

АННА МОИСЕЕВА*

ВНУТРЕННИЙ РЕАЛИЗМ Х. ПАТНЭМА КАК ПРАГМАТИЧЕСКИ ОБОСНОВАННАЯ КОНЦЕПЦИЯ**

Аннотация: Статья является попыткой найти новый способ обоснования для концепции внутреннего реализма Х. Патнэма и, шире, для любых концепций, в которых используются нетрадиционные (ослабленные) формы реализма. Основная идея статьи состоит в том, что принятие подобной концепции обосновывается уже одной прагматической потребностью сохранения эпистемологии как дисциплины и общественной практики. Для того, чтобы показать это, в первой половине статьи делается краткий экскурс в историю развития понятия обоснования в философии вообще и в философии прагматизма в частности, раскрывается суть спора У. Клиффорда и У. Джеймса об этике веры, а затем прослеживается развитие этого спора в позднем прагматизме и вскрывается этическая подоплека современного спора реалистов с антиреалистами на материале дискуссии Х. Патнэма с Р. Рорти вокруг понятия истины. Во второй половине статьи формулируется прагматический довод в пользу реалистической позиции Патнэма и излагаются основы его концепции внутреннего реализма. В заключении выявляется прагматическое значение концепции Патнэма как средства сохранения эпистемологии в ее классическом, нормативном виде, при этом избавленной от многих чересчур оптимистичных и тенденциозных допущений классического периода.

Ключевые слова: Х. Патнэм, реализм, истина, вера, этика, прагматика.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-218-240.

Если сравнить современную теорию познания с классической, то в первую очередь бросается в глаза то обстоятельство, что в современном мире эта исконно философская дисциплина, которая всегда была изолированной по своей проблематике от прочих областей знания и стояла в некотором смысле над ними (поскольку в них транслировались сформированные внутри этой дисциплины концепции), стала смыкаться с множеством других дисциплин, причем не только философских, но и научных. Спор рационализма с эмпиризмом, определявший, согласно стандартной «школьной» точке зрения, развитие эпистемологии в Новое время, в современной эпистемологии трансформировался в спор

*Моисеева Анна Юрьевна, младший научный сотрудник, Институт философии и права СО РАН (Новосибирск), ajumo@yandex.ru.

**© Моисеева, А. Ю. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 18-311-00113 «Скептицизм и метаэпистемология: познание истины в условиях принципиальной погрешимости знания».

интерналистов с экстерналистами, причем экстерналистами называют себя не те, кто полагает, что знание приобретает субъектом от самого познаваемого объекта, но те, кто считает знание детерминированным некоторыми факторами, внешними по отношению к собственно субъект-объектным познавательным отношениям. В целом эти факторы можно назвать факторами контекста или контекстуальными факторами, если понимать слово «контекст» широко, как то, относительно чего определяется значение некоторого текста (описания или теории), но не то, что само по себе обязательно является текстом. Уже довольно давно наблюдается усиление контекстуалистских тенденций в рамках эпистемологии, которое в свою очередь трансформирует отношение философов к эпистемологии в целом, к вопросам о существовании независимой от субъекта реальности и о познаваемости этой реальности. Все чаще приходится встречать мнение, что эти вопросы не могут быть решены философскими методами, что эпистемология в ее традиционной форме является дисциплиной малопродуктивной, по большей части состоящей из предрассудков и заблуждений, и что познание имеет смысл исследовать исключительно с научной точки зрения.

Например, можно вспомнить о социальной эпистемологии — активно развивающемся в последние десятилетия подходе, сочетающем в себе традиционный для эпистемологии объект познания (собственно знание и процессы его получения) с современными научными методами. Сторонники этого подхода считают, что закономерности, присущие процессу познания, следует искать в первую очередь не в познаваемом объекте и не в познающем субъекте как таковых, а в социальных условиях познания.

Идея социального производства, заимствованная [...] у Маркса, позднего Витгенштейна и в бихевиористской психологии, состоит в рассмотрении знания не столько как результата отражения объективной реальности, сколько как продукта особой деятельности. Эта (данная характеристика в особенности относится к науке) деятельность имеет своим предметом заранее конструируемые орудия и материалы и предполагает субъективные решения и выбор, регулируемые не четкими, писанными правилами, а ситуацией, обстоятельствами. Известный тезис Дюгема-Куайна о «неполной детерминированности» теории фактами (или выводов — доказательствами) и внезапное осознание важной роли субъекта в познании интерпретируются в контексте микросоциологических исследований как свидетельство в пользу «социальной фабрикации» знания (Касавин, 2010: 12).

Основным методом изучения познания в социальной эпистемологии является реконструкция, подобная той, которую производят этнологи и историки культуры, а результаты познания оцениваются исходя из того социально-культурного контекста, в котором они были сформированы. Вне контекста никакой разговор о познании становится невозможным.

В качестве одной из наиболее радикальных версий этого подхода можно назвать сильную программу в социологии знания Д. Блур, который призывает противопоставить классическому подходу, основанному на принципе автономии знания, такую эпистемологию, где закономерностям познавательного процесса давалось бы каузальное объяснение по образцу естественных наук. Главный источник такого объяснения он видит в исследовании сообществ познающих индивидов. Блур критикует предшествующую социологию науки за то, что она добровольно ограничивает свою область, занимаясь только той частью научного познания, которая ретроспективно была признана «искаженной» различными не относящимися к объекту исследования факторами. Один из принципов сильной программы, как он ее формулирует, состоит в том, чтобы наука о познании была «беспристрастной» в отношении как ошибок и заблуждений, так и наиболее успешных теорий: если социологические методы считаются приемлемыми для объяснения первых, то они должны применяться и в отношении вторых. Как полагает Д. Блур, стремление свести причины, по которым человек в определенной ситуации делает правильное умозаключение, к самим логическим правилам производства умозаключений, продиктовано теорией знания, которую он называет телеологической:

Данная теория строится на предположении, согласно которому истина, рациональность и обоснованность являются естественной целью человека, а также направленностью определенных природных склонностей, которыми он наделен (Блур, Гавриленко, 2002: 172).

