нерациональное не всегда фигурирует как препятствие, мешающее нашей способности реагировать на основания. Наоборот, оно может служить для активации этой чувствительности к основаниям.

После обсуждения этой позиции я начал исследовать некоторые из ее следствий для вопросов образования. Значение, которое я придаю понятию автономности, позволяет предположить, что моя позиция находится прямо в традиции либеральной философии образования. Как говорилось еще в главе 1, существует преемственность между точкой зрения, высказанной в этой книге, и идеей либерального образования, изложенной в Лондонской школе Поля Херста, Р.С. Питерса и Роберта Дирдена. Их представление об автономии было, как пишет Поль Стендиш, 'внутренне связано с богатой концепцией развития разума через приобщение к общественным способам мышления и участия в полезной деятельности. Это включало «знакомство с глубинами» учебных предметов в результате постепенного посвящения в «разговор человечества»; это было, как иногда говорилось, создание самого разума' (Standish, 2003a. С. 172). В этом отношении, по крайней мере, их представление очень похоже на мое.

Однако моя позиция несколько отличается от либеральной философии образования того вида, который предложили наследники Хирста, Петерса и Дирдена. В работе этих более поздних мыслителей автономию, как правило, отождествляют с возможностью выбора, особенно выбора, как жить таким образом, который лучше всего удовлетворяет сформированным без принуждения предпочтениям. С этой точки зрения на образование возлагается обязанность снабжения людей ресурсами для формирования обдуманых предпочтений и осуществления свободного выбора средств лучше всего удовлетворяющих эти предпочтения, воспитывая при этом качества характера, необходимые для принятия бремени такого выбора (см., например: White, 1990. С. 23). Моя точка зрения придает понятиям выбора и удовлетворения предпочтений гораздо меньшее значение. По моему мнению, основным в понятии автономии является представление о праве принять решение о том, что думать и делать в свете имеющихся оснований для мысли и действия. Право определять свои мысли и действия, исходя из оснований не является прежде всего правом выбора. Только иногда результат теоретического или практического обдумывания позволяет сделать выбор, что думать или делать. Конечно, существует множество способов жить хорошей жизнью, много способов процветания, и жизнь ставит перед каждым человеком вопрос о том, как жить хорошо. Но жизненные пути не лежат перед нами на выбор, как образцы тканей для одежды. Мы брошены в жизнь и должны найти свой путь. Чем лучше мы можем принять решение о том, что думать и делать в свете веских оснований, тем больше наш сознательный контроль над собой и больше наш шанс прожить жизнь, наполненную захватывающим представлением о том, что в ней действительно является стоящим. Однако процесс, в котором мы приобретаем право автономности – *Bildung*, – является процессом, в котором мы формируемся как агенты с ценностями, предпочтениями, заботами и обязательствами; то есть мы возни-

каем как рациональные существа, обладающие представлениями о добре, какими бы частичными, спутанными или непоследовательными они могли быть. Наша задача состоит в том, чтобы донести эти представления до сознания и подвергнуть их критическому мышлению. Чем более мы автономны, тем более мы сможем размышлять о том, что мы ценим, так что мы сможем принять понятие добра, которое можем одобрить и жить соответственно ему. Идеализируя это как беспрепятственный выбор свободных людей, мы искажаем ситуацию, в которой находимся. Стендиш предлагает значительно более точное изображение, когда пишет:

«Мы созданы таким образом, что находим себя в культуре с ее данностями, с признанием и соблюдением, которые она требует от нас. Именно в связи с этими данными практиками мы находим наш голос. В культуре, в которой нас обучают, мы ищем слова, которые делают возможным наше отвращение от конформизма, не в последнюю очередь в богатых традициями учебных предметах.

И это отвращение... внутренне связано с возможностью нашей лучшей жизни, с нашей направленностью в сторону совершенства. Это моральный императив, который приходит ни от авторитета, ни от закона, но который говорит с самым лучшим, что есть в нас, достигнутым и недостижимым, с нашим *Я*. Поиск нашего голоса на этом пути является нашим самым подлинным взаимодействием с миром» (Standish, 2003b. С. 230).

Слова Стендиша, вдохновленные прочтением Эмерсона Кавелла, находятся в гармонии с правильно понятым понятием автономии. Потому добиться права определять собственные мысли и действия в свете имеющегося основания для мысли и действия – означает найти собственный голос, чтобы говорить за себя от собственного имени. Таким образом, при обучении автономии мы обучаем делать возможным не вы-

бор, но суждение. Составными частями хорошего суждения являются знание, способности к теоретическому и практическому рассуждению и многие качества характера, необходимые для их благоразумного осуществления. Стендиш напоминает нам, что когда мы видим эти способности не как просто данные, но задаем их в процессе формирования, проблемы развития автономии и поиска аутентичности являются разными сторонами одной монеты.

Так как я понимаю идею автономии как внутренне связанную с идеей знания и не имею скептических проблем о знании ценности, я обращаю мало внимания на мнение о том, что образовательные системы и учреждения должны быть нейтральны в отношении понятий добра. Риторика нейтралистского либерализма плохо сочетается с реальностью обучения в школе [33]. Образовательные учреждения воплощают и поддерживают ценности во многих отношениях, иногда очень явно и сильно. То же самое делают преподаватели, которые часто именно вдохновляют учащихся, потому что они создают мощное представление о том, что имеет значение. *Bildung* есть формирование характера, так что лучше обладать правдоподобными понятиями о добре. Я считаю, однако, что школа должна поддерживать непредвзятый плюрализм в вопросе о ценностях и терпимость к различным концепциям добра, но не релятивизм или агностицизм в отношении добра. Для этого есть три основания. Первое, ценностный плюрализм является истинным, нам свойственно ошибаться, и существует много места для разумного спора о том, где находится добро. Такой спор должен быть чуток к конкретным обстоятельствам жизни людей, так как только несколько настоящих образов жизни являются реальными возможностями для человека, и поэтому для решений, которые делает каждый, легче ограничить собственные возможности, чем открывать новые [34]. Поэтому жизненно важно, чтобы образовательные контексты расширяли воображение учащихся в отношении того, что для них возможно. Второе, школа является объединением

отдельных физических лиц, которые приносят с собой множество противоположных концепций того, как надо жить. и они должны уживаться друг с другом. Третье, и самое важное, если человек рассуждает так, чтобы прийти к суждениям, которые он может одобрить, то только в этом случае эти суждения являются действительно его собственными. Люди должны решать, как жить, потому что решение не может быть сделано за них без унижения их автономии и пренебрежения их природой как рациональных животных. Образование должно стремиться дать все необходимое учащимся для определения, что думать и как действовать в свете оснований, но если оно принимает это решение за них, оно их унижает. Вопрос о том, как жить, ставится для каждого из нас в первом лице, и мы должны отвечать в первом лице, и делать это в соответствии с ответами, которые искренне одобряем. Предпосылкой этого является культура критической рефлексии в отношении истины и добродетели в атмосфере терпимости, где интеллектуальные риски могут быть приняты без предрассудков и страха. Это то, что должна стремиться создать школа.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Многие представители российской социально-исторической традиции считали, что вопросы природы образования являются центральными для философии, настолько центральными на самом деле, что они не признавали в качестве специального раздела философию образования. (см., например: Михайлов, 2001. С. 401–552; Ильенков, 2002а).

2. Мое использование идеи способности (power) основано на трактовке понятия Рёдлом (см.: Rödl, 2007, особенно гл. 5).

3. Было бы большой ошибкой приписывать Макдауэллу вид рационализма, бывший мишенью для Майкла Оукшотта в его известном эссе 'Рационализм в политике' (Oakeshott, 1962/1991). Сам Оукшотт дает понять, что рационализм, который он атакует, не должен восприниматься как определяющий для терминов 'ра-

зум', 'рациональный', 'рациональность' и т.д. (см.: там же. С. 22–23, п. 24, и особенно: Oakeshott, 1950/1991).

4. Как и следовало ожидать, с учетом того факта, что представление Макадуэлла о моральном суждении, процитированное выше, возникает в ходе дискуссии о предложенном Аристотелем понятии фронезиса (*phronesis*) (McDowell, 1979/1998a).

Следует отметить, что в более позднем обмене мнениями Дрейфус признает, что его критика Макдауэлла в 2005 г. страдала рядом недоразумений. Он признает одновременно, что Макдауэлл не придерживается представления, что 'разум, в своем лучшем проявлении, отделен от погружения в деятельность' и что Макдауэлл считает, что 'понятийность зависит от конкретной ситуации' (Dreyfus, 2007. С. 371–72). Тем не менее, Дрейфус продолжает сожалеть о том, что с точки зрения Макдауэлла, 'взаимодействие с миром пропитано концептуальным» (см.: Dreyfus, 2007a, 2007b; McDowell, 2007b/2009b, 2007c/2009b).

5. Надо остерегаться того вида противопоставления следования правилам и проявления тренированной чувствительности, которое, видимо, предполагает возражение Дрейфуса. Как мы видели ранее (глава 5, примечание 12), Макдауэлл ссылается на Витгенштейна при аргументировании утверждения, что способность следовать правилу покоится в конечном счете на форме понимания – способности 'видеть', чего именно требует правило, – которое не может быть само кодифицировано под угрозой регресса. Так что это не означает, что действия человека являются результатом либо соблюдения формулируемых правил, либо проявления воплощенной чувствительности, так как последнее является предпосылкой первого.

6. Оба, Роуз и Дрейфус, черпали вдохновение, различным образом, из книги Тоудса «Тело и Мир» (Todes, Body and World, 2001).

7. Как отмечено в главе 5, примечание 3, Макдауэлл первоначально предполагал различие между объяснением с помощью обращения к основаниям и объяснением с помощью обращения к научному закону, но он недавно модифицировал это противопоставление, признавая, что не всем научным

объяснениям нужно быть строго номологическими в изначально понимаемом смысле (см.: McDowell, 1994. С. 70–71; 2000a. С. 6–7; 2006b. С. 235–236). Большую часть того, что происходит в жизни обычных животных, невозможно представить как неумолимый результат научного закона, хотя это может быть представлено умопостигаемо с помощью биологии. Поэтому Макдауэлл теперь проводит различие между умопостигаемостью пространства смыслов, с одной стороны, и до некоторой степени ортодоксальной позицией 'естественно научной умопостигаемости', с другой.

8. Это возражение, несомненно, поощряется разговорами о некоторых эпизодах, как 'в' пространстве смыслов, а о других, как 'вне' его и 'в' области закона», вместо того чтобы говорить только о состояниях и эпизодах, открытых для различных стилей объяснения. Но так как Макадуэлл сам использует проблематичную идиому, я думаю, что справедливо использовать ее при формулировании возражения (например: McDowell, 2000a. С. 7).

9. Возможно, это частично то, что лежит в основе возражений Дрейфуса.

10. Говорить о 'пассивности внутри спонтанности' может показаться оксюмороном, но если спонтанность есть 'способность самостоятельно производить представления' (Кант, 1781/1994, А 51 В 75), то не должно быть препятствий для признания пассивных элементов в проявлении этой способности.

11. Брэндом, несомненно, будет отрицать как фантазию мнение о том, что пространство смыслов является одной из провинций, в которой разум наслаждается полным контролем. Интересно, однако, что Макдауэлл упрекает его за неспособность оценить возможности, которые открываются в эпистемологии, как только эта фантазия отклоняется (см.: McDowell, 2002a/2009b).

12. Книга Гая Клэкстона «Мозг зайца, разум черепахи» (Hare Brain, Tortoise Mind, Claxton, 1997) содержит интересные размышления о пассивных размерностях творчества; см., например, множество соответствующих цитат из текстов разных ученых на стр. 56–60.

13. Мы должны кратко рассмотреть, как эти замечания связаны с обсуждением проблемы свободы и рациональной

необходимости в главе 4. Там были представлены два случая, удивительно похожих на рассматриваемые здесь, чтобы проиллюстрировать, как свобода может быть представлена в подчинении рациональной необходимости. Первый был о концертирующем пианисте, блестяще игравшем пьесу; второй об ученом, дающем удачный ответ в дискуссии. В таких случаях я предположил, что будет уместно описать соответствующее поведение людей как проявление свободы, даже хотя оба этих человека могли бы сказать, что у них не было выбора в вопросе о том, как играть или что сказать. Они описаны таким образом частично потому, что мы видим пианиста и ученого как бы управляющими своим материалом. Как это связано с похожими примерами, приведенными здесь, чтобы взорвать дутый пузырь беспрепятственно действующего разума? В представленных примерах, где дополнительно в опасности оказались импровизация и спонтанность, представляется более подходящим описать агентов, не столько как управляющих своими предметами, но как управляемых ими. Они, так сказать, отдались течениям разума. В противоположность предыдущим случаям, где пианист и ученый, можно сказать, точно знают, что они делают, текущие примеры являются случаями, где компетентность согласуется с неполным знанием агентов о том, как все обернется. В этих случаях мы можем думать об агентах как настроенных на рациональную необходимость, и их свобода выражается в том факте, что они являются существами такого вида, которые могут настроить себя на соответствующую 'длину волны'. Конечно, они являются агентами, а не просто носителями, даже если они иногда ощущают себя как бы зрителями своих собственных действий. Существует элемент контроля в манере их настройки и в их суждениях о том, как все обернется – что должно включать непрерывное рефлекслирующее одобрение, если они должны признавать свои деяния как свои собственные, – и в их предчувствии о том, куда они могли бы двигаться. Их контроль может принимать также форму законной уверенности, что, как бы ни шли дела, они не потеряют контроль над тем, что они играют или говорят. Поэтому, несмотря на различия, я рассматриваю две пары примеров как находящиеся в одном ряду. Не все формы реагирования на основания выражают то вла-

дение ситуацией, которое мы приписываем агентам в тех случаях, которые лучше всего представляют выражение свободы в подчинении рациональной необходимости, но даже там, где разум наиболее пассивен, он, тем не менее, обладает существенными элементами контроля. Во всех случаях контроль не является безусловным, но подчинен множеству непредвиденных обстоятельств. Существует много способов, которыми мир должен сотрудничать с нами, если наши суждения согласованы с фактами, а наша деятельность успешна.

14. Макадуэлл отрицает, что то же самое понятие психического содержания можно применять для интенциональных состояний и субличностных механизмов. Только личности могут иметь состояния, которые полны содержания в смысле отношения к миру. Поэтому нет никакого смысла думать о человеке как передающем проблемы своему подсознанию. Максимум можно сказать, что субличностные механизмы, которые позволяют думать, продолжают работать во время сна и причинно способствовать производству чего-то, что мы можем позднее обнаружить в пространстве смыслов и использовать как потенциальное решение нашей проблемы (см.: McDowell, 1994/1998a). В этом Макдауэлл резко отличается от Клекстоны, который вольно обращается с идеей, что мы можем позволить нашему бессознательному думать за нас.

15. Чтобы подчеркнуть это, рассмотрим, каким образом рациональные соображения влияют на настроение. Иногда эффект немедленный и полный. Предположим, что я печален, потому что сожалею о потере чего-то, что представляет большую эмоциональную ценность. Если я внезапно нахожу это, моя печаль немедленно улетучивается. В отличие от этого некоторые виды настроения меняются только постепенно и могут делать это под влиянием совершенно нерациональных факторов или в связи со сложной смесью рациональных и нерациональных элементов. Рассмотрим, каким образом 'время лечит'. Хочется сказать, что влияние течения времени полностью нерационально. В конце концов, часто имеется не меньше оснований сожалеть о чьей-то смерти через 20 лет после этого события, чем на следующий день после похорон. Можно было бы предположить, что это просто факт человеческой природы, что наша потеря становится менее яркой и всепо-

глощающей. Но это было бы слишком простой картиной. Печаль является сложным эмоциональным состоянием, возникающим в связи с осознанием потери. Мы признаем естественным тот факт, что горе уменьшается со временем, будучи осмысленным в сфере разума и при помощи интуитивного нормативного стандарта, управляющего тем, насколько уместно горевать и как долго. Следовательно, лечащее влияние времени опосредуется рациональными соображениями о том, когда уместно 'расслабиться', соображениями, которые открыты для критического рассмотрения. Вопрос превратился из вопроса о том, как люди обычно чувствуют себя, в вопрос о том, как было бы уместно себя чувствовать, если мы должным образом признаем потерю тех, кого любим. Никакого смысла нельзя было бы из этого извлечь, если бы мы работали с резким противопоставлением рационального и нерационального влияний.

16. Понятие формы можно использовать для разъяснения явления, которое можно было назвать 'объектные настроения'. Мы говорим о местах или событиях как имеющих настроение, например, настроение комнаты, или собрания, или музыкальной пьесы. Сказать, что комната 'веселая', означает не просто сделать каузальное утверждение о том, как она влияет на настроение тех, кто туда входит. Имеется также нормативная размерность. Комната обладает свойствами, которые гарантируют определенный вид положительного ответа.