Блур не берется доказывать ложность телеологического подхода, однако утверждает, что каузальный подход имеет не меньше прав на существование и, более того, в некоторых отношениях обещает лучшие результаты. Как он замечает, если в основу объяснения закладываются заранее заданные оценки, то в результате мы получаем представление о каузальных процессах, зависящее от этих оценок. Природа приобретает моральное значение, подтверждая и воплощая в себе то, что мы считаем истинным и правильным. Если же в основу объяснения

закладывается требование моральной нейтральности природы, то результат, который мы получаем, возможно, является ошибочным, но не является тенденциозным. Ясно, что при этом у нас в дальнейшем будет больше шансов для выявления и корректировки ошибок. Именно так действуют естественные науки, что и объясняет их большой успех по сравнению с гуманитарными науками.

Следует сказать, что подобная натурализирующая установка характерна не только для социологии знания, но и для всей социальной эпистемологии¹. Пожалуй, основная отличительная черта этого направления состоит в том, что оно позиционирует себя как преимущественно дескриптивный подход в теории познания, а некоторые его представители считают возможным даже совсем отказаться от таких традиционных для эпистемологии нормативных понятий как истина, рациональность и обоснованность. Однако эта точка зрения является, по-видимому, неприемлемой, и одной из задач настоящей статьи является формулировка аргумента против нее. Подчеркнем, что мы не продвигаем здесь идею возврата к телеологической, по выражению Д. Блура, эпистемологии. Мы не исходим из постулата, что человек от природы склонен познавать истину, а также обосновывать свои веры, и тем более мы не наделяем эту природу моральным значением. Но мы считаем, что *правила игры* под названием «эпистемология» состоят в том, чтобы принять в качестве предпосылок для действия (рассуждения) и то, что истина существует, и то, что нужно пытаться познать ее, и то, что стоит иметь обоснованные веры, когда это возможно. Характерно, что принятие этих предпосылок влечет за собой, кроме всего прочего, стремление избежать необоснованного оптимизма по поводу своих познавательных способностей — то стремление, которым, по всей видимости, изначально руководствовались сторонники социальной эпистемологии и иных контекстуалистских подходов в своих попытках релятивизировать классическое понятие истины. Мы лишь предлагаем иначе реализовать это стремление, а именно, — путем поиска или создания такой концепции истины, которая является минимумом, необходимым для существования

¹ Особняком стоят некоторые отечественные представители данного направления. В частности, И. Т. Касавиным неоднократно высказывалась точка зрения, что социальной эпистемологии следует преодолеть противоречие между абсолютизмом и релятивизмом и восстановить классический идеал истины в его регулятивном качестве (Касавин, 2006: 14).

эпистемологии, и свободна от посторонних, действительно необоснованных, предпосылок. Ниже мы покажем, что некоторая минимальная концепция истины действительно необходима для существования эпистемологии, и что существование эпистемологии как дисциплины оправдано с прагматической точки зрения. Однако прежде, чем мы сформулируем свой аргумент, нужно прояснить некоторые вопросы, связанные с тем, что такое обоснование и как представление о нем развивалось в философии вообще и в рамках философии прагматизма в частности.

ПОНЯТИЕ ОБОСНОВАНИЯ, ПРАГМАТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПРАГМАТИЗМЕ

Согласно Стэнфордской энциклопедии философии, существует всего две концепции, объясняющие, что значат слова «обоснование» (*justification*) и «обоснованно» (*justified*). Первая, деонтологическая концепция, предполагает, что субъект *S* обоснованно верит в некоторое высказывание *p*, если и только если (I) *S* верит в *p*; (II) неверно, что *S* имеет обязательство к тому, чтобы воздерживаться от веры в *p* (Steup, 2018). Все теории, использующие деонтологическую концепцию обоснования, по очевидным причинам являются интерналистскими в смысле доступа субъекта к источникам его эпистемических обязательств — тому, с помощью чего ему предполагается проверять обоснованность своих вер. Как правило, этими источниками считаются различные ментальные состояния субъекта: опыт, полученный им при взаимодействии с объектом познания, другие его веры и т. д., — и такие теории можно назвать интерналистскими также в смысле факторов, определяющих знание. Вторая, недеонтологическая концепция, использует слово «обоснование» скорее как технический термин. Она предполагает, что субъект *S* обоснованно верит в высказывание *p*, если и только если *S* верит в *p* на некотором основании, правильным образом демонстрирующем вероятность² его веры в *p* (*ibid.*). В качестве основания могут выступать как психические, так и физические факты, поэтому данная концепция согласуется как с интернализмом, так и с экстернализмом. Однако главное отличие этой концепции от предыдущей не в этом, а в том, что она не требует, чтобы

²В источнике употреблено слово «*probabilify*», которое по своей структуре аналогично слову «*verify*» (подтверждать, демонстрировать истинность) с поправкой на то, что вместо корня, означающего истинность (лат. *veritas*), оно образовано от корня со значением вероятности (лат. *probabilitas*).

основание осознавалось субъектом в качестве такового. Иначе говоря, в недеонтологической концепции имеют значение не основания (reasons) в традиционном эпистемологическом смысле этого слова, но причины для веры. В целом недеонтологическая концепция обоснования, на наш взгляд, подходит скорее для целей психологии, чем эпистемологии, поэтому мы не будем здесь ее больше рассматривать.

Итак, согласно деонтологической концепции, обоснование собственных вер относится к числу добродетелей или сфер ответственности субъекта. Это делает эпистемологию в значительной степени похожей на практическую философию с той лишь разницей, что практическая философия имеет дело преимущественно с процессами (практиками), тогда как эпистемология – больше с результатами (верами и знаниями). Неудивительно поэтому, что философия прагматизма взяла за основу именно эту концепцию обоснования, заметно, впрочем, модифицировав ее в процессе. Характерно, что наиболее явные расхождения между классической эвиденциалистской и новой прагматистской эпистемологией были сформулированы именно в терминах должного и правомерного. Напомним, что для эвиденциализма программной в этом смысле работой является эссе У. Клиффорда «Этика веры» (Clifford, 1877), автор которого отстаивает, в сущности, следующие принципы:

1. в любое время, в любом месте и для любого субъекта неправомочно верить во что-то при отсутствии достаточных свидетельств;
2. в любое время, в любом месте и для любого субъекта неправомочно игнорировать свидетельства, значимые с точки зрения его вер, или легко отбрасывать значимые свидетельства (цит. по Chignell, 2018).

Как видно из формулировки этих принципов, этика веры в эвиденциализме является абсолютистской, обоснование своих вер считается безусловным долгом субъекта, причем признается только один способ обоснования – обоснование с помощью свидетельств. Варьироваться могут только критерии обоснованности: то количество и качество свидетельств, которое необходимо, чтобы веру можно было считать обоснованной. Надо полагать, что при таком ригоризме множество вер безупречно эпистемически добродетельного субъекта можно будет относительно легко моделировать. Принцип (2) позволяет утверждать, что оно будет замкнуто относительно операции обоснования, то есть что любая вера, которую можно будет обосновать (при некотором данном определении обоснованности) любым подмножеством этого множества вер, будет принадлежать этому множеству. При этом, как гласит принцип (1),

в этом множестве не будет необоснованных вер, кроме класса базовых вер, которые при этом легко могут быть описаны как обосновывающие сами себя или еще каким-то специальным образом обоснованные. По-видимому, такой метод формирования вер является наилучшим, если нужно максимизировать общую степень обоснованности системы вер субъекта, и в конечном счете он позволяет с наибольшей вероятностью избегать ошибок при условии истинности базовых вер. Иными словами, это тоже некоторый метод сохранения истинности или, скорее, достоверности при переходе от одного утверждения к другому — как и метод дедуктивного доказательства. Конечно, при эпистемическом обосновании достоверность может сохраняться не полностью вследствие использования индуктивных схем умозаключения, и тем не менее из двух вариантов рассуждения всегда выбирается тот, при котором степень сохранения достоверности будет максимальной. Таким образом, эвиденциалистская эпистемология действительно является в некотором смысле телеологической: познание, максимизирующее достоверность, признается единственным «нормальным» способом познания, фактически единственным способом познания вообще. Все остальные способы формирования субъектом своей системы вер объявляются иррациональными, аномальными с точки зрения процесса достижения знания, ведущими не к знанию, а, максимум, к случайному угадыванию истины. Мы полагаем, что основное разногласие между эвиденциалистами и прагматистами состоит именно в том, насколько велико для эпистемологии значение достоверности и стремления к ней.

Роль манифеста прагматизма в области этики веры сыграла работа У. Джеймса «Воля к вере» (James, 1896; Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997: 9–27). Точка зрения, которую представил этот философ, заключается в том, что обязательства для веры, неверия или воздержания от веры во что-то могут быть не только интеллектуальной (свидетельства), но и эмоционально-волевой (желания и намерения) природы. Интересно, что даже сами стремления к тому, чтобы познавать истину и избегать заблуждений, рассматриваются Джеймсом как проявления воли, направляемой желанием вкупе с практическим благоразумием. Истина желательна для нас, поскольку она полезна, заблуждения нежелательны, поскольку вредны. Однако то, *насколько* желательна истина и нежелательны заблуждения, определяется всякий раз заново — одни субъекты в одних обстоятельствах выбирают погоню за истиной, даже рискуя ошибиться, другие субъекты в других обстоятельствах предпочитают избегать ошибок, даже рискуя упустить из виду какие-то

истины³. Здесь же описывается принципиально иной тип обоснования, связанный с возможностью вторичного вхождения самого факта веры в число предпосылок для реализации предмета веры. Проще говоря, в некоторых случаях то, что мы верим в реальность какого-то желательного для нас положения дел, помогает этому положению дел стать или оставаться реальным, и один этот факт может быть достаточным основанием для веры (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997: 22). Вера сама по себе способна изменять реальность, причем и внутреннюю — с ее помощью мы способны повлиять на собственный характер, привычки, мотивации и т. д., — и внешнюю — такие вещи как социальная справедливость, любовь к ближнему и т. п. укореняются в мире во многом именно благодаря нашей вере в них.

Таким образом, обоснование веры, согласно У. Джеймсу, является в значительной степени субъективным и контекстно-зависимым, и допустимы различные способы обоснования. По-видимому, здесь следует говорить не столько о деонтологии, сколько об аксиологии и праксиологии веры. Поскольку вера способна воздействовать на реальность, она может наделяться самостоятельной ценностью, что мы видим особенно ярко в религиозных сообществах. При этом, исходя из того, что пишет Джеймс, ни один субъект никогда *не обязан* верить или не верить в какое-либо высказывание, сколько бы свидетельств за или против истинности этого высказывания он ни имел. Ясно, что в таком понимании познания нет телеологичности в том смысле, о котором говорилось выше, однако это не слишком помогает, а возможно, что даже мешает сформулировать сколько-нибудь внятную теорию познания. Ведь, погружая познавательный процесс в целостность человеческой деятельности, мы отказываемся от предположения, что существуют универсальные внутренние закономерности этого процесса, которые можно надеяться достаточно легко обнаружить, в идеале — средствами одного только концептуального анализа. Отныне мы должны рассматривать не столько те понятия, которыми люди руководствуются в процессе познания, сколько факты познания, т. е. конкретные познавательные практики конкретных сообществ в конкретных исторических условиях. Кажется, что если здесь можно найти какие-то универсальные закономерности,

³Конкретнее, обоснованность веры ставится в зависимость от того, насколько жизненно важным является предмет веры для субъекта, от того, насколько необходимо принять решение в определенный период времени, и от того, насколько необратимы будут последствия принятого решения (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997: 20).