17. Можно было бы отрицать, что Макдауэлл столь отвержен точке зрения о том, что содержание музыкального опыта является концептуальным на основании того, что содержание восприятия, о котором он говорит, является 'раскрывающим мир' тем, что может оправдать эмпирические убеждения. Содержание такого типа, утверждает он, должно быть понятийным по своему характеру. Он допускает, однако, что непонятийное содержание может играть некоторую роль в других местах нашей теории. Может быть, он поэтому не признает, что музыкальный опыт является непонятийным по своему характеру, так как музыкальный опыт не является раскрывающим мир? Однако я не думаю, что эта стратегия возможна для него. Музыкальный опыт является раскрывающим мир в том смысле, что он открывает субъекту организованные

конфигурации звука в его окружающей среде, конфигурации, которые субъект может интегрировать в свое представление мира. Действительно, я думаю, что Макдауэлл мог бы сказать, что все доступное сознанию содержание является понятийным по своему характеру – все это доступно для интеграции в концепцию мира субъекта, даже как просто галлюцинация. Когда Макдауэлл допускает непонятное содержание в своей философии, он описывает его как действующее на субличностном уровне (см. примечание 14 выше). Он допускает, что представители когнитивных наук могут законно действовать с чем-то, называемым 'содержание', когда они строят теории о механизмах разума. Но он непреклонен в том, что это понятие содержания отличается от настоящего (*bona fide*) понятийного содержания (он иногда говорит о «'как если бы' атрибуции содержания») (см.: McDowell, 1994/1998a. С. 351–352).

18. Аргументы Макдауэлла в пользу концептуализма были предметом многочисленного критического внимания. Майкл Лантли (Luntley, 2003) утверждал, что концептуалист не может предоставить правдоподобного описания музыкального опыта, который лучше рассматривать как непонятийный по своему характеру. Аргумент Лантли покоится на утверждении, что если содержание является понятийным, субъект должен быть способен использовать его в рациональной организации своего поведения. Мне думается, что он занимает слишком требовательную позицию в отношении того, к чему обязывает нас последний критерий. Тем не менее, это обсуждение проницательно и тщательно разработано в соответствующей литературе о концептуализме в общем и музыкальном опыте в частности.

19. Можно представить много примеров, но некоторые особенно хорошие можно найти в песнях Элвиса Костелло (Elvis Costello) (например, *I Don't Want to go to Chelsea; Watching the Detectives*). Хотя его тексты тщательно выстроены, часто трудно сказать, о чем собственно песни. Тем не менее, создаваемое ими настроение является преднамеренным и определенным.

20. При использовании выражения 'принимать решение' я еще раз должен признать влияние Ричарда Морэна, который

использует это понятие при формулировке своего понятия совещательной позиции, на которое я опирался ранее в этой работе (Moran, 2001).

21. Я думаю, что важно уважать различие между теоретическим и практическим мышлением, первое ведет к формированию убеждения, а второе к действию. Однако для дальнейшего обсуждения обучения будет важно, чтобы мы не использовали искусственно резкое различие между ними. Критически важно понимать, что убеждение по существу проявляется в действии и что действие является по существу выражением мысли. Более того, теоретическое мышление само является практикой, а изучение науки или математики, или истории, включает в себя изучение множества практических вещей. Это простые истины, хотя легко забываемые.

22. Конечно, способностью автономии можно злоупотреблять или же ее проявление может ограничиваться обстоятельствами. Автономное существо сохраняет эту способность даже в тех случаях, где ее проявление идет наперекосьяк, так же как жонглер сохраняет способность жонглировать, даже если неблагоприятные обстоятельства делают невозможным для него удерживать мячи в воздухе (пример Рёдла из его экспертного обсуждения способности рефлексивного знания в его работе 2007 г. С. 5). И там, где все пошло наперекосьяк, мы можем спросить, виновен ли агент и в какой степени. Должен ли он был знать, что условия были неблагоприятными? Ошибка может быть невинной – мы, в конечном счете, являемся подверженными ошибкам существами, которые не обладают полным контролем над своими эпистемическими обстоятельствами, – или это может означать отсутствие внимания или усердия с нашей стороны.

23. Конечно, более понятийно сведущий, чем ребенок, ученик может подойти к учебной задаче с самого начала с определенной целью, сознательно приступая к воспроизведению рассматриваемой деятельности как к первому шагу по приобретению знаний в данной области.

24. Некоторые прочтения 'социальными прагматистами' или 'коммунитариями' соображений Витгенштейна о следовании правилам расходятся в этом вопросе. Знание понятия означает более чем просто соответствие принятому в языко-

вом сообществе. Я могу использовать понятие в соответствии с тем, как это делают другие, и знать, что я это делаю, и, тем не менее, не понимать это понятие. Понимание требует, чтобы я понимал значение оснований, на которые опирается понятие, что не должно смешиваться с фактами о том, как его используют другие.

25. Эта траектория согласуется с моделью развития понятия, набросанной в главе 1.

26. Майлс Бернит обращается к понятию второй природы в своем выдающемся комментарии к мнению Аристотеля, которому я многим обязан (Burnyeat, 1980. С. 74). Интересно то, что Ирвин и Файн предлагают другой перевод соответствующего пассажа из «Никомаховой этики» (1147a21-22), говоря не о второй природе, но о знании 'растущем в' ученике (Aristotle, 1995. С. 415).

27. Как поймут студенты Макдауэлла, я использую здесь тексты, которые цитирует сам Макдауэлл. Он ссылается одобрительно на статью Бернита (McDowell, 1994. С. 84), и приводит с восхищением тот же пассаж из Кавелла (McDowell, 1979/1998a. С. 60; 1981/1998a. С. 206–207).

28. Если мы хотим воздать должное этим мыслям, мы должны постараться не попасть в заблуждение из-за определенных коннотаций термина *Bildung*. Хотя непосредственным источником Макдауэлла является Гадамер, этот термин неизбежно имеет в виду концепцию обучения Гегеля, в которой субъект преодолевает инаковость объекта. Таким образом, рациональное понимание включает связь 'существа с самим собой в другом'; и это для Гегеля является одной из форм свободы. Хотя можно согласиться с Гегелем, что посредством *Bildung* 'свобода духа защищена от простой положительности данного в природе', как это к месту высказал Ален Вуд (Wood, 1998. С. 302), мы не должны даже заигрывать со всеобъемлющим представлением Гегеля об отмене инаковости (что Макдауэлл иногда, кажется, делает (1994. С. 44; 2000b. С. 97), несмотря на заверения, которые он дает (например: 1994. С. 183)). Это только призывает нас видеть *Bildungsprozess* как стремящийся подчинить себе нерациональное. Если мы хотим иметь посюстороннее понятие рациональности, мы должны признать, что наша способность перемещаться в мире по сути

опосредована чувствами, настроением, эмоциями, чувствительностью, способами ощущения и т.д., где смешивается рациональное и нерациональное. Конечно, мы можем работать над такими состояниями и настроениями, культивируя и совершенствуя их, учась понимать и контролировать их. Но идея о том, что формирование разума включает освобождение от их влияния, должна быть отвергнута в любом случае.

29. Как пишет Макдауэлл, отвечая Дрейфусу: 'Практические понятия, реализованные в действии, это понятия о том, что делать. Понимание такого понятия означает делать то, что нужно, а не думать о процессе делания этого' (McDowell, 2007c/2009b. С. 325). Важно, что существуют способы действия, которые выражают понимание, даже если это понимание невозможно выразить в словах.

30. Здесь, конечно, я имел в виду таких мыслителей, как Макдауэлл, Уиггинз и Дэнси, чьи представления о моральных основаниях я использовал ранее в этой главе в обсуждении настроения. Бернит критикует 'интеллектуализм' в моральной философии (1980. С. 70).

31. Дело не ограничивается случаями практического рассуждения. Рассмотрим математику. Если успешное изучение математики влечет за собой то, что учащийся приобретает сознательное понимание оснований математических суждений, в какой форме должно выражаться такое понимание? Математическое мышление зависит от способности 'видеть' математические отношения, но учащийся не должен быть в состоянии описать то, что он видит, каким-то образом, отличным от математических выражений, использование которых является предпосылкой приобретения всех, кроме самых простых, математических понятий. Это важно с точки зрения преподавания. Педагогически модно просить учеников, изучающих математику, объяснить словами, что они делают (см., например, подчеркивание устной и умственной работы в математике в программе National Numeracy Strategy в Великобритании). Это оправдано, если цель состоит в том, чтобы поощрять учащихся размышлять о математической деятельности, стимулируя тем самым переход от привычных ответов к действию с пониманием. Однако будет неправильно предполагать, что способность произвести словесную реконструкцию является

необходимым условием математического понимания. Математическая компетентность подтверждается способностью думать математически и применять математику, а не способностью говорить или писать о математике.

32. Одним следствием этих замечаний об обучении, согласующимся с социально-исторической позицией в целом, является то, что мы не можем надеяться понять опыт преподавания, если используем социально-научные стратегии, основанные на естественных науках. Нам требуются методы толкования, подходящие для объяснения идеи беседы между рассуждающими. (Это частично то, что пытается понять Брунер с помощью идеи 'создания смысла', рассматриваемой в Bruner, 1990. Я возражаю против этого понятия, потому что оно способствует конструкционистским крайностям, но приветствую само намерение.)

33. Мои взгляды о недостатках нейтралистского либерализма многим обязаны Кристине Сипнович; см., например: Sypnowich, 2003.

34. Я имею в виду идею 'реальных возможностей', разработанную Бернардом Уильямсом в его известной статье "Истина в релятивизме" (The Truth in Relativism, Williams, 1974–1975).

Образование делает нас тем, что мы есть

В начале этой книги я поставил два вопроса. Первый: до какой степени человеческие существа обязаны своими отличительными психологическими возможностями истории, обществу и культуре? Второй: если наша связанность с другими является предпосылкой нашего мышления, то в какой степени можно это продемонстрировать или истолковать с помощью философского размышления? В ответ я изложил социально-историческое понятие разума, согласно которому наши характерно человеческие психологические возможности находятся в нашей способности реагировать на основания. Эта способность реагировать является не просто подарком природы, но возникает по мере того, как ребенок приобретает понятийные способности через приобщение к традициям мышления и рассуждения. Приобщение к культуре, таким образом, осуществляет постепенное преобразование, развивая ребенка в рационального агента, самосознательно контролирующего свои мысли и действия.

Хотя они появляются здесь лишь эпизодически, мой подход в значительной степени вдохновлен русскими мыслителями, о которых я писал в прошлом. Но наиболее заметное влияние на данную работу оказал Джон Макдауэлл. Позвольте мне кратко суммировать еще раз ту позицию, которую он очертил в *Mind and World*. Быть мыслителем, утверждает Макдауэлл, 'означает быть как у себя дома в пространстве смыслов'. Человеческие существа не рождаются в таком состоянии. На самом деле 'даже не вполне понятно', что это могло бы быть. Скорее 'они рождаются про-

стыми животными, и они преобразуются в мыслителей и интенциональных агентов в ходе взросления` (McDowell, 1994. С. 125). По мере взросления мы приобретаем `вторую природу` через приобщение к культуре, или *Bildung*. Наша вторая природа включает понятийные способности, которые позволяют нам перемещаться в пространстве смыслов, так что мы думаем и действуем в результате понимания мира, а не просто реагируем, как это должны делать обычные животные, на биологические потребности. Эта способность обуславливать наши мысли и действия основаниями, а не просто реагировать на возможности локальной окружающей среды, является определяющей для нашей свободы.

Макдауэлл утверждает, что пространство смыслов является автономным или *sui generis*, то есть его невозможно представить понятным образом с помощью естественно научных средств, но оно должно быть понято в его собственных терминах. При этом, утверждает он, нет ничего, что противоречит природе в отношении второй природы или в отношении сознания, которое она делает возможным. Процесс *Bildung*, подчеркивает Макдауэлл, является частью нормального созревания человеческих существ. Он будет казаться непостижимым, только если мы отождествляем природное исключительно с тем, что попадает в область действия научного объяснения. Но мы можем противиться такому отождествлению и работать с более широким понятием природы, которое охватывает жизнедеятельность рациональных животных. И в этом случае мы можем сказать, в противоречие с моей первоначальной формулировкой, что разум является даром природы, но дар этот от второй, а не от `первой` природы [1].

Большую часть этой книги можно читать как благожелательный комментарий к мыслям Макдауэлла, хотя, как я надеюсь, имеющий направление, несколько отличное от большинства трактовок его работ в современной литературе. Результатом является положение, которое дает нам основание поставить образование в центр философского внимания. В этой завершающей главе, после различных

разъясняющих моментов, я рассматриваю направления, которые может принять дальнейшее обсуждение социально-исторической концепции, завершая ее некоторыми финальными размышлениями об образовании.

Остаточный индивидуализм

Отличительная особенность точки зрения, которую я защищал, состоит в том, что социальное представляется как обеспечивающее жизнь разума, но не конституирующее его [2]. Мы приобретаем рациональные способности через *Bildung*, но ни осуществление этих способностей, ни то, чего мы добиваемся через их осуществление, не определяются отношениями, в которых мы находимся с другими, и не являются их заложником. Как пишет Макдауэлл,

«рациональное животное не могло бы приобрести понятийные способности, во владении которыми состоит его рациональность, кроме как путем инициации в социальную практику. Но, как мне кажется, эти способности преобразуют их обладателя в индивидуума, который может достигать положения в пространстве интеллектуальных прав¹ [т.е. пространстве смыслов] своими собственными усилиями» (McDowell, 2002a/2009b. С. 287).

Достигнет ли он такого положения, не зависит существенно от присутствия, мнений, отношений или действий других людей [3]. В этой книге я последовательно отклонял точки зрения, которые представляют социальное в более сильной, определяющей роли; то есть те, которые

¹ Используя выражение "space of entitlements" (дословно «пространство прав»), Макдауэлл говорит о том, что индивид, попадающий в «пространство смыслов», получает определённые права – в данном случае интеллектуальные права на производство обоснованных суждений, на оценку мнений и т.д. В связи с этим был предложен подобный перевод данного выражения. – *Прим. пер.*

изображают разум, или психическое содержание, или значение, или нормативность как в некотором роде социально сконструированные или установленные. В этом мы с Макдауэллом заодно. Привлекательность таких представлений состоит в том, что они, по всей видимости, порождают ответы на великие философские вопросы типа: Как нормативность появляется в мире? Как возможно значение? В чем состоит истина, объективность и рациональность? Но ответы, которые они предлагают, искажают природу нашего сознания и его социальных предпосылок. Лучше сомневаться в осмысленности самих вопросов.

Кое-кто будет чувствовать, что сопротивление мнению о конституирующей роли социальности в отношении разума означает неявную приверженность индивидуализму. Макдауэлл замечает, что Брэндом делает это обвинение, и отвечает:

«Что ближе к индивидуализму: позиция, согласно которой инициация в социальную практику порождает индивидуумов специального вида, способных достигать положения в пространстве смыслов посредством, например, открытия своих глаз; или позиция, согласно которой мы, предположительно, приспосабливаем саму идею такого положения, рассматривая субъектов как индивидуально неспособных к достижению такого положения, но которые, так или иначе, все же держат друг друга под надзором? В любом случае вторая картина оказывается бесполезной без отказа от того, что социальность важна для понимания наших способностей к получению объективного смысла» (McDowell, 2002a/2009b. С. 287).

Риторический вопрос, который ставит Макдауэлл, может удивить читателя. Нас склоняют к заключению, что позиция Брэндома – согласно которой мое право утверждать знание того, что p зависит от того, готовы ли другие взять на себя обязательство, что p – является в действительности более (или, по крайней мере, не менее) индиви-

дуалистической позицией, чем позиция Макдауэлла. Но на каком основании? Я предлагаю следующий ответ. Антииндивидуализм иногда мотивируется желанием восстановить отсутствующее чувство общности для противодействия мрачной картине индивидуумов как независимых, автономных атомов, что так сильно наполняет западное мышление и условия экономической жизни. Макдауэлл спрашивает: какая картина лучше распознает глубину нашей обязанности другим – та, которая утверждает, что посредством приобщения к культуре возникают существа, способные к подлинной независимости разума, или та, которая считает, что когнитивное приобретение человека существенно зависит от суждений и отношения других? Конечно, это первое представление, так как оно может нарисовать убедительную картину нашей зависимости от реальных отношений с реальными людьми, теми, кто нас вырастил, выкормил и обучил – а также более аморфные отношения с нашей культурой, поддерживаемой в том виде, в каком она существует, бесчисленными действиями бесчисленных реальных людей, и вездесущий фон, которым является наша общая форма жизни. Если мы интерпретируем вторую точку зрения как делающую наше положение как рациональных существ зависимым от фактического отношения и суждений других, то результатом будет точка зрения Оруэлла (отметим ссылку на ‘надзор’), где статус наших мыслей (и, в некоторых теориях, само их содержание) каким-то образом даруется им мыслями и позициями других людей. Чтобы противостоять крайностям индивидуализма, лучше представлять социальное как делающее разум возможным, а не конституирующим его.