то только такие, которые относятся к сфере человеческой психологии, а поиск закономерностей в психологии осложнен тем, что онтологический статус большинства психологических понятий еще далеко не является определенным, и даже вопрос об определении самой психики вызывает среди философов ожесточенные споры.

Дальнейшее развитие дискуссии об обосновании в рамках прагматизма осуществляется Р. Рорти и Х. Патнэмом. Оба философа начинают со сходных положений: критики корреспондентной теории истины, репрезентационной концепции знания и соответствующего ей взгляда на познание, предполагающего существование некоторого привилегированного языка, элементы которого задают «правильную», то есть отражающую структуру мира, онтологию для наших теорий. Однако в итоге эти философы приходят к противоположным мнениям. С точки зрения Рорти, отсутствие привилегированного языка означает, что нет такой вещи как фундаментальная обоснованность, есть лишь обоснованность относительно стандартов некоторой дисциплины, причем одна дисциплина не может предписывать принятие своих стандартов другой дисциплине. Имеет смысл лишь изучать (эмпирически) конкретные практики обоснования, как изучаются любые культурные практики. Нетрудно увидеть в этом тот же натурализирующий подход, что и в социальной эпистемологии. Претензии философии на то, чтобы открыть некие универсальные принципы обоснования, единые критерии рациональности, согласно Рорти, всегда были и будут беспочвенны. Истина сводится лишь к более или менее широкому согласию в обществе по определенному вопросу — согласию, которое тем не менее никогда не бывает окончательным. Патнэм же, принимая релятивность обоснования к языку описания, все-таки стремится сохранить какие-то фундаментальные представления об истине (отличной от консенсуса) и реальности как таковой, поэтому ему требуются также какие-то фундаментальные представления о рациональности и обоснованности. На наш взгляд, суть разногласий между ними можно лучше понять, если разобраться для начала, почему Патнэму так нужно быть реалистом и почему Рорти не испытывает в этом потребности.

ПОЧЕМУ НУЖНО БЫТЬ РЕАЛИСТОМ

Если не вдаваться в детали полемики, а привести лишь выводы из нее, то можно сказать, что Х. Патнэм критикует Р. Рорти по двум основным пунктам. Во-первых, это тезис Рорти о непознаваемости мира, который,

по мнению Патнэма, базируется на ошибочном понимании витгенштейновской проблемы следования правилу. Во-вторых, это сам подход Рорти — подход по своей сути скептический, что противоречит, согласно Патнэму, тем прагматическим установкам, которые он (Рорти) декларирует. Ниже мы постараемся раскрыть суть обоих возражений Патнэма и роль, которую эти возражения играют в обосновании собственной точки зрения Патнэма на эпистемологию.

Начнем со второго возражения. Как указывает Патнэм, с прагматической точки зрения сомнение, как и любое другое действие, должно быть оправданным некоторой целью — в конечном счете целью познавательной. Действительно, в некоторых случаях сомнение способствует приращению знания, и тогда оно допустимо и даже желательно. Но в других случаях оно, не будучи конструктивным методом, лишь препятствует познанию, поэтому в таких случаях от него следует воздерживаться. Скептик же, практикуя ничем не ограниченное сомнение, незаметно для себя впадает в ту же самую ошибку, от которой он пытается удержаться посредством отказа от традиционных догм: на основании посылок, касающихся конкретных теорий и способов рассуждения, он пытается сделать вывод обо всех возможных теориях и способах рассуждения вообще. По сути скептицизм, согласно Патнэму, является не более чем «обращенной» формой догматизма — философией догматиков, разочаровавшихся в своих догмах.

Теперь перейдем к первому возражению, которое непосредственно касается того, каким образом в такую «обращенную» форму догматизма впадает конкретно Р. Рорти. Точка зрения Х. Патнэма на этот счет разъясняется в одной из работ, посвященных деталям их полемики, следующим образом:

Одна из ложных философских стратегий происходит из ошибки перехода от следования правилу («Я могу продолжить ряд») к метаутверждению о самом правиле («Идеальная машина может продолжить ряд»). [...] [Ошибка состоит в том, что] сама попытка помыслить весь ряд производится из перспективы не идеальной машины, а человека, следующего правилу. Его неспособность помыслить весь ряд целиком иначе, чем в качестве правила следующего шага, то есть неспособность продемонстрировать содержательный критерий абсолютного знания, накладывает запрет на любые разговоры об идеальных машинах, следующих правилу, и, как следствие, о метафизической истинности самих правил (Павлов, 2014: 391).

Этой ошибкой объясняется и кажущаяся неразрешимость проблемы следования правилу с точки зрения «традиционного» реализма, который

сам Патнэм называет метафизическим реализмом, и ее использование в качестве антиреалистического аргумента скептиками вроде Рорти. Далее сказано следующее:

Примечательно, что такую же ошибку совершает социальный релятивист. Вместо того, чтобы, доверяя своим знаниям, способствовать их приращению, — например, обнаружив философскую некорректность устаревшей теории репрезентации, разработать другую, — он выносит суждение о всем правиле и утверждает одностороннюю зависимость истины и объективности от социальной коммуникации (Павлов, 2014: 391).

Если считать, что приведенная цитата корректно выражает позицию Патнэма, то получается, что для этого философа знание остается главной эпистемической ценностью, признание которой обосновывает доверие, с которым он как эпистемический агент согласен относиться к своим теориям, несмотря на фаллибилизм и контекстуализм. В этом и заключается, на наш взгляд, его основная посылка.

Для Р. Рорти же доминирующей ценностью является в конечном счете интеллектуальная свобода и плюрализм мнений. С его точки зрения, пока философы будут утверждать, что они способны разработать метод достижения фундаментально обоснованного знания, будет поддерживаться «разорванность культуры, невозможность диалога между иерархически упорядоченными дисциплинами, атмосфера интеллектуальной дискриминации» (Джохадзе, 2001: 27). Отсюда следует, что знание в классическом смысле этого слова не является для него чем-то, к чему нужно стремиться. То, что понимает под знанием Рорти, представляет собой нечто не просто погрешимое, но в принципе не претендующее на истинность. Напротив, сомнение является, согласно Рорти, безусловно ценным — оно не просто допустимо, оно рекомендовано для очистки интеллектуального горизонта от догм, сдерживающих развитие новых теорий и культуры в целом. Следует признать, что с позиции культурологической и, так сказать, гражданской, данная точка зрения вполне понятна и вызывает сочувствие, однако с позиции эпистемологической она явно неприемлема, поскольку разрушает эпистемологию как дисциплину и практику. Рорти и сам не скрывает того, что отказ философии от задач поиска фундаментального обоснования приведет к тому, что эпистемология в том виде, в котором она существовала до сих пор, будет невозможной, однако полагает, что от этого мы все скорее выиграем, чем проиграем.

Правда, чтобы правильно понять точку зрения Р. Рорти на этот счет, необходимо знать, что он имеет в виду, говоря об эпистемологии. С одной стороны, он утверждает, что эпистемология в ее нынешнем виде — это продукт исключительно философии Нового времени:

Нужда в такой теории в XVII веке объяснялась переходом от одной парадигмы в понимании природы к другой и, кроме того, переходом от религиозной культуры к светской. Философия как дисциплина, способная дать нам «правильный метод поиска истины», зависит от нахождения некоторого постоянного нейтрального каркаса всех возможных исследований, понимание которого позволит нам увидеть, например, почему ни Аристотель, ни Беллармин не имели обоснования того, во что они верили (Рорти, Целищев, 1997: 157).

С другой стороны, Рорти пишет, что основной свой подход, который он связывает с использованием зрительной метафоры познания, эпистемология унаследовала от Платона. Поиск знания, согласно Рорти, на протяжении всего периода от платонизма до аналитической философии понимался как поиск способа быть принужденным к вере во что-то самим объектом познания, поиск таких вер, обладание которыми было бы прямым, естественным следствием взаимодействия с объектом подобно тому, как паттерны реагирования сетчатки глаза являются естественным следствием отражающих свойств той поверхности, на которой сфокусирован взгляд. Поэтому не вполне ясно, что Рорти понимает под концом эпистемологии — окончание традиции возрастом в пару сотен лет или разрыв с чем-то настолько же старым, как сама западная философия. В данной статье мы исходим из того, что его критика в основном направлена против более широкого понимания эпистемологии, поскольку и в названии своей работы, и во многих местах в тексте он сам подчеркивает значимость для эпистемологии именно зрительных метафор. На этом основании Рорти мы противопоставляем Патнэму, который, критикуя идею «постоянного нейтрального каркаса» и репрезентационную концепцию знания, все-таки считает возможным сохранить представление о знании как *некотором* соответствии и о познавательном процессе как продвижении по направлению к объективной истине, даже признавая, что достигнуть ее в этом процессе людям никогда не удастся.

Как видно, вопреки первому впечатлению в дискуссии между Р. Рорти и Х. Патнэмом, мы сталкиваемся с разногласием скорее по поводу эффективности эпистемологии как практики, чем по поводу ее истинности как теории. Вопрос даже не в том, что лучше для эпистемологии,

а в том, нужна ли нам эпистемология в классическом смысле этого слова. Хотя данный вопрос имеет, конечно, комплексный характер, и ответ на него во многом зависит от общей идеологии, которой придерживается отвечающий, мы все же попытаемся сформулировать доводы в пользу позиции Патнэма. Попробуем представить себе, зачем может быть нужна эпистемология, если она вообще нужна. Кажется очевидным, что главное, что она может нам дать, основной смысл ее существования — это собственно концепция знания. А зачем нам может быть нужна концепция знания? Вообще говоря, помимо чисто теоретического интереса концепция знания представляет интерес еще и потому, что знание, как его ни определяй, является фрагментом описания мира, имеющим особую ценность с точки зрения нашей жизненной практики, поскольку оно *надежно* в качестве руководства к действию. Следовательно, если бы у нас была теория, способная дать хотя бы частичный критерий отличия знания от других, менее надежных видов информации, который можно было бы применять в контексте практической деятельности, чтобы отличать знание и руководствоваться им, такая теория была бы полезной теорией.