Однако было бы неискренним отрицать, что социально-исторический подход содержит элементы, которые можно соответствующим образом описать как индивидуализм. В конце концов, его точкой фокуса является отдельный человек – независимый субъект жизни, само-сознающий, ответственный, творческий. Пространство смыслов является областью свободы, и эта свобода проявляется только

отдельными людьми, которые его населяют. Но это индивидуализм без мифа об индивидуумах как сформированных и самодостаточных до общества и, как сказал бы Макдауэлл, без фантазий о том, что существует область, над которой контроль разума является абсолютным. Тем не менее, как мы видели, понятие контроля индивидуума над своей жизнью и разумом, хотя частичное и зависимое от случая, является центральным для нашего понятия ответственной деятельности и для идеи перспективы первого лица. И соответственно при всей нашей зависимости от культуры все, что мы наследуем или делаем своим внутренним содержанием, становится для нас возможным объектом критицизма, так как только через мысленное одобрение мы делаем наши убеждения и ценности своими собственными. Можно было бы назвать социально-историческое представление, понятое таким образом, 'индивидуализмом без атолизма'.

Наследие Выготского

Я надеюсь, что эта книга станет стимулом для дальнейших исследований в социально-историческом стиле, особенно в отношении вопросов образования. Спорно, однако, какую форму должны принять будущие исследования. В силу своего отвращения в духе Витгенштейна к конструктивному философствованию, Макдауэлл не использует понятий *Bildung* и «вторая природа» с целью придания им центрального положения в исследовательской программе, и большая часть того, что он говорит о них, является минималистской. Рассмотрим, например, его утверждение, что вторая природа 'является не более чем идеей способа бытия... которая была приобретена посредством чего-то в ходе воспитания', идея, на которую мы должны ссылаться только для подтверждения того, что 'при всем уникальном (*sui generis*) характере реагирования на основания в этом нет ничего сверхъестественного' (McDowell, 2000b, С. 98–99). Нет никаких намёков на то, что понятия второй

природы и *Bildung* нуждаются в теоретическом развитии. Наоборот, говорится, что будет достаточно 'простого обращения' к этим идеям (с. 99).

Здесь я не могу согласиться с Макдауэллом. Нам требуется убедительное описание того, как рациональность порождается через инициацию в социальное существо. Это не нужно мотивировать желанием – что Макдауэлл отвергает – систематически, чтобы объединить первую и вторую природу. Дело в том, что подтверждение, которое ищет Макдауэлл, появится только тогда, когда наш рассказ о приобретении рациональности станет убедительным. Но многие будут сомневаться, что мы сможем достичь этого, придавая столько веса такому понятию, как 'обучение' (training) [4]. Несомненно, будет задан вопрос, как существо, которое не является рациональным агентом, которое не обладает понятийными возможностями и не является, следовательно, субъектом опыта или нацеленной на мир мысли, может быть 'обучено' приобретать понятийные способности, которые помогут ему установить связь с реальностью? Те, кто считают, что занятие определенной социальной практикой является конституирующим для мышления, могут начать с утверждения, что приобретение второй природы по существу сводится к обучению соответствующей практике, но как только мы отвергнем тезис о конституировании, становится очевидно, что понятие обучения слишком тонкое. Детей учат пользоваться туалетом или спать всю ночь. Но обучение (training) является неподходящим понятием даже для должной оценки привыкания (habituation), применяемого в главе 6, чтобы охарактеризовать первые шаги «обучения через инициацию (приобщение)», не говоря уже о богатых социальных аспектах изучения языка или развития нравственных, эстетических или музыкальных чувств. Самое большее, это имеет отношение к некоторым аспектам развития в этих случаях, но только некоторое. Дети подвергаются влиянию взрослых и сверстников большим количеством различных способов, и любое описание формирования разума должно охватывать это.

Искушение думать исключительно в терминах обучения происходит из работы со слишком простым представлением о до-рациональном ребенке. Нам требуется развитое понимание начального состояния ребенка и развитое представление о влияниях на него, по мере того, как он становится обитателем пространства смыслов. В этом месте мы можем обратиться за вдохновением к Выготскому, мыслителю, с которым давно ассоциируется термин 'социально-исторический' и работы которого содержат план той общей схемы, которую мы ищем [5].

Выготский изображает зрелый человеческий разум как систему 'высших психических функций'. Это включает лингвистическую мысль и рассуждение, разумную речь, произвольную память и внимание, рациональное восприятие, обдуманый волевой акт, обоснованное желание, взвешенные эмоции. Эти способности являются 'межфункционально связанными'; то есть природа и развитие каждой определяется частично имеющимися связями с другими. Например, возрастающая способность лингвистической мысли делает возможной более членораздельную речь, более точную фактическую память, лучше развитое практическое рассуждение и т.д.: более эффективный контроль желания и эмоциональной реакции формирует лучшее рассуждение, как практическое, так и теоретическое, и более изощренное самопонимание и т.д. Система высших психических функций объединяется двумя способами.

Первый: они используют общую валюту – значение, то есть они торгуют наполненными содержанием состояниями, которые могут быть представлены в пропозициональной форме, так что о том, о чем помнят, можно думать или говорить, желаемое может стать объектом воли, основания страхов могут быть обоснованы и т.д. Второй: высшие психические функции объединяются их ролью в поддержании целостности психической жизни человека.

Устойчивой темой работ Выготского является утверждение, что высшие психические функции являются социальными по своему происхождению. Их развитие невоз-

можно представить как результат биологического созревания, но оно включает, по существу, усвоение ребенком культуры. Это и тот факт, что значение является средством выражения высших психических функций, влечет за собой утверждение, что высшие психические функции сопротивляются объяснению с помощью обращения к естественно-научному закону [6].

Выготский противопоставляет высшим психическим функциям 'элементарные психические функции', которые определяют психологию пре-рационального ребенка. Они включают невербальное мышление (деятельность по решению простых проблем), произвольную или ассоциативную память, примитивную речь, базовые формы внимания, сенсорную осведомленность, волевой акт, желание и эмоции. Эти способности развиваются как часть биологического созревания организма, и их природа и функционирование легко объяснимы в естественнонаучных терминах. Выготский представляет элементарные психические функции как фундаментально независимые способности. Их рождения связаны причинным образом – чувствительность восприятия определенного запаха может вызывать в нем воспоминание о последней еде, вызывая в свою очередь желание дополнительной еды такого вида, и т.д. – но структура элементарных функций является, по сути, модулярной: каждая имеет свой собственный биологический путь развития. Они объединены, и, тем не менее, принцип их единства состоит не в сохранении перспективы первого лица в едином мире, но в их подчинении биологическим императивам, удовлетворении потребностей в пище, защите, комфорте и т.д.

В своём шедевре «Мышление и речь» (Выготский, 1934/1986) Выготский описывает ключевой момент в переходе от элементарных к высшим психическим функциям. Это момент, когда сходятся траектории развития мышления и речи. До этого невербальное мышление и пре-интеллектуальная речь являются, по сути, независимыми друг от друга. Когда ребенок начинает использовать артикулированный звук или жест в деятельности по решению проблемы, семена языка

высеваются в почву разума: интеллектуальная речь и вербальное мышление становятся возможными, и эта возможность становится актуальной, когда ребенок обретает язык. Это столкновение элементарного мышления и речи вытекает в основном из естественного развития ребенка, но ему способствуют социальные факторы, не в последнюю очередь в связи с тем, что ребенок живет в среде, в которой смысл постоянно выступает посредником деятельности тех, кто его окружает. Более того, ребенка поощряют понимать смысл именно потому, что взрослые читают его в его движениях [7]. По мере того как знание языка у ребенка увеличивается, он становится обитателем пространства смыслов. Теперь он открыт бесчисленным социальным влияниям на понятийное развитие, и он начинает усваивать стили и методы интеллектуальной деятельности [8]. Выготский ясно дает понять, что появление высших психических функций представляет собой фундаментальное преобразование в психической жизни ребенка. Элементарные функции не должны рассматриваться как эмбриональные версии тех, что приходят им на смену. Вся структура разума преобразуется единством мысли и языка.

Описание Выготского в целом соответствует видению человеческого развития, представленному в этой книге. Особенно примечательно то, что он никоим образом не представляет разум пре-рационального ребенка как чистую доску (*tabula rasa*) и не изображает поведение ребенка как простой механизм. Элементарные психические функции могут быть 'чисто животными' по своей природе, но они представляют сложную организованную систему на службе особенной формы животной жизни, систему, открытую для формирования разума.

Привлекательность общей схемы Выготского состоит в том, что она делает возможным разумный подход к вопросам врожденности. Очень часто социальные теории разума принимают радикальный нуртуризм², отрицающий, что любые интел-

² Nurturism - термин психологии, указывающий на предположение, что шаблоны поведения в основном приобретаются, а не наследуются. - *Прим. пер.*

ресные качества человеческого разума являются врожденными. Ильенков, например, часто производит впечатление человека, утверждающего, что все аспекты явно человеческого психологического функционирования являются 'на 100% социальными' (см., например: Ильенков, 2002b. С. 75). Такой экстремальный энвайронментализм вызывается не психологией Выготского. Хотя он и утверждает, что элементарные функции фундаментальным образом трансформируются с возникновением высших, ничто не препятствует Выготскому считать, что аспекты элементарного психического функционирования имеют устойчивое влияние [9]. Более того, несмотря на то, что высшие психические функции являются социальными по своему характеру, нет никаких причин, почему способности конкретного человека к математике или музыке, или его склонность к тревожности, или его веселый нрав не должны объясняться, хотя бы частично, обращением к его первоприродному дарованию. Глупо считать, что, скажем, 'интеллект' обозначает некоторое измеримое качество человеческих существ, которое является просто врожденной способностью. Но в равной степени неправильно утверждать, что качество выполнения тестов, созданных для измерения интеллекта, полностью определяется факторами внешней среды. Конструкция Выготского избегает неразумности обоих видов.

Согласование Выготского и Макдауэлла

Существуют различия в стиле и содержании между Выготским и Макдауэллом, которые необходимо рассмотреть. Например, так как Макдауэлл утверждает, что опыт доступен тем существам, которые способны к понятийному мышлению, и что ребенок приобретает понятийные способности только с приобретением языка, то отсюда следует, что ребенок не является субъектом опыта до определенного момента времени на втором году жизни или позже. Выготский, однако, считает, что не ранее чем в подростковом возрасте ребенок становится способен к подлинному

понятийному мышлению (см.: Vygotsky, 1998. С. 42). Так как было бы опрометчиво отвергать, что пре-подросток является субъектом опыта, мы могли бы заключить, что Выготский и Макдауэлл находятся на различных позициях.

Однако относительно легко примирить двух мыслителей. Их кажущееся разногласие вытекает из различия их фокусов внимания. Макдауэлл озабочен различием между рациональным и пре-рациональным, между бытием обитателя пространства смыслов и не – или еще не – обитателя этого пространства. Выготский, напротив, сосредоточен на развитии форм мышления и рассуждения, от младенчества до взрослости. Оба направления имеют свои побочные эффекты. Позиция Макдауэлла может создать впечатление, что вход в пространство смыслов включает в себя внезапную трансформацию – образ когнитивного крещения, который я пытался исправить в главе 1. Выготский может писать, как если бы только конечная стадия развития демонстрировала подлинный предмет исследования [10]. Соответственно он сохраняет термин ‘понятийное мышление’ для работы с научными представлениями – то, что в главе 1 я назвал четвертой стадией понятийного развития. Критерии обладания такими понятиями достаточно высоки, требуя, чтобы человек знал не только, какие элементы включены в объем понятия, но и почему это так. В идеале обладающий понятием понимает принцип, который объединяет элементы в объеме понятия. Поэтому в случае понятий природного вида (*natural kinds*), таких как «золото», или понятий биологического вида, таких как «тигр», обладание понятием требует как минимум некоторого знания соответствующей атомной или биологической теории. Это в свою очередь требует знания теоретических понятий и понимания научных методов и стилей анализа и объяснения. Естественно, умение обращаться с такими понятиями развивается в основном в подростковом возрасте и как результат формального обучения. Однако не соответствует истине то, что Выготский последовательно представляет научные понятия как единственные понятия. В работе

«Мышление и речь», например, он противопоставляет их 'повседневным' понятиям, которые, хотя и находятся в холистических отношениях друг с другом, не встроены в определенный вид теоретического знания, который дает содержание научным понятиям. Повседневные понятия противопоставляются в свою очередь различного вида 'комплексам', в которых элементы объединяются по ассоциативным, а не рациональным принципам. Хотя Выготский ссылается на мышление в комплексах как на 'пре-понятийное' (в связи с неосновательным сопоставлением этого мышления с научным), такое мышление должно считаться понятийным согласно позиции Макдауэлла. В действительности это не будет противоречить существу идеи Выготского о том, что сближение мысли и речи характеризует переход ребенка в область понятийного, даже хотя его умение использовать понятия и способы рассуждения развивается постепенно и испытывает множество изменений, прежде чем удовлетворит ожиданиям образованных, зрелых мыслителей.

Конечно, необходимость уточнения относится не только к Выготскому. Макдауэлл, например, представляет Селларса как считающего, что 'интенциональность, объективный смысл перцептивного опыта в общем' зависит 'от наличия мира в представлении, таком представлении, которое выходит за пределы проблесков здесь и теперь' (McDowell, 1998с. С. 435 [2009а. С. 7]). Но когда законно сказать о ребенке, что он 'имеет мир в представлении'? На той же странице Макдауэлл продолжает писать, как если бы наличие мира в представлении предполагало обладание картиной мира. Это выглядит слишком требовательным критерием для включения в пространство смыслов. Имеет ли 3-летний ребенок картину мира? А 6-летний?

Было бы ошибкой думать, что мы обязаны искать точные ответы на такие вопросы. Мы можем продолжать говорить, что ребенок находится в пространстве смыслов, если его деятельность служит основанием для интерпретации в нормативных терминах рационального объяснения. Не существует, очевидно, момента вступления. Это ча-

стично потому, что возникающая рациональность ребенка допускает различные уровни, и частично потому, что взрослые проецируют рациональные способности на ребенка, считая его более способным, чем он есть в действительности. Влияние предвосхищения имеет большое значение для развития и делает бесплодными попытки рассматривать развитие рациональных способностей ребенка, сосредоточиваясь исключительно на ребенке в изоляции.

Мы должны быть также осторожны, чтобы не принять слишком индивидуалистическое описание того, что означает обладать картиной мира. Мы склонны думать о картине мира некоторого человека как о множестве убеждений и ценностей, которыми он обладает. Затем мы предполагаем, что признать долг человека перед обществом означает осознать, сколько из этих убеждений и ценностей он унаследовал из своей культуры. Критически важно, однако, что во многих случаях он унаследовал не просто сами убеждения и ценности, но основания, на которые они опираются. Так же, как, блуждая в чужом городе, я могу узнать, где находится центральный собор из показаний надежного информатора (например, в данном случае, уроженца города), даже если у меня нет доступа к основаниям утверждений моего информатора, так же я могу узнать факты о природе мира из учебника физики, даже если обоснование этих моих знаний находится за пределами моих возможностей [11]. В последнем случае мое когнитивное приобретение фактов зависит от убедительности более широкой картины мира, из которой мои убеждения черпают свой авторитет, но в этом случае рассматриваемая картина мира не является моей собственностью в рассмотренном выше смысле. Она не состоит из множества убеждений, которые я могу полностью сформулировать или с которыми соглашусь, если меня спросят. Это моя собственность в более неопределенном смысле: имея артикулированное понимание некоторой её части, я тем самым получаю доступ к остальной части, так что это может предоставить полномочия тем убеждениям, которых я придерживаюсь открыто.

Понятийный холист должен сказать что-то похожее о понятиях. Каждый из нас имеет много понятий, о которых мы вправе сказать, что владеем ими, даже хотя не знаем многих отношений (или их деталей), которые предоставляют понятиям их содержание. Нам требуется достаточная компетенция обращения с понятием, чтобы считать, что мы обладаем им, но это может быть далеко от исчерпывающего понимания логических отношений, частью которых является понятие. Мы должны заимствовать это знание из картины мира, присущей нашей культуре. Значит, вопреки мнению Выготского, неверно, что мы имеем либо повседневные понятия, спонтанные и нетеоретические, либо научные понятия, полностью сформулированные теоретически. Как научные, так и повседневные понятия получают свое содержание из картины мира, в которую они включены, и мы можем обладать любыми понятиями в силу нашей связи с этой картиной. Как ясно в случае научных понятий, соответствующие части более широкой картины мира могут быть неявными для нас. Нам требуется достаточное умение обращаться с понятием вместе с некоторым пониманием того, откуда извлекается соответствующий авторитет, и некоторое понимание того вида знания, которое необходимо для установления права на мысли, которые позволяют формулировать понятия.

Так же как научные понятия и убеждения зрелого мыслителя зависят от отношений мыслителя к картине мира, которая только частично находится в его понимании, так и ранние стадии понятийного развития ребенка проявляют аналогичную зависимость. Приобретая опору в языке, ребенок получает доступ к картине мира, которая позволяет ему достичь положения в пространстве смыслов, которое он не смог бы достичь без этого доступа, пока не получил бы достаточной компетенции. Эта зависимость служит оправданием предваряющей интерпретации ребенка взрослыми, о чем я говорил выше. Предвосхищение не выдает желаемое за действительное, магическим образом созидая свой объект. Индивидуальное развитие ребенка побужда-

ется тем фактом, что ему предоставляются взаимные права, которые будут более полезны для него, если он сможет сделать их своими собственными. Разрыв между тем, что мы можем достичь без посторонней помощи, и тем, что мы можем достичь только с помощью, является стимулом индивидуального развития [12]. приходит ли эта помощь из деятельности других или из нашей связи с картиной мира, которая поддерживает наши понятия и убеждения. Мы не могли бы избавиться от помощи того или другого вида [13].

Я предполагаю, что вклады Макдауэлла и Выготского могут способствовать плодотворному диалогу для описания формирования разума. Имеется также много других мыслителей, которых можно пригласить присоединиться к этому разговору, не в последнюю очередь это Ильенков и другие русские последователи Выготского. Конечно, успех социально-исторического проекта будет зависеть, в конечном счете, от того, будет ли он согласован с истинно объяснительными эмпирическими теориями разума и его развития. Но это так и должно быть [14].

Персонализм

В этом месте необходимо напомнить, что, как было отмечено в главе 1, несмотря на возражение Макдауэлла, что он 'не собирается ничему возражать в когнитивной науке' (McDowell, 1994. С. 121), психология, которая примет близко к сердцу социально-исторический подход, будет действовать с предположениями, существенно отличающимися от тех, которые формируют большинство современных эмпирических исследований в области разума. Идея о том, что когнитивное приобретение человека в мире обеспечивается его отношением с более широкой картиной мира, которую он не может полностью артикулировать с помощью своих собственных ресурсов, является таким пониманием отношения мир-разум, которое пришло в поле зрения современной психологии только относительно недавно

[15]. Более того, неявно в социально-исторической позиции присутствует понятие психических состояний и процессов, которые ставят под сомнение укоренившиеся идеи о характере разума. Если мы всерьез принимаем представление Макдауэлла, что быть мыслителем означает быть обитателем пространства смыслов, и если (прочитывая Макдауэлла в стиле Ильенкова) мы представляем пространство смыслов как совпадающее с миром, с которым мы сталкиваемся, то мы открываем возможность отождествления нашей разумности с определенным способом жизни в мире, который демонстрирует открытость реальности в опыте, тождественность с миром в мышлении и взаимодействие с миром в деятельности опосредованной основаниями. Эта концепция приглашает нас отказаться от идеи, что наша психическая жизнь состоит из состояний и эпизодов, происходящих в некотором независимом 'внутреннем' царстве, для которого наше поведение является лишь внешним признаком, и думать о разуме как присутствующем в деятельности.

Естественным дополнением для такой позиции является доктрина, под которой подписываются как Макдауэлл, так и Ильенков и которую можно назвать «персонализмом» в понимании психического [16]. Это представление о том, что психические состояния и свойства можно, строго говоря, приписать только людям. Только люди, а не какая-либо из их частей, думают, воображают, удивляются, помнят, намереваются и т.д.. Хотя человек не может быть ни в одном из таких состояний, если его мозг не работает соответствующим образом, неправильно приписывать психологические свойства мозгу или его частям или системам. Местоположение психических явлений находится не где-то внутри человека, но просто там, где находится человек (хотя, конечно, мы могли бы определить местонахождение относящихся к системе нервных коррелятов психической деятельности, области мозга, в которых субличностные механизмы содействуют определенным видам психической деятельности, и т.д.).

Это представление разума как имманентного в жизнедеятельности человека дополняет различные представле-

ния о природе психического, объясняемые в предыдущих главах социально-исторической концепцией [17]. Нелегко, однако, придать ей содержание таким образом, чтобы её можно было рекомендовать современной психологии. В ряде публикаций Макдауэлл красноречиво выступает против предположения, 'что психические явления являются как таковые и сами по себе внутренними для человека, в психической жизни которого они происходят' (McDowell, 2000a. С. 14). Он признает, однако, что это предположение глубоко укоренилось: 'существует много влияний', пишет он, 'которые действуют сообща, чтобы дать эту картину "внутреннего" и "внешнего" как чего-то самоочевидного' (1982b/1998b. С. 393). Первостепенным среди них является 'объективизирующий режим понимания реальности', знакомый из области естествознания, который, представляя составные части объективной реальности как лишённые смысла или значения, не способен найти сознательность в телесном движении, и вынужден, таким образом, размещать разум во внутреннем царстве 'позади' поведения. Однако дело в том, что это предположение так глубоко укоренилось не только в теоретическом, но и в повседневном дискурсе, что простой диагностики философских заблуждений, поощряющих это предположение, как считает Макдауэлл, недостаточно 'для возвращения нам представления о мышлении как проявлении способностей, которыми обладает не таинственно некоторая часть мыслящего существа... но без всякой таинственности само мыслящее существо, животное, которое живет своей жизнью в когнитивных и практических отношениях с миром' (McDowell, 1992/1998b. С. 289). Не существует, или больше не существует, естественного положения, к которому можно было прийти, когда преодолевается искажающее влияние философских заблуждений. Многие еще предстоит сделать, прежде чем концепция психического, которую осторожно продвигает Макдауэлл в этих работах, будет казаться настолько естественной и настолько философски непритязательной, как он бы этого хотел. Если этого можно будет

добиться, то социо-историческая концепция природы и развития разума станет сильнее, а перспектива новой и инновационной психологии станет реальнее.

Заключительные мысли об образовании

Позвольте мне высказать несколько заключительных мыслей об образовании. В предыдущей главе я защищал точку зрения, что целью образования является автономия, где автономный человек наслаждается контролем над собой и своей жизнью. подходящей для рационального агента, потому что он обладает способностью решать, что думать и делать. Я хочу теперь развить дальше это представление, рассматривая метафору, которую использует Макдауэлл: идею 'бытия в мире как в собственном доме' [18]. Макдауэлл имеет единственную цель, заимствуя этот образ у Гадамера (и, в конечном счете, у Хайдеггера и Гегеля): противопоставить ситуацию человеческого существа, концептуальные возможности которого позволяют находиться в отношениях с миром как с тотальностью (все, что имеет место), и ситуацию обычных животных, жизненная деятельность которых определяется контурами более или менее локальной окружающей среды. Но мы можем принять эту метафору и работать с многозначительным понятием *бытия дома*. Здесь мы можем найти ресурсы для обогащения нашего понятия целей образования, порождая идеи, из которых преподаватели могли бы извлечь руководство или вдохновение.

Конечно, эта метафора не говорит сама за себя. Нам нужно вложить в нее некоторый смысл. И существуют, конечно, способы прочтения этой фразы, которые не несут удовлетворительного видения того, что должно предложить формальное образование. 'У себя дома' может предложить удовлетворение, даже самодовольство, вызывая настроение смотрящего в себя сознания, ищущего убежище от проблем, удовлетворяясь узкими горизонтами знакомого и безопасного. Это совершенно не тот образ, кото-

рый я хотел бы получить. И я не хотел бы также идеи «бытия дома» для выражения примирения с действительностью. Если мир несправедлив, то не нужно быть в нем, как дома, в смысле соучастия, отрешенности или бездействия. Наоборот, мы должны серьезно принимать соединение мира и пространства смыслов и осознавать, что быть дома в пространстве смыслов означает быть живым, не только по отношению к тому, что есть, но и по отношению к тому, что должно быть. Иногда бытие как дома в мире означает быть не в ладах с действительностью.

Мы можем прийти к более полезному прочтению, обсуждив, что мы могли бы иметь в виду, описывая кого-то как 'не дома' в некоторой ситуации. Мы могли бы описать его, 'как не ориентирующегося в ситуации', как не знающего, что думать, неспособного сообразить, как себя вести, неловкого, обеспокоенного и смущенного, или не в ладах с самим собой. Обращая и расширяя этот пример, можно сказать, что быть дома в мире означает обладать знанием, или, лучше даже сказать, пониманием мира, которое позволяет 'найти в нем свой путь' с самообладанием и уверенностью [19].

Защищаемая в этой книге позиция, хотя и вполне фаллибилистская, не отрицает идею о том, что мы можем достичь истинного знания о мире, и не имеет сомнений в изображении образования как нацеленного на развитие знания и понимания. В действительности я выделил то, что вижу как внутреннюю связь между знанием и автономией. На вопрос 'Знание чего?' — мы можем ответить: знание мира в его человеческом и не человеческом аспектах, позволяющее человеку внести свой вклад в то, что Оукшот превосходно назвал 'разговором' человечества, обеспечивающим автономность, и тем самым возможность вести достойную жизнь, участвовать в продуктивной работе, извлекать выгоду из удовлетворительного отдыха и наслаждаться счастливыми отношениями с другими людьми. Это, конечно, ничего не говорит конкретно о том, чему учить и когда учить, о том, какие провести дисциплинар-

ные деления, какие формы понимания развивать, и когда и как... Такие вопросы учебной программы находятся за рамками данной книги. Они требуют подробного рассмотрения с учетом их сложности и важности. [20]. Однако я могу сказать больше при разъяснении моей основной идеи.

Первое, что должно быть понятно из изложенного ранее текста, мой акцент на знании и понимании не предполагает преимущества теоретического за счет практического. Нам необходимо понимать знание в его отношении с деятельностью и действием, и в этом отношении лучше всего избегать резкого противопоставления теоретического и практического (см. выше, глава 6, примечание 21). Мое подчеркивание знания на службе 'поиска решения' создано в качестве противоядия против чрезмерно умозрительных представлений знания (хотя созерцание в качестве деятельности не должно недооцениваться). Искусство, ремесло, музыка, спорт и другие формы практики являются, по моему мнению, существенными частями любого серьезного учебного плана, вместе с прикладной наукой и технологией. Имея в виду известное часто повторяющееся разграничение знания-как и знания-что, учебная программа должна стремиться к балансу между ними и к гармоничному их взаимодействию [21].

Второе, моральное знание является существенным ингридиентом практического знания, которым обладают люди в мире как дома. Они понимают нужды и стремления других и оценивают, что они могут и должны делать, чтобы помочь их преуспеванию или облегчить их страдания. Быть дома в мире включает идею хорошей жизни, а хорошая жизнь в нужном смысле требует признания и соблюдения моральных оснований [22]. Поэтому, если идея быть дома в мире должна служить в качестве образовательного идеала, мы должны серьезно воспринимать нравственное воспитание как неотъемлемую часть этого идеала.

Подходящая форма и содержание нравственного воспитания являются вопросом оживленных споров, как и вопрос о том, должно ли нравственное воспитание находить-

ся в сфере деятельности школы. Здесь я просто объясню, как мое мнение по таким вопросам зависит от моих представлений о моральной философии. Я привержен некоторой форме этического партикуляризма, и аргументы в главах 5 и 6 обращались в различные моменты к представлениям его основного толкователя, Джонатана Дэнси, который, как я заметил, находится под сильным влиянием Макдауэлла [23]. Партикуляризм, наследуя теории добродетели, считает, что здоровое моральное суждение вытекает из проявления чуткости, которую невозможно кодифицировать в принципах. Поэтому проект нравственного воспитания не является, или является не в первую очередь, обучением моральным правилам [24]. Скорее партикуляризм принимает описанную выше точку зрения Аристотеля на обучение через приобщение (инициацию). Следовательно, нравственное воспитание должно заниматься развитием чувствительности, необходимой для понимания характерных нравственных размерностей конкретных случаев, чтобы оценить, как они влияют на общее моральное значение ситуации и какое они имеют отношение к основаниям для действия. Такая чувствительность познается через внимание к примеру других (как тех, кто опытен в моральных суждениях, так и тех, кто нет) и через знакомство с размышлением о моральных ситуациях, включая те, обычные или драматические, в которых каждый находит себя. В этом отношении навыки человека как морального агента формируются и оттачиваются скорее как навыки музыканта или литературного критика: участием в практике подходящего вида с соответствующим желанием улучшить, и только позже с помощью критической само-рефлексии и аргументации. С учетом этого я принимаю точку зрения, что нравственное воспитание является плохим кандидатом для учебного предмета само по себе, однако оно может быть включено в нечто иное (например, в 'обучение ценностям'). Предпочтительнее мы должны обратиться к другим дисциплинам, чтобы повлиять на воспитание характера и морального суждения: изучение литературы, истории,

политики, общества и культуры, вместе с возможностями, предоставленными участием в совместных усилиях в музыке, играх, театре и аналогичных практиках. Не то, чтобы эти предметы и виды деятельности должны быть морализованы, так чтобы они были всецело поглощены озабоченностью этическими вопросами. Но важно, чтобы мы воспользовались возможностями, которые они предоставляют для нравственного развития. Жизненно важно также, чтобы школы понимали себя как моральные сообщества, где ожидается, что все относятся друг к другу с достоинством и уважением и внимательны к чувствам друг друга.

В-третьих, знание, которое должен иметь человек, будучи в мире как дома, включает самопознание. Когда философы говорят о самопознании, они часто имеют в виду тип знания, которое не может отсутствовать у человека, пока он остается человеком. Это вид знания собственных состояний человека, рассмотренных в главах 2 и 3 выше: форма осведомленности о себе, часто называемая самосознанием, которое выражается в приписывании себе психологических состояний: *я думаю о Вене, мне больно, я голоден, я вижу кошку*, и т.д. Способности для такого рода самопознания, очевидно, не учат, но она возникает с приобретением ребенком понятийных возможностей по мере того, как он осваивает родной язык.

Существует, однако, вторая форма самопознания, которой в настоящее время уделяется меньше внимания в философской литературе. Я имею в виду знание человека о своем собственном характере, о своих собственных убеждениях и желаниях и о том, как он выглядит в глазах других. Самопознания такого вида очень часто не хватает. Я могу ошибочно считать, что я мужественный или скромный, что я уважаю своих братьев и сестер, что я хочу сделать карьеру в университетской администрации, что другие воспринимают меня как уравновешенного и уверенного, и т.д. Такие ошибки самопознания могут иметь огромное значение в жизни человека, воздействуя на его самооценку и влияя на ключевые решения, которые он может прини-

мать в отношении своей семьи и карьеры, а также о том, как действовать в конкретных случаях. Я считаю, что развитие самопознания такого рода является достойным воспитательным идеалом [25]. Подходящим средством для этого, я считаю, является изучение гуманитарных наук, особенно литературы, драмы и творчества, хотя развитие самопознания может быть косвенной целью многих предметов и может облегчаться образовательными учреждениями, поощряющими культуру рефлексии и самопонимания.

Важно только, чтобы превозношение самопознания не способствовало нарциссизму. Я не предполагаю, чтобы основной причиной для изучения, скажем, английской литературы, являлось то, что она может сказать вам о вас самих. Изучение самого себя в этом смысле является одним из возможных плодов изучения литературы (хотя часто, скорее всего, это приобретается, когда менее всего к этому стремишься). Однако я имею в виду то, что является самопознанием совершенно другого вида. Это есть, как говорит Рёдл, знание о себе как о ком-то своего рода. Выражение 'своего рода' обычно применяют для обозначения уникальности. Когда мы говорим о ком-то, что он «своего рода», мы обычно имеем в виду, что он является только одним из своего рода. Я имею в виду более буквальное прочтение. Самопознание включает понимание себя как представителя своего рода, а именно как человеческое существо, так что свет, проливаемый на природу человека изучением литературы, истории, политики, биологии и т.д., должен улучшить наше понимание того вида существ, которыми мы являемся, и улучшить тем самым наше самопонимание. Чтобы понять свои особенности, необходимо понять себя как представителя своего рода, как человеческое существо [26].

Я предполагаю, что мы можем дополнить приверженность автономности социально-исторического подхода в качестве цели *Bildung*, развивая идею 'быть в мире как дома', так что будучи соответственно понятой, она должна служить в качестве идеала, который может регулировать учебный процесс. Я пытался показать, что быть в мире как

дома предполагает знание. теоретическое и практическое, включая моральное знание и самопознание, и что развитие такого знания является идеалом, который должен наполнять и вдохновлять формальное образование. Такой идеал соответствует утверждению, что конечной целью образования является автономия: то есть предоставить нам, насколько это возможно, контроль над нашей жизнью и самими собой, позволяя нам определять, что думать и делать. То, что я сказал, не более чем набросок некоторой части того, что означает быть в мире как дома, и более полное описание даст более полное представление, соответствующее нашему пониманию того, чем может и должно быть образование. Я сказал кое-что о том, что нельзя преподавать в лоб, но мало или вообще ничего о форме и содержании того, чему, когда и как следует учить. Более того, большая часть того, что было сказано о моральном знании и самопознании, относится к учащимся средней школы и более старшим, в то время как вопрос о том, должны ли и каким образом развиваться эти формы знания в начальной школе, – это совершенно другое дело. Я признаю такие вопросы, оставляя их здесь просто открытыми.