Таким образом рассмотренное, знание, по-видимому, можно переопределить через эту самую надежность, понятую в прагматическом ключе⁴. Правда, для того, чтобы это сделать, нужно точнее определить собственно надежность, однако, на наш взгляд, в данный момент нет причин считать, что здесь могут встретиться какие-то непреодолимые препятствия. По крайней мере, применительно к философии науки можно говорить, что те или иные прагматические критерии оценки теорий применяются довольно давно. Это и предсказательная сила теории, и точность предсказаний, полученных с ее помощью, и устойчивость теории к обнаружению новых фактов, входящих в ее предметную область, и даже ее устойчивость к атакам со стороны конкурирующих теорий⁵. Обычно такие критерии не называются прямо прагматическими, но это ничего не меняет: они являются прагматическими ровно в той степени,

⁴Речь здесь не идет о надежности (*reliability*) *источников* знания, которая является критерием обоснованности в релябилистской эпистемологии.

⁵Последний критерий представляется особенно значимым в контексте нашего аргумента, поскольку по всем остальным из перечисленных признаков знание невозможно отличить от истинной веры. Лишь большая устойчивость знания по сравнению с истинной верой (устойчивость, обусловленная тем фактом, что обладатель знания обладает не только истинной верой, но и способом ее *обоснования*) делает знание более надежным и потому более ценным приобретением.

в которой наши теории влияют на нашу практику, как в науке, так и в обычной жизни. Полный набор критериев, а также их относительный вес или иной порядок применения нуждаются, конечно, в уточнении, но многие из кандидатов представляются хорошо известными уже сейчас.

Далее, если знание будет переинтерпретировано в прагматическом ключе, то понятия обоснования и истины должны быть переинтерпретированы так же. Что касается понятия обоснования, по-видимому, это легко может быть сделано, поскольку с точки зрения практики процесс обоснования представляет собой не что иное, как выявление и демонстрацию релевантности тех факторов, которые могут повлиять на то, чтобы считать некоторую теорию надежным руководством к действию. Проще говоря, обоснование можно понимать как достаточное свидетельство надежности теории⁶. Существование таким образом понятого обоснования может устанавливаться с помощью конкретных процедур, и если это будут те самые процедуры, которые фактически используются соответствующим профессиональным сообществом, тогда любое актуальное, то есть имеющееся в распоряжении этого сообщества в данный момент знание будет по умолчанию обоснованным. Что же касается понятия истины, на первый взгляд, оно значительно сильнее противится подобной переинтерпретации. И действительно, вульгарная прагматизация истины в духе заявлений типа «истинно все, что полезно» не выдерживает критики, однако, как мы увидим ниже, есть способы сделать это более тонко.

Кроме того, если рассмотреть влияние эпистемологии в целом на культуру и науку, то оно выглядит скорее как фасилитация, а не подавление. Наша когнитивная организация, сама физическая структура нашего познавательного аппарата, заставляет нас мыслить мир как стабильный в своих фундаментальных свойствах и непротиворечивый. Тезис о том, что мир действительно таков, был, в сущности, главной догмой эпистемологии прошлых веков. Конечно, никто еще не доказал и, возможно, никогда не докажет обоснованность этого тезиса. Но если бы мы исходили из предположения об обратном, то должны были бы немедленно заключить, что никакая теория познания и никакая методология никогда не смогут помочь нам, имеющим данную когнитивную организацию, получить какой-нибудь фрагмент описания мира, который был бы достойным веры и надежным руководством к действию.

⁶Разумеется, *здесь* речь идет о понятии теоретического обоснования, понятие прагматического обоснования по очевидным причинам прагматизировать не нужно.

Игра была бы проиграна еще до начала, а значит, ее не следовало бы и затевать. Поэтому даже если все представления о знании, которых мы придерживались до сих пор, были сугубо ошибочными, они были полезны уже тем, что давали нам веру в эффективность нашего метода познания, достаточную для того, чтобы применять этот метод на практике. И независимо от признания посылок, на которых он основан, нельзя спорить с тем, что во многих случаях метод действительно оказывался эффективным! Таким образом, эпистемология помогает нам не только тем, что позволяет отличать уже имеющееся знание, но еще и тем, что дает нам представление о нем, необходимое, чтобы его искать. Конечно, никогда нельзя исключать возможности приобретения знания в результате спонтанных и стихийных действий, либо в результате действий, преследующих существенно иную цель, однако его приобретение в результате целенаправленного и организованного поиска представляется все же более вероятным.

Здесь можно возразить, что по умолчанию любая эпистемологическая теория как таковая претендует на то, чтобы давать представление о знании, так что если дело только в этом, неясно, зачем вообще говорить о какой-то реформе эпистемологии, можно просто продолжать заниматься ей так же, как это делали философы прошлого. Но, думается, возврат к классике — не слишком хороший вариант после всей критики ее телеологизма, догматизма и философской некорректности. Следует признать, что критика была по большей части справедливой, и сегодня можно считать полезной и нужной только такую эпистемологическую теорию, которая была бы избавлена от ошибок классического периода. Как было сказано выше, именно серьезное отношение к понятиям истины и обоснования обуславливает стремление адекватно оценивать свои познавательные способности, и это стремление следует в любом случае сохранить.

По-видимому, единственное разумное решение состоит в том, чтобы наложить какое-то дополнительное условие на ту концепцию знания, которую наша гипотетическая реформированная эпистемология должна нам предложить. Это условие можно, например, сформулировать следующим образом: понятие знания должно быть применимо к большей части теорий, включенных в общепринятую научную картину мира, независимо от того факта, что все эти теории могут быть в будущем скорректированы или даже заменены на другие теории. Грубо говоря, мы должны иметь право называть знанием лучшее, что нам доступно в каждый данный момент, именно постольку, поскольку оно определено

как лучшее с учетом всех имеющихся на тот момент критериев. Да, такое понятие знания будет релятивно к конкретному сообществу или, шире, к культуре, в рамках которой осуществляется познание, однако оно не будет способно изменяться вообще без ограничений, как бы сильно ни менялась культура, поскольку, согласно первому условию (требованию давать представление о знании как надежном руководстве к действию) оно всегда будет привязано к практике.