Сама эта книга стремится к самопознанию, предоставляя умозрительное, я надеюсь в лучшем смысле этого слова, описание тех видов существ, которыми мы являемся, и того, как мы к этому приходим. Если позиция, которую я поддерживаю, является убедительной, то образование, понимаемое широко, не должно больше исключаться из философских исследований о существующей ситуации человека, как очень часто происходит в современной философии. Мы должны помнить банальную истину, слишком часто упускаемую из виду: образование делает нас тем, что мы есть.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Или, возможно, лучше сказать, что мы можем считать разум даром природы до тех пор, пока наше представление о природе включает в себя вторую природу.

2. Различие между делающим возможным и конституирующим (enabling/constitutive) используется в: McDowell, 1994/1998a. С. 352, где он утверждает, что субличностные процессы мозга делают возможными психические состояния и эпизоды, но не конституируют их. Макдауэлл не объясняет это различие, и его нелегко объяснить частично потому, что идея 'конституирования' (constitution) является, как общеизвестно, неясной. Говоря, что социальное делает возможным психическое, я имею в виду утверждение, что социальные факты, процессы, практики и отношения находятся среди условий возможности психического. Они являются факторами, которые делают разум возможным – где отношение 'делание возможным' может принимать различные формы и быть разной степени прочности. Отрицая, что психическое социально конституировано, я намерен отвергнуть идею, что бытие человека в определенном психическом состоянии, или осуществляющее определенный психический процесс, должно анализироваться в терминах социальных фактов, процессов, практик или отношений, или что нормативные характеристики психических состояний или процессов определяются такими социальными фактами, процессами, практиками или отношениями.

3. Как продолжает свою мысль Макдауэлл, 'его собственными усилиями' не означает 'его собственными ресурсами без посторонней помощи', как если бы его положение в пространстве смыслов не зависело от сотрудничества с миром. Оно просто не зависит от убеждений или взглядов других людей, за исключением, конечно, случаев, где присутствие, мнения, отношения или действия других людей являются объектами его мыслей и действий.

4. Идее тренировки придает вес ее происхождение от Витгенштейна. Наиболее впечатляющее обсуждение этого понятия Витгенштейна есть у Уильямса (Williams, 1999) (хотя см. в: Brandom, 2008, очень оригинальную попытку развить это понятие). По моему представлению, чем лучше мы понимаем про-

цесс введения ребенка в культуру, тем менее адекватной выглядит концепция тренировки. Конечно, в более поздней работе Макдауэлл занимает более широкую точку зрения, говоря об 'образовании, ознакомлении, или тренировке' (2008. С. 220), но он не говорит ничего о том, как эти понятия должны различаться и пониматься.

5. Хотя творческая жизнь Выготского продолжалась чуть больше десяти лет – он умер от туберкулеза в 1934 г. в возрасте 38 лет, – он был плодовитым писателем (шеститомное издание собрания сочинений является далеко не полным). Мой очерк основных идей Выготского создан на основе нескольких его работ, в частности: Выготский, 1983 и 1934/1986. Так как его представления были сложными и постоянно развивающимися, такое краткое обсуждение рискует быть искаженным и упрощенным. Более подробное описание имеется в: Bakhurst, 1990; 1991. Гл. 3; и 2007b.

6. Отметим, однако, что Выготский не отрицает того, что научная психология возможна. Так же как Макдауэлл расширил наше понятие природы, так и Выготский расширил наше понятие науки, чтобы охватить методы для систематического изучения человеческой рациональности, которая не сводится к установлению объяснительных законов.

7. Выготский дает яркий пример того, как, интерпретируя хватательные движения ребенка в качестве указывающих на желаемый объект, окружающие создают возможность постепенного прихода ребенка к использованию движения как жеста (см.: Vygotsky, 1997. С. 143–144). Здесь мы видим важность 'предваряющего' способа отношения к детям, который мы отметили в главе 1, примечание 19, и о котором больше сказано ниже.

8. Понятие Выготского об интериоризации является сложным и многогранным (см. мое обсуждение в: Bakhurst, 1991. С. 76–83). Я считаю, что оно лучше всего понимается в контексте разновидности точки зрения Аристотеля об обучении, рассмотренной в главе 6. (Интересно, что Бернит использует термин 'интериоризация' в своей реконструкции точки зрения Аристотеля (Burnyeat, 1980. С. 72, 76)). Вместо указания на переход между деятельностью, происходящей во внешнем мире и случающейся в приватном психическом пространстве,

это понятие отмечает получение ребенком контроля над некоторым понятием или деятельностью, так что оно может быть интегрировано в его способность думать и действовать интенционально.

9. Выготский согласился бы с замечанием Макдауэлла, что 'в некоторых отношениях жизнь зрелых человеческих существ просто соответствует жизни обычных животных; было бы абсурдно предполагать, что *Bildung* влияет на видоизменение, так сказать, всего, что случается в человеческой жизни' (McDowell, 1994. С. 183).

10. Так как Выготский видит развитие как последовательность качественных преобразований, он склонен подчеркивать, что то, что мы видим на ранних этапах процесса развития, не является тем же, что мы видим на более поздних стадиях.

11. Непререкаемым является пример: McDowell, 1993/1998b.

12. Как признал Выготский со своей концепцией зоны ближайшего развития (1934/1986. С. 186–190), которая заслуживает того, чтобы быть важным дополнением для любого вида обучения через приобщение (инициацию).

13. Эти размышления предназначены для того, чтобы выявить важные социальные аспекты знаний и убеждений. Будет ошибкой, однако, делать вывод, что они представляют отступление от утверждения, что наши рациональные способности обеспечиваются, но не конституируются социальными факторами. Рассмотрим показание свидетеля: когда я узнаю, что в Вудли идет снег, потому что моя сестра сказала мне об этом по телефону, я решаю использовать ее свидетельство для формирования убеждения. Ее сообщение позволяет мне знать, но его самого недостаточно для знания. Знаю ли я или нет, зависит от качества ее свидетельства для формирования убеждения, но в этом нет ничего определенно социального. В случае нашей зависимости от картины мира, это тот случай, когда я могу считать, скажем, что кислород имеет шесть валентных электронов, только в связи с моим отношением к традиции исследования, но содержание этой мысли определяется не традицией, а условиями истинности утверждения 'Кислород имеет шесть валентных электронов'. Снова роль социально-исторического заключается в создании возможности, а не конституировании нашего мышления.

14. Я не претендую на то, что обращение к Выготскому придает эмпирическую поддержку моей позиции. Выготский относился к эмпирическому исследованию очень серьезно и был прекрасным экспериментатором (хотя его экспериментальные методы были не вполне строгими по современным стандартам). Но наибольшее значение в его наследии имеет его философское представление разума и его места в природе, и это едва ли менее умозрительно, чем позиция Макдауэлла. Выготский предлагает общую схему для развития психологии в социально-историческом стиле, а не эмпирическое подтверждение любого из тезисов этой схемы.

15. Существует, возможно, некоторое общее основание, заслуживающее исследования в работах по 'распределенному', 'ситуативному', и 'воплощенному' познанию (литература огромна: Robbins and Aydede, 2009, хорошо для начального знакомства. Классические работы включают: Lave and Wenger, 1991; Hutchins, 1995; Clark, 1997).

16. См.: Арсеньев и др., 1966; Ильенков, 1974. С. 183, 1984, С. 29, 2009b. С. 22 (соответствующий отрывок отсутствует в версии этого текста: Ильенков, 1979/1991 гг.); McDowell, 1992/1998b, 2000a. Западные адвокаты персонализма часто вдохновляются Витгенштейном (например: Bennett and Hacker, 2003). Более подробно этот вопрос рассмотрен в: Bakhurst, 2008.

17. Хотя, может быть, разумно пересмотреть формулировку этих представлений. Заманчиво говорить о разуме как находящемся 'на поверхности', но эта метафора использует различие между внутренним и внешним, от которого персонализм был бы рад избавиться. Моднo также говорить о разуме как 'телесно воплощенном' («embodied») (и я не устоял перед этой модой несколько раз в этой книге), но такие разговоры проблематичны. Беннетт и Хакер утверждают, что такие разговоры содержат остатки картезианства: 'Ошибочно предполагать, что человеческие существа вообще 'воплощены' – эта концепция принадлежит платоновской, августирианской и картезианской традиции, которая должна быть отвергнута. Будет значительно лучше сказать, вместе с Аристотелем, что человеческие существа являются наделенными душой существами (*empsychos*) – животными, наделенными такими способностями, которые предоставляют

им, в форме жизни, которая для них естественна, статус личности' (Bennett and Hacker, 2007. С. 160).

18. См., например: McDowell, 1994. С. 117–119; имеется глубокое обсуждение понятия в: de Gaynesford, 2004. С. 179–182.

19. Я должен добавить ограничение: 'где выдержка и уверенность уместны ситуации, в которой каждый находит себя'. Иногда это не так.

20. Хорошей исходной точкой будет знакомство с провокационной книгой Кирана Эгана, «Образованный разум» (Kieran Egan, *The Educated Mind*, 1997), который отвергает три предположительно доминирующие современные идеи образования (образование для социализации, для интеллектуального развития и для личностного роста) в пользу представления образования как путешествия, которое повторяет путь человеческой культуры через пять 'видов понимания' (телесное, мифическое, романтическое, философское и ироническое), понятыми как 'когнитивные инструменты' Выготского. В позиции Эгана есть много такого, с чем я не согласен, но его позиция стимулирует на занятия этими вопросами. См. также недавнюю книгу Майкла Янга (Young, *Bringing Knowledge Back In*, 2007).

21. Оукшот (Oakeshott) одобрительно цитирует Вильяма Кори, наставника Итонского колледжа: 'Вы идете в большую школу не столько за знаниями, сколько за умениями и привычками; за привычкой внимания, за умением выражения, за умением немедленного предположения новой интеллектуальной позиции, за умением быстрого схватывания мыслей другого человека, за привычкой подчиняться порицанию и опровержению, за умением выражения согласия или несогласия дифференцированными терминами, за привычкой заботиться о мельчайших моментах точности, за умением определять, что возможно в данное время, за вкусом, разборчивостью, за психическим мужеством и психической трезвостью. И, прежде всего, вы идете в большую школу за самопознанием' (Oakeshott, 1962/1991. С. 491–492, п. 1). Проблема с этим во всех других отношениях прекрасным отрывком (помимо озабоченности «большими» (great) школами) состоит в том, что он опирается на ложное противопоставление знания, с одной стороны, с 'умениями и привычками' с другой. Не только осуществление этого последнего предполагает знание: виды умений и привычек, которые имеет в виду Кори, являются

формами практического знания. Более того, отрывок завершается (как и мой аргумент) призывом к важности самопознания в качестве цели образования. Настоящей целью Кори является не знание как таковое, но то, что можно было бы назвать 'информацией'. Поэтому врагом является Гредграйд, а не я.

22. Соответствующее понятие хорошей жизни, или благополучия, предполагает понятие морального добра. Я не имею в виду хорошую жизнь согласно критерию, который можно было бы представить в аморальном плане (например, то, что Бернард Уильямс остроумно назвал 'этологическим стандартом ясного глаза и блестящего пальто' (Williams, 1985. С. 46)).

23. В Bakhurst, 2000 and 2007a, я исследую аспекты партикуляризма, и эти тексты содержат ссылки на более подходящую литературу. Я обсуждаю партикуляризм в связи с нравственным воспитанием в Bakhurst, 2005d, и обращаюсь к когда-то спорному вопросу (но теперь гораздо менее спорному) о том, действительно ли имеется нравственное знание в Bakhurst, 1999.

24. Необходимо отметить, что многие партикуляристы, и я сам среди них, находят остаточную роль для моральных принципов и предоставляют этому признанию роль в нравственном воспитании. Более того, ничто в партикуляризме не предполагает, что там, где социальные практики управляются правилами, участники должны занимать учтывую позицию по отношению к правилам, которые их связывают. Партикуляризму не нужен никакой спор с процедурализмом и верховенством закона.

25. Должно быть ясно из предыдущего, что я не предполагаю, что внутри каждого из нас находится что-то, 'Я' или (еще хуже) 'истинное Я', которое мы должны стремиться узнать. Под 'самопознанием' я имею в виду не более (или не менее) чем знание человека о себе самом.

26. Рёдл показывает, что даже самая строгая 'Я-мысль' предполагает ссылку на себя как одного представителя вида (Rödl, 2007. С. 194), или, как это высказал бы Майкл Томпсон, члена определенной формы жизни (Thompson, 2008). Что я думаю, когда я думаю 'мне больно', является мыслью существа определенного вида, а именно человека. Это глубокие философские выводы, но они заставляют обратиться к вопросам, связанным с природой людей, рассмотренным в главе 3.

Литература

Аристотель. (1976). *Метафизика: Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. Философское наследие.* М.: Мысль. 1976.

Арсеньев А.С., Ильенков Э.В., Давыдов В.В. (1966). *Машина и человек, кибернетика и философия // Ленинская теория отражения и современная наука / Под ред. Ф.В. Константинова.* М.: Наука. 1966. С. 265–285.

Бакхарст Д. (2002). *Скромное величие Владислава Лекторского // Субъект, познание, деятельность: К 70-летию В.А. Лекторского.* С. 79–106.

Бахтин М.М. (1952–53/1996). *Проблема речевых жанров: Собр. соч.* М.: Русские словари. 1996. Т. 5: *Работы 1940–1960 гг.* С. 159–206.

Витгенштейн Л. (1953/2011). *Философские исследования.* М.: Изд-во АСТ. 2011. 352 с.

Витгенштейн Л. (1958/2008). *Голубая и коричневая книги.* Новосибирск: Сибирское университетское изд-во. 2008. 255 с.

Витгенштейн Л. (1969/1991). *О достоверности // Вопросы философии.* 1991. № 2. С. 67–120.

Витгенштейн Л. (1978). *Замечания по основаниям математики // Философские работы. Ч. 2. М.: Гнозис.* 1994. 206 с.

Волошинов В.Н. (1927/2000). *Фрейдизм // М.М. Бахтин (под маской).* М.: Лабиринт. 2000. С. 95–194.

Волошинов В.Н. (1929/2000). *Марксизм и философия языка // М.М. Бахтин (под маской).* М.: Лабиринт. 2000. С. 349–486

Вygотский Л.С. (1934/1999). *Мышление и речь.* 5-е изд., испр. М.: Лабиринт. 1999. 352 с.

Вygотский Л.С. (1983). *Проблемы развития психики: Собр. соч. Т. 3. М.: Педагогика.* 1983.

Вygотский Л.С. (1984). *Детская психология: Собр. соч. Т. 4. М.: Педагогика.* 1984

Гесель Г.В.Ф. (1821/1990). *Философия права.* М.: Мысль. 1990.

Ильенков Э.В. (1956/1997). *Диалектика абстрактного и конкретного в научно-техническом мышлении.* М.: Изд-во РОССПЭН. 1997. 464 с. Полная версия издания Ильенков. 1960.

Ильенков Э.В. (1960). *Диалектика абстрактного и конкретного в 'Капитале' Маркса.* М.: Изд-во АН СССР. 1960. 287 с.

Ильенков Э.В. (1962). *Идеальное. Философская энциклопедия. Г. 2. С. 219–227. Перепечатка с изменениями в Ильенков. 1974. С. 182–210.*

Ильенков Э.В. (1964). Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Дialeктика – теория познания: Историко-философские очерки. М.: Изд-во АН СССР. 1964. С. 21–54.

Ильенков Э.В. (1970). Психика человека под «лупой времени». Природа. 1970. № 1. С. 88–91.

Ильенков Э.В. (1974). Дialeктическая логика. Очерки истории и теории. М., 1974. 2-е изд., доп. М.: Политиздат. 1984. 320 с.

Ильенков Э.В. (1977). Соображения по вопросу об отношении мышления и языка (речи) // Вопросы философии. 1977. № 6. С. 92–96. Перепечатано в Ильенков (1991). С. 270–274.

Ильенков Э.В. (1979/1991). Дialeктика идеального // Ильенков (1991). С. 229–270. Первоначально опубликована: как «Проблема идеального» / Вопросы философии. 1979. № 6. С. 145–158; 1979. № 7. С. 128–140. Перепечатана в: Ильенков (1984). С. 8–77. и (дополненная и исправленная): Ильенков (2009b). Более ранняя и короткая версия опубликована на английском языке: Пуенков (1977a).

Ильенков Э.В. (1984). Искусство и коммунистический идеал. М.: Искусство. 1984. 352 с.

Ильенков Э.В. (1991). Философия и культура. М.: Политиздат. 1991. 464 с.

Ильенков Э.В. (2002a). Школа должна учить мыслить. М.: Изд-во Моск. психолого-социального ин-та; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК». 2002. 112 с.

Ильенков Э.В. (2002b). Биологическое и социальное в человеке // Ильенков (2002a). С. 72–77.

Ильенков Э.В. (2002c). К разговору о Мещерякове // Ильенков (2002a). С. 95–106.

Ильенков Э.В. (2009b). Дialeктика идеального // Логос. 2009. № 1 (69). С. 6–62.

Кант И. (1781/1994). Критика чистого разума // Соч.: В 8 т. Т. 3. М.: Чоро. 1994.

Кант И. (1785/1994). Основоположения метафизики нравов. Соч.: В 8 т. Т. 4. М.: Чоро. 1994.

Кант И. (1786/1994). Что значит ориентироваться в мышлении? Соч.: В 8 т. Т. 8. М.: Чоро. 1994. С. 89–105.

Кант И. (1803/1994). О педагогике // Соч.: В 8 т. Т. 8. М.: Чоро. 1994. С. 399–462.

Левитин К. (1990). Личностью не рождаются. М.: Наука. 208 с.

Локк Дж. (1689/1985). Опыт о человеческом разумении // Соч.: В 3 т. Т. 1. 2. М.: Мысль. 1985 (ФН).

Майданский А. (2009). Предисловие редактора // Логос. 2009. № 1 (69). С. 3–5.

Маркс (1844/2010). Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Изд-во «Академический проект». 2010. 775 с.

- Михайлов Ф.Т. (1964). Загадка человеческого я. 2-е изд., переработ. и доп. М.: Политиздат. 1976. 287 с.; 3-е изд. М.: Ритм, 2010. 360 с.
- Михайлов Ф.Т. (2001). Избранное. М.: Индрик. 2001. 576 с.
- Михайлов Ф.Т. (2003). Самоопределение культуры: Философский поиск. М.: Индрик. 2003. 273 с.
- Поннер К. (1972/2002). Объективное знание: Эволюционный подход. М.: Эдиториал УРСС. 2002. 384 с.
- Райл Г. (1949/1999). Понятие сознания. М.: Идея-Пресс. Дом интеллектуальной книги. 1999. 408 с.
- Рорти Р. (1979/1997). Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. 320 с.
- Allen, B. (1993). *Truth in Philosophy* (Cambridge, MA, Harvard University Press).
- Anscombe, G.E.M. (1957). *Intention* (Oxford, Blackwell). 2nd edn. rev. (Cambridge, MA, Harvard University Press. 2000).
- Aristotle (1995). *Selections*, trans. T. Irwin and G. Fine, with introduction, notes and glossary (Indianapolis, Hackett).
- Astington, J. (1993). *The Child's Discovery of the Mind* (Cambridge, MA, Harvard University Press).
- Baker, G.P. and Hacker, P.M.S. (1984). *Scepticism, Rules and Language* (Oxford, Blackwell).
- Baker, G.P. and Hacker, P.M.S. (1990). Malcolm on Language and Rules. *Philosophy* 65. P. 167–179.
- Bakhurst, D. (1990). Social Memory in Soviet Thought // D. Middleton and D. Edwards (eds). *Collective Remembering* (London, Sage). P. 203–226.
- Bakhurst, D. (1991). *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov* (Cambridge, Cambridge University Press).
- Bakhurst, D. (1995a). Social Being and the Human Essence: An Unresolved Issue in Soviet Philosophy. *Studies in East European Thought* 47. P. 3–60.
- Bakhurst, D. (1995b). Wittgenstein and Social Being // Bakhurst and Sypnowich. 1995. P. 30–46.
- Bakhurst, D. (1995c). Lessons from Ilyenkov. *Communication Review* 1.2. P. 155–78.
- Bakhurst, D. (1997). Meaning, Normativity, and the Life of the Mind. *Language and Communication* 17.1. P. 33–51.
- Bakhurst, D. (1999). Pragmatism and Moral Knowledge // C. Misak (ed.). *Pragmatism*, Canadian Journal of Philosophy, suppl. Vol. 24. P. 227–252.
- Bakhurst, D. (2000). Ethical Particularism in Context // B. Hooker and M. Little (eds). *Moral Particularism* (Oxford, Oxford University Press). P. 157–177.
- Bakhurst, D. (2001a). Ilyenkov on Aesthetics: Realism, Imagination, and the End of Art. *Mind, Culture, and Activity* 8.2. P. 187–199.
- Bakhurst, D. (2001b). Wittgenstein and 'I' // H.-J. Glock (ed.). *Wittgenstein: A Critical Reader* (Oxford, Blackwell). P. 224–245.

Bakhurst, D. (2001c). Memory, Identity, and the Future of Cultural Psychology // *Bakhurst and Shanker*, 2001. P. 184–198.

Bakhurst, D. (2005a). Strong Culturalism // *D. Johnson and C. Erneling* (eds), *The Mind as a Scientific Object: Between Brain and Culture* (New York: Oxford University Press). P. 413–431.

Bakhurst, D. (2005b). Ilyenkov on Education. *Studies in East European Thought* 57.3. P. 261–275.

Bakhurst, D. (2005c). Wiggins on Persons and Human Nature. *Philosophy and Phenomenological Research* LXXI. 2. P. 462–469.

Bakhurst, D. (2005d). Particularism and Moral Education. *Philosophical Explorations* 8.3. P. 265–279.

Bakhurst, D. (2007a). Pragmatism and Ethical Particularism // *C. Misak* (ed.), *New Pragmatists* (Oxford, Oxford University Press). P. 122–141.

Bakhurst, D. (2007b). Vygotsky's Demons // *M. Cole, H. Daniels, and J. Wertsch* (eds), *The Cambridge Companion to Vygotsky* (Cambridge, Cambridge University Press). P. 50–76.

Bakhurst, D. (2008). Minds, Brains and Education. *Journal of the Philosophy of Education* 42.3–4. P. 415–432. Repr. in: *Cigman and Davis*, 2009. P. 56–74.

Bakhurst, D. and Padden C. (1990). The Meshcheryakov Experiment: Soviet Work on the Education of Blind-Deaf Children. *Learning and Instruction* 1.3. P. 201–215.

Bakhurst, D. and Dancy, I. (1988). The Cartesian Straightjacket. *Times, Higher Education Supplement*, 22 April. P. 18.

Bakhurst, D. and Synnwich C. (eds). (1995). *The Social Self* (London, Sage).

Bakhurst, D. and Shanker S. (eds). (2001). *Jerome Bruner: Language, Culture, Self* (London, Sage).

Beiser, F. (2003). Romanticism // *Curren*, 2003. P. 130–141.

Bennett, M. and Hacker, P.M.S. (2003). *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Oxford, Blackwell).

Bennett, M. and Hacker P.M.S. (2007). The Conceptual Presuppositions of Cognitive Neuroscience: A Reply to Critics // *Bennett et al.*, 2007. P. 127–162.

Bennett, M., Dennett, D., Hacker, P. M. S. and Searle J. (2007). *Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language* (New York, Columbia University Press).

Berkeley, G. (1710/1998). *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. J. Dancy (Oxford, Oxford University Press, 1998).

Bernstein, R. (2002). McDowell's Domesticated Hegelianism // *Smith*, 2002. P. 9–24.

Blake, N. Smeyers, P., Smith, R. and Standish, P. (eds). (2003). *The Blackwell Guide to Philosophy of Education* (Oxford, Blackwell).

Bonnett, M. and Cuypers, S. (2003). Autonomy and Authenticity in Education // *Blake et al.*, 2003. P. 326–340.

Brandom, R. (1994). *Making it Explicit* (Cambridge, MA. Harvard University Press).

Brandom, R. (1995a). Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons. *Philosophy and Phenomenological Research* LVA. P. 895–908.

Brandom, R. (1995b). Perception and Rational Constraint. *Philosophical Issues* 7. P. 241–259.

Brandom, R. (2000). *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism* (Cambridge, MA. Harvard University Press).

Brandom, R. (2002). *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality* (Cambridge, MA. Harvard University Press).

Brandom, R. (2008). *Beyond Saying and Doing* (Cambridge, MA. Harvard University Press).

Brandom, R. (2009). *Reason in Philosophy: Animating Ideas* (Cambridge, MA. Harvard University Press).

Bruner, J. (1990). *Acts of Meaning* (Cambridge, MA. Harvard University Press).

Bruner, J. (2001). In *Response* // Bakhurst and Shanker. 2001. P. 199–215.

Bruner, J. (2002). *Making Stories: Law, Literature, Life* (Cambridge, MA. Harvard University Press).

Buber, M. (1923/1959). *I and Thou*. 2nd edn. trans. R. Smith (New York. Charles Scribner's Sons. 1959).

Bubner, R. (2002). *Bildung and Second Nature* // Smith. 2002. P. 209–216.

Burge, T. (1979/2007). Individualism and the Mental. in his: *Foundations of Mind: Philosophical Essays Volume 2* (Oxford. Clarendon Press. 2007). P. 100–150.

Burnyeat, M. (1980). Aristotle on Learning to be Good // A. Rorty (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley. University of California Press). P. 69–92.

Carey, S. (1985). *Conceptual Change in Childhood* (Cambridge, MA. MIT Press).

Cavell, S. (1969). *Must We Mean What We Say?* (New York. Charles Scribner's Sons).

Churchland, P. (1988). *Matter and Consciousness*. rev. edn (Cambridge, MA. MIT Press).

Cigman, R. and Davis, A. (eds). (2009). *New Philosophies of Learning* (Oxford. Wiley-Blackwell).

Clark, A. (1997). *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again* (Cambridge, MA. MIT Press).

Claxton, G. (1997). *Hare Brain, Tortoise Mind: Why Intelligence Increases When You Think Less* (London. Fourth Estate).

Cohen, G. A. (1996). Reason, Humanity and the Moral Law // Korsgaard. 1996. P. 167–188.

Connolly, C. (writing as Palinurus). (1944/2002). The Unquiet Grave. in his: *Selected Works of Cyril Connolly, Vol. 2 The Two Natures* (London. Picador. 2002). P. 134–259.

Curren, R. (2003). *A Companion to the Philosophy of Education* (Oxford, Blackwell).

Dancy, J. (1985). *Introduction to Contemporary Epistemology* (Oxford, Blackwell).

Dancy, J. (1993). *Moral Reasons* (Oxford, Blackwell).

Dancy, J. (2000). *Practical Reality* (Oxford, Oxford University Press).

Dancy, J. (2004). *Ethics Without Principles* (Oxford, Oxford University Press).

Dancy, J. (2006). *Acting in the Light of Appearances* // Macdonald and Macdonald, 2006. P. 121–134.

Danziger, K. (1997). *Naming the Mind: How Psychology Found its Language* (London, Sage).

Darwell, S. (2006). *The Second-Person Standpoint* (Cambridge, MA, Harvard University Press).

Davidson, D. (1963/1980). *Actions, Reasons, and Causes* // Davidson, 1980. P. 3–19.

Davidson, D. (1970/1980). *Mental Events* // Davidson, 1980. P. 207–225.

Davidson, D. (1971/1980). *Agency* // Davidson, 1980. P. 43–61.

Davidson, D. (1974/1984). *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* // Davidson, 1984. P. 183–198.

Davidson, D. (1980). *Essays on Actions and Events*. (Oxford: Oxford University Press; 2nd edn 2001).

Davidson, D. (1983/2001). *A Coherence Theory of Truth and Knowledge* // Davidson, 2001. P. 137–153.

Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford, Oxford University Press; 2nd edn 2001).

Davidson, D. (1984/2001). *First-Person Authority* // Davidson 2001. P. 3–14.

Davidson, D. (1986/2005). *A Nice Derangement of Epitaphs* // Davidson, 2005. P. 89–107.

Davidson, D. (1991/2001). *Three Varieties of Knowledge* // Davidson, 2001. P. 205–220.

Davidson, D. (1992/2001). *The Second Person* // Davidson, 2001. P. 107–121.

Davidson, D. (1992/2005). *The Third Man* // Davidson, 2005. P. 159–165.

Davidson, D. (1994/2005). *The Social Aspect of Language* // Davidson, 2005. P. 109–125.

Davidson, D. (1997/2001). *The Emergence of Thought* // Davidson, 2001. P. 123–134.

Davidson, D. (2000/2005). *Truth Rehabilitated* // Davidson, 2005. P. 3–17.

Davidson, D. (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective* (Oxford: Oxford University Press).

Davidson, D. (2005). *Truth, Language, and History* (Oxford, Oxford University Press).

- Davis, A.* (1999). *The Limits of Educational Assessment* (Oxford. Blackwell).
- Davis, A.* (2005). Social Externalism and the Ontology of Competence. *Philosophical Explorations* 8.3. P. 297–308.
- Davis, A.* (2008). Ian Hacking. Learner Categories and Human Taxonomies. *Journal of Philosophy of Education* 42.3–4. P. 441–445. Repr. // Cigman and Davis. 2009. P. 81–97.
- Dearden, R.* (1972). *Autonomy and Education* // Dearden et al. 1972. P. 448–465.
- Dearden, R. Hirst, P. and Peters, R.* (eds). (1972). *Education and the Development of Reason* (London. Routledge and Kegan Paul).
- de Gaynesford, M.* (2004). *John McDowell* (Cambridge. Polity).
- Dennett, D.* (2007). *Philosophy as Naïve Anthropology* // Bennett et al., 2007. P. 73–95.
- Deny, I.* (2008a). Abstract Rationality in Education: From Vygotsky to Brandom. *Studies in Philosophy and Education* 27.1. P. 49–62.
- Derry, I.* (2008b). Technology-Enhanced Learning: A Question of Knowledge. *Journal of the Philosophy of Education* 42.3–4. P. 505–519. Repr. // Cigman and Davis. 2009. P. 142–155.
- de Vries, W.* (2005). *Wilfrid Sellars* (Montreal and Kingston. McGill-Queen's Press).
- Dickens, C.* (1854/1901). *Hard Times and Christmas Books* (London. Thomas Nelson and Sons. 1901).
- Dreyfus, H.* (2005). Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise. *Proceedings of the American Philosophical Association* 79.2. P. 47–65.
- Dreyfus, H.* (2007a). The Return of the Myth of the Mental. *Inquiry* 50.4. P. 352–365.
- Dreyfus, H.* (2007b). Response to McDowell. *Inquiry* 50.4. P. 371–377.
- Edwards, D., Ashmore, M. and Potter J.* (1995). Death and Furniture: The Rhetoric, Politics and Theology of Bottom Line Arguments against Relativism. *History of the Human Sciences* 8.2. P. 25–49.
- Egan, K.* (1997). *The Educated Mind: How Cognitive Tools Shape our Understanding* (Chicago. IL. Chicago University Press).
- Elder, C. L.* (2004). *Real Natures and Familiar Objects* (Cambridge. MA. MIT Press).
- Elder, C. L.* (2011). Carving Up a Reality in which There Are No Joints // S. D. Hales (ed.). *A Companion to Relativism* (Oxford: Wiley-Blackwell). P. 604–620.
- Fink, H.* (2008). Three Sorts of Naturalism // Lindgaard. 2008. P. 52–71.
- Fodor, J.* (1998). *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong* (Oxford. Clarendon Press).
- Foster, I.* (1998). Across the S-S Divide // Parker. 1998. P. 107–117.
- Franks, P.* (2005). *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism* (Cambridge. MA. Harvard University Press).

- Gadamer, H.-G.* (1975). *Truth and Method*. 2nd edn. trans. W. Glen-Doepel. rev. I. Weinsheimer and D. Marshall (New York: Continuum).
- Gaskin, R.* (2006). *Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism* (Oxford. Clarendon Press).
- Gergen, K.* (1985). The Social Constructionist Movement in Modern Psychology. *American Psychologist* 40.3. P. 266–273.
- Gergen, K.* (1999). *Invitation to Social Constructionism* (London. Sage).
- Gergen, K.* (2001). *Social Constructionism in Context* (London. Sage).
- Geuss, R.* (1996). *Morality and Identity* // Korsgaard. 1996. P. 189–199.
- Geuss, R.* (1999). *Morality, Culture, and History: Essays on German Philosophy* (Cambridge. Cambridge University Press).
- Goldie, P.* (2000). *The Emotions: A Philosophical Exploration* (Oxford. Oxford University Press).
- Gopnik, A. and Meltzoff, A.* (1996). *Words, Thoughts, and Theories* (Cambridge, MA. MIT Press).
- Gopnik, A., Meltzoff, A. and Kuhl, P.* (1999). *The Scientist in the Crib: What Early Learning Tells Us About the Mind* (New York. Harper Collins).
- Gubeljc, M., Link, S., Muller, P. and Osburg, G.* (2000). Nature and Second Nature in McDowell's Mind and World // Willaschek. 2000. P. 41–49.
- Hacking, I.* (1986/2002). *Making Up People*. in his: *Historical Ontology* (Cambridge, MA. Harvard University Press. 2002). P. 99–114.
- Hacking, I.* (1991). The Making and Molding of Child Abuse. *Critical Inquiry* 17. P. 253–278.
- Hacking, I.* (1995). Why Multiple Personality Tells Us Nothing About the Self/Mind/Person/Subject/Soul/Consciousness // Bakhurst and Sypnowich. 1995. P. 159–179.
- Hacking, I.* (1999). *The Social Construction of What?* (Cambridge, MA. Harvard University Press).
- Hacking, I.* (2006). What is Tom Saying to Maureen? *London Review of Books* 28.9. 11 May. P. 3–7.
- Halbig, C.* (2008). Varieties of Nature in Hegel and McDowell // Lindgaard. 2008. P. 72–91.
- Hamlyn, D.* (1978). *Experience and the Growth of Understanding* (London. Routledge and Kegan Paul).
- Hand, S.* (ed.). (1989). *The Levinas Reader* (Oxford. Blackwell).
- Haslanger, S.* (1995). Ontology and Social Construction. *Philosophical Topics* 23.2. P. 95–125.
- Haslanger, S.* (2003). Social Construction: The 'Debunking' Project // F. Schmitt (ed.). *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality* (New York. Rowman & Littlefield). P. 301–325.
- Haslanger, S.* (2005). What Are We Talking About? The Semantics and Politics of Social Kinds. *Hypatia* 20.4. P. 10–26.
- Haugeland, J.* (1995/1998). Mind Embodied and Embedded. in his: *Having Thought. Essays in the Metaphysics of Mind* (Cambridge, MA. Harvard University Press. 1998). P. 207–237.