ВНУТРЕННИЙ РЕАЛИЗМ Х. ПАТНЭМА И ЕГО ПРАГМАТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ

Теперь перейдем к рассмотрению тех взглядов, которые продуцирует подобный прагматический подход к эпистемологии, и в первую очередь взглядов самого Х. Патнэма в период, когда он отказался от своей ранней приверженности научному реализму и начал поиск альтернативных, более слабых реалистических концепций. Сразу подчеркнем, что нашей целью здесь не является ни исчерпывающее теоретическое обоснование той концепции, которую он называет внутренним реализмом, ни даже доказательство ее внутренней согласованности. Нашей целью является демонстрация того, что прагматизированная эпистемология — это не просто умозрительный проект, она действительно способна «работать», порождая оригинальные решения классических проблем. В этом смысле Патнэм и его внутренний реализм являются для нас не образцом и конечным результатом эпистемологического философствования, а лишь примером и материалом для анализа. Применяя прагматизирующий подход, мы попытаемся выявить те аспекты структуры и смысла данной концепции, которые не удастся выявить при сугубо теоретическом подходе. Некоторые наиболее формальные моменты мы будем при этом сознательно оставлять на периферии — не потому, что они незначительны, а потому, что они могут увести нас в сторону от реализации задуманного.

В целом эпистемологические воззрения Х. Патнэма можно кратко изложить следующим образом. Мир является объективным в том смысле, что признается его независимое от наблюдателя существование, однако он не является объективным в смысле независимого существования определенных *объектов*. Объекты — совместное порождение мира и нашего ума, то есть тех концептуальных схем, «внутри» которых мы их определяем. Именно поэтому реализм Патнэма называется внутренним. Вне конкретной концептуальной схемы невозможно однозначно установить даже количество объектов, не говоря уже об их свойствах.

Всегда существует больше одного описания, правдоподобно применимого к некоторому фиксированному положению дел или комплексу ощущений, и, наоборот, всегда существует больше одного положения дел или комплекса ощущений, подходящего под определенное описание. Отсюда следует, что мы никогда не сможем узнать, какие из наших теоретических терминов имеют реальные референты, а какие референциально пусты. Поэтому и метафизический реализм, и связанная с ним условие-истинностная семантика всегда будут сталкиваться с неразрешимыми для них проблемами. Внутренний реализм предлагается в качестве выхода из этой ситуации, позволяющего избежать «безудержного» (unbridled) релятивизма (Putnam, 1983: 10), который, очевидно, остается для Патнэма нежелательным. Достигается это путем постулирования трех вещей: (1) объективного отношения референции, которое не может быть установлено для отдельных терминов, но может быть установлено для всего языка в целом, (2) объективных принципов рациональности и (3) возможности с помощью конвенциональных стандартов верификации так или иначе схватывать этот объективный базис. Эти три постулата, представляющие собой, собственно говоря, все, что есть реалистического в концепции Патнэма, требуют к себе крайне внимательного отношения. От их совместимости друг с другом и с тем, что было сказано раньше о релятивности онтологии к концептуальной схеме, зависит жизнеспособность данной версии проекта ослабленного реализма в теоретическом плане, поэтому нам следует основательно разобраться в них.

Что касается референции, концепция Х. Патнэма в этой части выглядит достаточно сложной и не вполне прозрачной. Придерживаясь в целом теории значения как употребления, философ хочет совместить ее с реалистским разговором о некотором соответствии между языком и миром. Характерная особенность философии Патнэма состоит в том, что через отношение соответствия он определяет только истинность предложений языка и референцию терминов, но не их (предложений) *понимание* говорящими — понимать предложение значит, по Патнэму, знать условия его верификации, а не условия истинности. При этом соответствие трактуется как опосредованное: не сам язык отражает мир, но говорящие отражают его в своей языковой практике. «Такое соответствие, на мой взгляд, является частью теории для объяснения взаимодействия говорящих с их окружающей средой», — пишет Патнэм (Putnam, 1977: 488). То есть он считает, что устойчивость референции

обеспечивается известным постоянством в поведении членов определенного языкового сообщества, причем именно взятого в целом — имеют значение не индивидуальные склонности говорящих, а их коллективная практика. Согласно точке зрения Патнэма, изложенной и аргументированной им в статье «Модели и реальность» (Putnam, 1983: 1–26), практика употребления языка несет больше информации о референции этого языка, чем явно принятые говорящими соглашения, даже в такой формализованной области как математика — доказательством тому является наша способность различать намеренные и ненамеренные интерпретации математических теорий⁷. Можно сказать, таким образом, что практика есть концептуальная схема в действии, то, что динамически определяет и наш язык, и нашу онтологию.

Между прочим, практика определяет также и наши представления о рациональности. Чтобы обосновать это, Х. Патнэм привлекает эволюционный аргумент. Глупо было бы отрицать, пишет он, что имеются некие исходные данные, ограничивающие те веры, которых мы можем придерживаться без заметных для себя негативных последствий — ограничивающим фактором выступает не столько коммуникация, сколько физика и физиология. Приводится пример с человеком, который, поверив, что может летать, выпрыгнул в окно и чудом остался жив: очевидно, что если он и дальше продолжит верить в это, то проживет, скорее всего, недолго и мало кому сможет передать свое заблуждение. Естественно предположить, что точно так же обстоит дело с человеком, который руководствуется в жизни верой во внутренне несогласованную совокупность высказываний — во всяком случае, имеется очень сильная интуиция в пользу того, что быть противоречивым с практической

⁷Сам аргумент Х. Патнэма в пользу того, что практика определяет больше, чем конвенции, состоит из двух частей. Сначала на основании теоремы Левенгейма-Сколема он формально доказывает этот тезис для случая математики, а потом, используя мысленный эксперимент, показывает, что так же обстоит дело и в естественных науках. Существует критика как математической части этого рассуждения (П. Бенацераф показал, что Патнэм использовал в доказательстве более сильную посылку, чем та, которую он явно задекларировал), так и его сугубо философской части (оспаривается правомерность перехода от утверждений по поводу математического языка и математической практики к утверждениям по поводу языка и практики вообще). Рассмотреть эту критику, а также возможные ответы на нее было бы, без сомнения, необходимо, если бы мы занимались теоретическим обоснованием взглядов Патнэма, но поскольку наша цель, как сказано выше, состоит в другом, а также ввиду большой сложности вопроса мы не станем здесь входить в его обсуждение. Подробности см. в Целищев, 2002: 153–171.