Hegel, G. W. F. (1807/1977). *The Phenomenology of Spirit*. trans. A. Miller, foreword and analysis by J. Findlay (Oxford, Oxford University Press, 1977).

Hegel, G.W.F. (1821/1967). *The Philosophy of Right*. trans. T. Knox (Oxford, Clarendon Press, 1967).

Heidegger, M. (1976). *Piety of Thinking: Essays of Martin Heidegger*. trans. J. Hart and I. Maraldo (Bloomington, IN, Indiana University Press).

Hornsby, J. (1987). *Simple-Mindedness: In Defence of Naive Naturalism in the Philosophy of Mind* (Cambridge, MA, Harvard University Press).

Hutchins, E. (1995). *Cognition in the Wild* (Cambridge, MA, MIT Press).

Hume, D. (1748/1975). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. in his: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. repro from the 1777 edn. with an Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. 3rd edn. ed. P. H. Nidditch (Oxford, Oxford University Press, 1975).

Ilyenkov, E. I. (1977a). *The Concept of the Ideal // Philosophy in the USSR. Problems of Dialectical Materialism*. trans. R. Daglish (Moscow, Progress). P. 71–99. Repr. in: Ilyenkov. 2009a. P. 253–284.

Ilyenkov, E. I. (1977b). *Dialectical Logic. Essays in its History and Theory*. trans. H. Campbell-Creighton (Moscow, Progress).

Ilyenkov, E. I. (1997). *The Question of the Identity of Thought and Being in Pre-Marxist Philosophy*. *Russian Studies in Philosophy* 36.1. P. 5–33.

Ilyenkov, E. I. (2009a). *The Ideal in Human Activity* (Pacifica, CA, Marxist Internet Archive).

Johnson, D. M. (2003). *How History Made the Mind: The Cultural Origins of Objective Thinking* (Chicago and La Salle, Open Court).

Keil, F. (1989). *Concepts, Kinds, and Cognitive Development* (Cambridge, MA, MIT Press).

Korsgaard, C. (1996). *The Sources of Normativity. The 1992 Tanner Lectures*. ed. O. O'Neill. with replies by G. A. Cohen, R. Geuss, T. Nagel and B. Williams (Cambridge, Cambridge University Press).

Korsgaard, C. (2003/2008). *Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy // Korsgaard, 2008*. P. 302–326.

Korsgaard, C. (2008). *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reasoning and Moral Psychology* (Oxford, Oxford University Press).

Korsgaard, C. (2009). *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* (Oxford, Oxford University Press).

Lave, J. and Wenger, E. (1991). *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation* (Cambridge, Cambridge University Press).

Levinas, E. (1958/1989). *Martin Buber and the Theory of Knowledge // Hand, 1989*. P. 59–74.

Levinas, E. (1984/1989). *Ethics as First Philosophy // Hand, 1989*. P. 75–87.

Lingaard, J. (2008). *John McDowell: Experience, Norm, and Nature* (Oxford, Blackwell).

- Locke, J.* (1689/1975). *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P.H. Nidditch (Oxford, Oxford University Press, 1975).
- Lovibond, S.* (2006). Practical Reason and its Animal Precursors, *European Journal of Philosophy* 14.2. P. 262–273. Repr. // *Lingaard*, 2008. P. 112–123.
- Lovibond, S.* and *Williams, S.* (eds). (1996). *Essays for David Wiggins: Identity, Truth and Value* (Oxford, Blackwell).
- Lovlie, L.* (2003). The Promise of Bildung // *Lovlie et al.*, 2003. P. 151–170.
- Lovlie, L., Mortensen, K.* and *Nordenbo, S.* (eds). (2003). *Educating Humanity: Bildung in Postmodernity* (Oxford, Blackwell).
- Lovlie, L.* and *Standish, P.* (2003). Introduction: Bildung and the Idea of a Liberal Education // *Lovlie et al.*, 2003. P. 1–24.
- Luntley, M.* (2003). Nonconceptual Content and the Sound of Music, *Mind & Language* 18.4. P. 402–426.
- Macdonald, G.* (2006). The Two Natures: Another Dogma? // *Macdonald and Macdonald*, 2006. P. 222–235.
- Macdonald, C.* and *Macdonald G.* (eds). (2006). *McDowell and his Critics* (Oxford, Blackwell).
- Macintyre, A.* (1981). *After Virtue* (London, Duckworth).
- Macintyre, A.* (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago and La Salle, IL, Open Court).
- Macmurray, J.* (1961). *Persons in Relation* (London, Faber and Faber).
- Malcolm, N.* (1986). *Nothing is Hidden* (Oxford, Blackwell).
- Mann, W.* (2003). The Past as Future? Hellenism, the Gymnasium and Altertumswissenschaft // *Curren*, 2003. P. 143–160.
- McDowell, J.* (1978/1998a). Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? in: *McDowell*, 1998a. P. 77–94.
- McDowell, J.* (1979/1998a). *Virtue and Reason* // *McDowell*, 1998a. P. 50–73.
- McDowell, J.* (1981/1998a). Non-Cognitivism and Rule-Following // *McDowell*, 1998a. P. 198–218.
- McDowell, J.* (1981/1998b). Anti-Realism and the Epistemology of Understanding // *McDowell*, 1998b. P. 314–343.
- McDowell, J.* (1982a/1998b). Truth-Value Gaps // *McDowell*, 1998b. P. 199–213.
- McDowell, J.* (1982b/1998b). Criteria, Defeasibility, and Knowledge // *McDowell*, 1998b. P. 369–394.
- McDowell, J.* (1984/1998a). Wittgenstein on Following a Rule // *McDowell*, 1998a. P. 221–262.
- McDowell, J.* (1984/1998b). De Re Senses // *McDowell*, 1998b. P. 214–227.
- McDowell, J.* (1985/1998a). Functionalism and Anomalous Monism // *McDowell*, 1998a. P. 325–340.
- McDowell, J.* (1987/1998b). In Defence of Modesty // *McDowell*, 1998b. P. 87–107.

- McDowell, J.* (1991/1998b). Intentionality De Re // *McDowell, 1998b*. P. 260–274.
- McDowell, J.* (1992/1998b). Putnam on Mind and Meaning // *McDowell, 1998b*. P. 275–291.
- McDowell, J.* (1993/1998b). Knowledge by Hearsay // *McDowell, 1998b*. P. 414–443.
- McDowell, J.* (1994). *Mind and World*. 2nd edn. with a new introduction by the author. 1996 (Cambridge, MA. Harvard University Press).
- McDowell, J.* (1994/1998a). The Content of Perceptual Experience // *McDowell, 1998a*. P. 341–358.
- McDowell, J.* (1995). Reply to Gibson, Byrne, and Brandom. *Philosophical Issues* 7. P. 283–300.
- McDowell, J.* (1995/1998a). Might There Be External Reasons? // *McDowell, 1998a*. P. 95–111.
- McDowell, J.* (1995/1998b). Knowledge and the Internal // *McDowell, 1998b*. P. 395–413.
- McDowell, J.* (1996/1998a). Two Sorts of Naturalism // *McDowell, 1998a*. P. 167–197.
- McDowell, J.* (1997). Brandom on Representation and Inference. *Philosophy and Phenomenological Research* LVII. 1. P. 157–162.
- McDowell, J.* (1997/1998a). Reductionism and the First Person // *McDowell, 1998a*. P. 359–382.
- McDowell, J.* (1998a). *Mind, Value, and Reality* (Cambridge, MA. Harvard University Press).
- McDowell, J.* (1998b). *Meaning, Knowledge, and Reality* (Cambridge, MA. Harvard University Press).
- McDowell, J.* (1998c). Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality. *The Journal of Philosophy* XCVV.9. P. 431–491. (Repr. as essays 1–3 in: *McDowell, 2009a*. P. 3–65).
- McDowell, J.* (1999/2009b). Naturalism in the Philosophy of Mind // *McDowell, 2009b*. P. 257–275.
- McDowell, J.* (2000a). Experiencing the World // *Willaschek, 2000*. P. 3–18.
- McDowell, J.* (2000b). Responses // *Willaschek, 2000*. P. 91–114.
- McDowell, J.* (2000/2009b). Towards Rehabilitating Objectivity // *McDowell, 2009b*. P. 204–224.
- McDowell, J.* (2002). Responses // *Smith, 2002*. P. 269–305.
- McDowell, J.* (2002a/2009b). Knowledge and the Internal Revisited // *McDowell, 2009b*. P. 279–287.
- McDowell, J.* (2002b/2009b). Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism // *McDowell, 2009b*. P. 134–151.
- McDowell, J.* (2002c/2009b). How Not to Read Philosophical Investigations: Brandom's Wittgenstein // *McDowell, 2009b*. P. 96–111.
- McDowell, J.* (2006a). Response to Jonathan Dancy / Macdonald and Macdonald. 2006. P. 134–141.

McDowell, J. (2006b). Response to Graham Macdonald // Macdonald and Macdonald. 2006. P. 235–239.

McDowell, J. (2006/2009a). Conceptual Capacities in Perception // McDowell. 2009a. P. 127–144.

McDowell, J. (2007a/2009a). Avoiding the Myth of the Given // McDowell. 2009a. P. 256–272.

McDowell, J. (2007b/2009a). On Pippin's Postscript // McDowell. 2009a. P. 185–203.

McDowell, J. (2007a/2009b). Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism // McDowell. 2009b. P. 134–151.

McDowell, J. (2007b/2009b). What Myth? // McDowell. 2009b. P. 308–323.

McDowell, J. (2007c/2009b). Response to Dreyfus // McDowell. 2009b. P. 324–328.

McDowell, J. (2008). Responses // Langaard. 2008. P. 200–267.

McDowell, J. (2008/2009a). Towards a Reading of Hegel on Action in the 'Reason' Chapter of the Phenomenology // McDowell. 2009a. P. 166–184.

McDowell, J. (2009a). Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars (Cambridge, MA. Harvard University Press).

McDowell, J. (2009b). The Engaged Intellect: Philosophical Essays (Cambridge, MA. Harvard University Press).

McGeer, V. (2001). Psycho-practice, psycho-theory and the Contrastive Case of Autism. *Journal of Consciousness Studies*. 8.5–7. P. 109–132.

Mikhailov, F. T. (1980). The Riddle of the Self. 1976 Russian edn trans. R. Daglish (Moscow, Progress).

Mikhailov, F. T. (1995). The Soviet Self: A Personal Reminiscence // Bakhurst and Synowich. 1995. P. 67–83.

Moore, A. (1996). On There Being Nothing Else to Think, or Want, or Do // Lovibond and Williams. 1996. P. 165–184.

Moran, R. (1994). Interpretation Theory and the First Person. *Philosophical Quarterly* 44.175. P. 154–73.

Moran, R. (2001). Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge (Princeton, NJ. Princeton University Press).

Munzel, G. (2003). Kant, Hegel, and the Rise of Pedagogical Science // Curren. 2003. P. 113–129.

Neuhouser, F. (2000). Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom (Cambridge, MA. Harvard University Press).

Niiniluoto, I. (2000). Opening Words // Oitennen, V. (ed.). Evald Ilyenkov's Philosophy Revisited (Helsinki. Kikimora Publications). P. 7–8.

Nordenbo, S. (2003). Bildung and the Thinking of Bildung // Lovlie et al., 2003. P. 25–36.

Oakeshott, M. (1950/1991). Rational Conduct // Oakeshott. 1991. P. 99–131.

Oakeshott, M. (1962/1991). Rationalism in Politics // Oakeshott. 1991. P. 5–42.

Oakeshott, M. (1991). Rationalism in Politics and Other Essays, new and expanded edn. (Indianapolis. Liberty Fund).

- Owens, D.* (2000). Reason Without Freedom: The Problem of Epistemic Normativity (London. Routledge).
- Parfit, D.* (1971). Personal Identity. *Philosophical Review* 80.1. P. 3–27.
- Parker, I.* (ed.). (1998). Social Constructionism. Discourse and Realism (London. Sage).
- Patterson, D.* (1988). Literature and Spirit: Essays on Bakhtin and his Contemporaries (Lexington. KY. University Press of Kentucky).
- Perner, J.* (1991). Understanding the Representational Mind (Cambridge. MA. MIT Press).
- Pippin, R.* (2000). What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer? *European Journal of Philosophy* 8.2. P. 155–172.
- Phillips, D. C.* (1995/2007). The Good, the Bad, and the Ugly: The Many Faces of Constructivism // R. Curren (ed.), *Philosophy of Education: An Anthology* (Oxford. Blackwell. 2007). P. 398–409. originally published in *Educational Researcher* 24.7 (1995). P. 5–12.
- Phillips, D. C.* (2003). Theories of Teaching and Learning // Curren. 2003. P. 232–245.
- Plummer, K.* (ed.). (1981). The Making of the Modern Homosexual (London: Hutchinson).
- Popper, K.* (1978). Three Worlds. The Tanner Lecture on Human Values, delivered at the University of Michigan. 7 April 1978. <http://www.tanner-lectures.utah.edu/lectures/documents/pop-per80.pdf>.
- Putnam, H.* (1988). Representation and Reality (Cambridge. MA. MIT Press).
- Readings, B.* (1996). The University in Ruins (Cambridge. MA. Harvard University Press).
- Robbins, P.* and *Aydede, M.* (eds). (2009) *The Cambridge Handbook of Situation Cognition* (Cambridge. Cambridge University Press).
- Rodl, S.* (2007). Self-Consciousness (Cambridge. MA. Harvard University Press).
- Rorty, R.* (1989). Contingency, Irony, and Solidarity (Cambridge. Cambridge University Press).
- Rorty, R.* (1984/1991). Solidarity or Objectivity? in his: *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge. Cambridge University Press. 1991). P. 21–34.
- Rosen, G.* (1997). Who Makes the Rules Anyway? *Philosophy and Phenomenological Research* LVII. 1. P. 163–171.
- Rouse, J.* (2005). Mind, Body, and World: Todes and McDowell on Bodies and Language. *Inquiry* 48.1. P. 38–61.
- Schacht, R.* (1972). Hegel on Freedom // A. MacIntyre (ed.). *Hegel: A Collection of Critical Essays* (Notre Dame. IN and London. University of Notre Dame Press). P. 289–328.
- Sellars, W.* (1956/1963). Empiricism and the Philosophy of Mind, in his: *Science, Perception, and Reality* (London: Routledge and Kegan Paul. 1963). P. 127–196.
- Sismondo, S.* (1996). Science Without Myth: On Constructions, Reality, and Social Knowledge (Albany. NY. SUNY Press).

- Smeyers, P., Smith, R. and Standish, P. (2007). The Therapy of Education (Basingstoke, Palgrave Macmillan).*
- Smith, N. (ed.). (2002). Reading McDowell: Essays on Mind and World (London, Routledge).*
- Standish, P. (2003a). Out of the Fold: A Plurality of Parts // White, 2003. P. 169–173.*
- Standish, P. (2003b). The Ends of Education // Curren, 2003. P. 221–231.*
- Strawson, P. F. (1959). Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics (London, Methuen).*
- Strawson, P. F. (1962/1974). Freedom and Resentment, in his: Freedom and Resentment and Other Essays (London, Methuen, 1974). P. 1–25.*
- Strawson, P. F. (1966). The Bounds of Sense (London, Methuen).*
- Synowich, C. (2003). Equality: From Marxism to Liberalism (and Back Again). Political Studies Review 1. P. 333–343.*
- Taylor, C. (1975). Hegel (Cambridge, Cambridge University Press).*
- Thompson, M. (2008). Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1976).*
- Thornton, T. (2004). John McDowell (Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press).*
- Todes, S. (2001). Body and World (Cambridge, MA, MIT Press).*
- Triplett, T. and de Vries, W. (2007). Does Observational Knowledge Require Metaknowledge? A Dialogue on Sellars. International Journal of Philosophical Studies 15.1. P. 23–51.*
- von Glasersfeld, E. (1984). An Introduction to Radical Constructivism // P. Watzlawick (ed). The Invented Reality: How Do We Know What We Believe We Know? Contributions to Constructivism (New York, W.W. Norton). P. 17–40.*
- von Glasersfeld, E. (1995). Radical Constructivism (London, The Fahner Press).*
- White, J. (1982). The Aims of Education Restated (London, Routledge).*
- White, J. (1990). Education and the Good Life (London, Kogan Page).*
- White, J. (2003). Five Critical Stances Towards Liberal Philosophy of Education in Britain, with responses from W. Carr, R. Smith, P. Standish, and T. McLaughlin. Journal of Philosophy of Education 37.1. P. 147–184.*
- Wiggins, D. (1967). Identity and Spatio-temporal Continuity (Oxford, Blackwell).*
- Wiggins, D. (1975–6/1991). Deliberation and Practical Reason // Wiggins, 1991. P. 213–237.*
- Wiggins, D. (1980). Sameness and Substance (Oxford, Blackwell).*
- Wiggins, D. (1987). The Person as Object of Science, as Subject of Experience, and as Locus of Value // A. Peacocke and G. Gillett (eds). Persons and Personality (Oxford, Blackwell). P. 56–74.*
- Wiggins, D. (1991). Needs, Values, Truth. 2nd edn (1st edn, 1987). (Oxford, Blackwell).*
- Wiggins, D. (1996). Replies // Lovibond and Williams, 1996. P. 219–284.*

Wiggins, D. (2001). *Sameness and Substance Renewed* (Cambridge, Cambridge University Press).

Wiggins, D. (2005). Replies. *Philosophy and Phenomenological Research* LXXI.2. P. 470–476.

Wiggins, D. (2006). *Ethics: Twelve Lectures on the Philosophy of Morality* (Cambridge, MA, Harvard University Press).

Willaschek, M. (ed.). (2000). *John McDowell: Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999* (Münster, Hamburg, London, LIT Verlag).

Willatns, B. (1970a/1973). Are Persons Bodies? // *Williams*, 1973. P. 64–81.

Williams, B. (1970b/1973). Deciding to Believe // *Williams*, 1973. P. 136–151.

Williams, B. (1970c/1973). The Self and the Future // *Williams*, 1973. P. 46–63.

Williams, B. (1973). *Problems of the Self* (Cambridge, Cambridge University Press).

Williams, B. (1974–5). The Truth in Relativism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXV. P. 215–228. Repr. in his: *Moral Luck* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981). P. 132–143.

Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA, Harvard University Press).

Williams, M. (1999). *Wittgenstein, Mind, and Meaning. Toward a Social Conception of Mind* (London, Routledge).

Wittgenstein, L. (2005). *The Big Typescript*, trans. and ed. C.G. Luckhardt and M. A. E. Aue (Oxford, Blackwell).

Wood, A. (1998). Hegel on Education // A. Rorty (ed.), *Philosophers on Education: New Historical Perspectives* (London, Routledge). P. 300–317.

Wright, C. (1987). On Making Up One's Mind: Wittgenstein on Intention // P. Weingartner and G. Schurz (eds), *Logic, Philosophy of Science and Epistemology. Proceedings of the XIth International Wittgenstein Symposium* (Vienna, Holder-Pickler-Tempsky). P. 391–404.

Young, M. (2007). *Bringing Knowledge Back In: From Social Constructivism to Social Realism in the Sociology of Education* (London, Routledge).

Именной указатель

- Августин 159
Аллен Б. (Allen, B.) 77
Аристотель 34, 37, 49, 81, 158,
201, 212, 270, 294–295, 297,
307, 314, 338, 343, 345
Арсеньев А.С. 345
Астингтон Дж. (Astington, J.) 63
- Бахтин М. М.** 13, 87, 89, 100,
113
Бейзер Ф. (Beiser, F.) 57
Бейкер Г.П. (Baker, G.P.) 27, 54,
28
Бердж Т. (Burge, T.) 113, 117
Беркли Дж. (Berkeley, G.) 75,
108–109
Бернит М. (Burnyeat, M.) 16,
295–296, 314–315, 343
Бернштейн Р. (Bernstein, R.) 152
Библер В.С. 5
Блейк Н. (Blake, N.) 57
Бонет М. (Bonnnett, M.) 204
Брэндом Р. (Brandom, R.) 5, 12,
36, 39, 216–217, 227–236,
241, 247–248, 254–259, 263,
277, 308, 320, 342
Брунер Дж. (Bruner, J.) 12, 15,
43, 66–67, 83–84, 87, 104,
107–108, 111, 316
Бубер М. (Buber, M.) 161
Бубнер Р. (Bubner, R.) 57
Бэкхёрст Д. (Bakhurst, D.) 4–9,
12–14, 30, 53–54, 62–63, 107,
109, 113, 148, 156–157, 214,
257, 260, 262, 343, 345, 347
- Витгенштейн Л.** (Wittgenstein, L.)
4, 7, 12, 20, 23–25, 27–30,
53–57, 69, 91, 94, 97, 110,
113, 160, 163, 205, 222, 225,
228, 247, 254, 255, 262, 263,
296, 307, 313, 322, 342, 245
- Волошинов В.Н. 10, 13, 87–90,
113
Выготский Л.С. 5, 12, 45, 53,
148, 165, 240, 261, 322, 324–
329, 331–332, 343–346
Вуд А. (Wood, A.) 314
- Гадамер Х.-Г.** (Gadamer, H.-G.)
33, 57, 73, 186, 210, 314, 335
Гаскин Р. (Gaskin, R.) 113, 114,
152, 204
Гегель Г.В.Ф. (Hegel, G.W.F.) 7,
33, 185, 208
Гейнсфорд, де М. (de Gaynes-
ford, M.) 55, 256, 346
Гельмгольц, фон Г.Л.Ф. 33
Герген К. (Gergen, K.) 67–73,
79–80, 90, 96, 107, 119, 156,
Гердер И.Г. (Herder, J.G.) 33
Геусс Р. (Geuss, R.) 212
Глазерсфельд, фон, Э (von Glas-
ersfeld, E.) 107–109
Глок Х. (Glock, H.-J.) 17–18
Голди П. (Goldie, P.) 281, 283
Гопник А. (Gopnik, A.) 63, 114
Губельджик М. (Gubeljcic, M.)
158–159
Гудман Н. (Goodman, N.) 107
Гумбольдт, фон В. (von Hum-
boldt, W.) 34, 57
- Давыдов В.В.** 53
Данцигер К. (Danziger, K.) 102
Дарволл С. (Darwall, S.) 161
Деннет Д. (Dennett, D.) 4, 112
Дирден Р. (Dearden, R.) 14, 35,
204, 213, 302–303
Дерри Й. (Derry, J.) 16, 264
Деррида Ж. 69
де Фриз В. (de Vries, W.) 17,
59–60, 94, 250
Диккенс Ч. 46

Дрейфус Х. (Dreyfus. H.) 270–271, 307–308, 315

Дэвидсон Д. (Davidson, D.) 23, 25–30, 32, 54–55, 78, 105, 110–111, 114, 138, 157, 195, 210, 218, 221, 250

Дэвис Э. (Davis, A.) 16–17, 117, 119, 160, 207

Дэнси Д. (Dancy, J.) 91, 156, 212, 214, 246, 263–264, 284–285, 315, 338

Ильенков Э. В. 5, 10, 12, 16, 53, 62, 165, 216, 236–247, 254, 259–263, 272, 285, 306, 327, 332–333, 345

Кавелл С. (Cavell, S.) 163, 296, 304, 314

Кант И. (Kant, I.) 40, 57, 78, 147, 183–186, 189, 191, 194, 210, 214, 273, 274, 277, 308

Кайл Ф. (Keil, F.) 62, 63

Кейперс С. (Cuypers, S.) 204

Карей С. (Carey, S.) 63

Клэкстон Г. (Claxton, G.) 205, 300, 308

Коннолли С. (Connolly, C.) 156
Корсгаард К. (Korsgaard, C.) 14, 108–109, 170, 180, 186–195, 212, 214, 221

Костелло Э. (Costello, E.) 312

Козн Дж.А. (Cohen, G.A.) 18, 188

Куайн У. (Quine, W.) 69, 108

Лавли Л. (Lovlie, L.) 34, 57, 120

Левинас Э. (Levinas, E.) 161, 162

Левитин К.Е. 262

Лекторский В.А. 17, 53

Ловибонд С. (Lovibond, S.) 58, 209

Локк Дж. (Locke, J.) 21, 135, 204

Малкольм Н. (Malcolm, N.) 23, 27

Манн В. (Mann, W.) 57

Макгир В. (McGeer, V.) 58

Макдональд Г. (MacDonald, G.) 152

Макдауэлл Д. (McDowell, J.) 30–33, 35, 39, 47, 49, 51–53, 55–61, 63–64, 70, 73, 78, 87, 94, 104, 111, 115, 139–141, 145–148, 151–155, 157–164, 167–170, 174–177, 180–183, 185–186, 191, 193–201, 204–205, 207–214, 216–217, 219–227, 230–231, 236–237, 240–247, 250–257, 260, 262–264, 268–274, 276–278, 280, 284–285, 287, 288, 290, 292, 294, 301, 306–308, 310–315, 317–323, 327–329, 332–335, 342–346

Макинтайр А. (Macintyre, A.) 201–202, 209

Макмюррей Д. (Macmurray, J.) 159, 162

Маркс К. (Marx, K.) 5, 73, 156, 243, 244

Мендельсон М. (Mendelssohn, M.) 33

Мельцхоф А. (Meltzoff, A.) 63, 114

Миллер А. (Miller, A.) 57

Михайлов Ф.Т. 18, 53, 162, 165, 306

Морэн Р. (Moran, R.) 97–99, 100, 104, 116, 132, 157, 174, 208, 266, 312–313

Мунцел Г. (Munzel, G.) 57

Мур А. (Moore, A.) 17, 210

Нейхаузер Ф. (Neuhouser, F.) 211

Норденбо С. (Nordenbo, S.) 34

Оуэнс Д. (Owens, D.) 10, 170–179, 181, 183, 204, 206–208

Оукшотт М. (Oakeshott, M.) 57, 306–307, 346

- Парфит Д. (Parfit. D.) 157
 Патнэм Х. (Putnam. H.) 61. 117
 Паттерсон Д. (Patterson. D.) 113
 Пернер Д. (Perner. J.) 63
 Пиаже Ж. (Piaget. J.) 59. 107
 Пиппин Р. (Pippin. R.) 185
 Пирс Ч.С. 152
 Пламмер К. (Plummer. K.) 101
 Поппер К. (Popper. K.) 261–263
 Поттер Д. (Potter. J.) 74. 75
 Пуфендорф. фон С. (von Pufendorf. S.) 255
- Райл Г.** (Ryle. H.) 91. 96–97
Райт К. (Wright. C.) 97
Рассел Д. (Russel. J.) 55
Рёдл С. (Rödl. S.) 115. 157. 161. 213. 306. 347
Розен Г. (Rosen. G.) 234–235
Рорти Р. (Rorty. R.) 97. 107. 111. 124. 191. 196. 231
Роуз Д. (Rouse. J.) 271. 272. 307
- Сипнович К.** (Sypnowich. C.) 7. 315
Сисмондо С. (Sismondo. S.) 17
Смейерс П. (Smeyers. P.) 163
Спиноза Б. (Spinoza. B.) 210
Стросон П. (Strawson. P.) 116. 127–133. 144–145. 147. 155–157. 282
Стэндиш П. (Standish. P.) 14. 16–17. 34. 57. 62. 302. 304
Селларс У. (Sellars. W.) 12. 31. 39. 60. 94–95. 114. 217–219. 250–251. 254
- Тарский А.** (Tarski. A.) 29. 54. 111. 114. 221. 231
Тейлор Ч. (Taylor. C.) 185
Тоудс С. (Todes. S.) 307
Торнтон Т. (Thornton. T.) 55. 115
Триплет Т. (Triplett. T.) 60
- Уиггинс Д.** (Wiggins. D.) 10. 17. 38. 134–139. 141–142. 145. 157–158. 170. 210. 284
Уайт Дж. (White. J.) 203–204
Уильямс Б. (Williams. B.) 156. 316. 342. 347. 157. 204
- Финк Г.** (Fink. H.)
Фихте И. (Fichte. J.) 58
Филипс Д. (Phillips. D.) 72. 107
Фодор Дж. (Fodor. J.) 40
Фостер И. (Foster. I.) 70
Франкс П. (Franks. P.) 58. 162. 241–242
Фреге Г. (Frege. G.) 38. 56. 223
Фрейд З. (Freud. S.) 69
Фрэнкс П. (Franks. P.) 241–242
- Хальбиг К.** (Halbig. C.) 152. 159. 162
Хэсленгер С. (Haslanger. S.) 67. 106
Хирст П. (Hirst. P.) 14. 35. 303
Хэкер П. (Hacker. P.) 27–28. 345–346
Хэмлин Д. (Hamlyn. D.) 208
Хэкинг Я. (Hacking. I.) 64–65. 67. 101–104. 106–107. 119
- Черчленд П.** (Churchland. P.) 85
- Шахт Р.** (Schacht. R.) 208. 210
Шиллер Ф. (Schiller. F.) 33
- Эдвардс Д.** (Edwards. D.) 74–75
Элдер К. (Elder. C.) 111
Энскомб Г.Э.М. (Anscombe. G.E.M.) 48. 157
Эшмор М. (Ashmore. M.) 74–75
- Юм Д.** (Hume. D.) 204
- Янг М.** (Young. M.) 16. 346

Содержание

Предисловие редактора к русскому изданию (В. А. Лекторский)	4
Благодарности.	10
Предисловие	11
Предисловие автора	15
1. Что философия может сказать о том, как история создает разум?	19
Какова роль философии?	20
Витгенштейн и Дэвидсон	23
Сопоставление Витгенштейна и Дэвидсона	27
Макдауэлл	30
Идея <i>Bildung</i>	33
Объяснение <i>Bildungsprozess</i>	36
Понятийное и практическое	45
Заключение	50
Примечания	53
2. Социальный конструкционизм	64
Знакомство с социальным конструкционизмом	65
Социальная конструкция реальности	67
Зачем беспокоиться о глобальном конструкционизме?	72
Против глобального конструкционизма	74
Политические вопросы	79
Социальная конструкция психических состояний ...	82
Почему психические состояния не являются социально сконструированными	90
Социальная конструкция психологических категорий	100
Заключение	105
Примечания	106
3. Я и другой	121
Проблемы Я и другого	121
Проблема Я и другого внутри собственной личности	125
Стросон о личности	127
Уиггинс о личности и человеческой природе	134
Важность второй природы	138
Дополнительные положительные моменты	144
Заключение: Два предостережения	149
Примечания	155

4. Свобода, рефлексия и источники нормативности	165
Макдауэлл о суждении	167
Критика Оуэнса	170
Защита интеллектуальной свободы	174
Свобода и источники нормативности	181
Источники нормативности I:	
практическое обоснование	186
Источники нормативности II:	
теоретическое обоснование	189
Ответ в духе Макдауэлла	191
Заключение	197
Примечания	204
5. Исследование пространства смыслов	216
Макдауэлл о пространстве смыслов	217
Инференциализм Брэндома	227
Ильенков об идеальном	236
Заключение	247
Примечания	250
6. Разум и его пределы: музыка, настроение и образование	265
Первоначальный ответ	269
Изменение проблемы	272
Пассивность в рамках спонтанности	277
Настроение	281
Настроение, особенность и форма	284
Музыка	287
Образование	291
Заключение	301
Примечания	306
7. Образование делает нас тем, что мы есть	317
Остаточный индивидуализм	319
Наследие Выготского	322
Согласование Выготского и Макдауэлла	327
Персонализм	332
Заключительные мысли об образовании	335
Примечания	342
Литература	348
Именной указатель	363

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте kanonplus.ru
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Научное издание

Дэвид БЭКХЁРСТ

ФОРМИРОВАНИЕ РАЗУМА

Под редакцией и с предисловием *В.А. Лекторского*
Перевод *Е. О. Труфановой*

Директор — *Божко Ю. В.*
Ответственный за выпуск — *Божко Ю. В.*
Компьютерная верстка — *Липницкая Е. Е.*
Корректор — *Филиппова И. К.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 10.03.2014.
Формат 84×108¹/32. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 19,32. Уч.-изд. л. 18,1. Тираж 1000 экз. Заказ 605.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация».
111672, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел./факс 8 (495) 702-04-57.
E-mail: kanonplus@mail.ru
Сайт: kanonplus.ru

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».
ЛП № 02330/0494179 от 03.04.2009.
Пр. Независимости, 79, 220013, Минск, Республика Беларусь.