точки зрения неблагоприятно. Такая «эпистемическая эволюция» в долгосрочной перспективе способствует движению наших описаний мира в сторону их большей внутренней согласованности и согласованности с опытом, который также расширяется. Если экстраполировать этот процесс, то можно представить себе некие идеальные с эпистемической точки зрения условия, когда все возможные следствия выведены, а все эксперименты проведены. В реальности такие условия недостижимы, но мы можем сколь угодно долго приближаться к ним, и если помыслим предел такого приближения, то в этом пределе получим некие идеализированные критерии обоснованности и рациональной приемлемости. То, что удовлетворяет этим идеализированным критериям, Патнэм и предлагает называть истиной. Подчеркивается, что определенная таким образом истина, во-первых, независима от всякого конкретного обоснования, но при этом не может считаться независимой от обоснования в принципе: «Утверждать, что высказывание истинно, означает утверждать, что оно могло бы быть оправдано», — во-вторых, она «считается чем-то устойчивым и „непротиворечивым“; если и высказывание, и его отрицание могли бы быть „оправданы“ даже при самых идеальных условиях, то нет никакого смысла утверждать, что такое высказывание имеет истинностное значение» (Патнэм, Дмитриева, Лебедева, 2002: 78).

Итак, познаваемость мира обосновывается у Х. Патнэма в конечном счете тем, что логика и язык объективны в той же степени, в какой можно говорить об объективности мира, который они должны описывать. Тот единственный мир, который мы можем надеяться познать и описать, то есть мир феноменов, релятивен к концептуальной схеме, обуславливающей критерии, которые мы применяем при проверке наших теорий. Мир же «внеположенный» всем нашим концепциям представляет собой не более чем кантианскую вещь в себе, ни о каком познании которой говорить априори невозможно. Не случайно Патнэм называет Канта своим предшественником (Putnam, 1977: 496), их взгляды действительно очень похожи. Другой предшественник Патнэма — это поздний Витгенштейн: общим для них обоих является не только концепция значения как употребления, но и бихевиоризм как обоснование стабильности референции. Элементом, объединяющим кантианские и витгенштейнианские тенденции, выступает концепция «эпистемической эволюции», неявные отсылки к которой можно обнаружить и у Канта (в виде регулятивного требования предполагать существование внешнего мира, ограничивающего наши возможности в «конструировании» мира феноменов), и у Витгенштейна (в виде его способа решения проблемы

правилосообразности, которое состоит в том, что на практике мы все равно всегда следуем какому-то правилу даже при отсутствии определенности в интерпретации любых правил)⁸.

Ясно, что апелляция к некоему загадочному свойству реальности благотворно (с эпистемической точки зрения) воздействовать на наши теории, которое по сути просто принимается на веру, не может считаться достаточным теоретическим обоснованием познаваемости мира, однако нельзя не признать, что в прагматическом плане это допущение существенно меняет ситуацию, оставляя познающему субъекту некоторую, пусть призрачную и недостижимую, но внешнюю цель. Не случайно Р. Рорти резко критикует идею эпистемически идеальных условий, подозревая Патнэма в том, что он «все еще верит, что восприятие обеспечивает нам доступ к чему-то внеисторическому и транскультурному, к реальности „мира“» (цит. по Джохадзе, 2011: 184). Мы считаем, что довод от «эпистемической эволюции» приобретает значимость именно в контексте того факта, что хоть какой-то довод за то, чтобы считать мир познаваемым, *нужен* не столько с теоретической, сколько с практической точки зрения — чтобы оправдать занятие эпистемологией, которая как дисциплина и практика полезна. А полезна она потому, что та вера в достижимость знания, которую она нам дает, как было указано выше, сама по себе способствует реализации ситуации достижимости знания — строго по У. Джеймсу. Отсюда, опять же по Джеймсу, следует, что есть достаточное основание верить в достижимость знания вне зависимости от всех фаллибилистских заключений, к которым приводит эпистемология как теория. Поэтому с прагматической точки зрения довод Патнэма обладает несокрушимой силой. Образно выражаясь, этот довод подобен оси колеса, которая, хоть сама и не движется, играет важнейшую роль в обеспечении подвижности всей повозки.

В связи со всем сказанным следует заключить, что рассмотрение позволяет найти в нем ту общность идеи и согласованность деталей, которой ему явно недоставало при применении к нему сугубо теоретических критериев обоснования. В целом можно сделать вывод, что введение в эпистемологию прагматических факторов обоснования позволяет дать этой дисциплине дополнительный импульс развития, необходимый ей, чтобы успешно противостоять вызовам современных скептических и релятивистских учений. Конечно, вопрос о прагматической обоснованности теорий, использующих формы реализма, альтернативные

⁸ Данное прочтение Витгенштейна опирается на Родин, 2012.

традиционной «метафизической» форме⁹, никоим образом не должен подменять собой вопрос об их теоретической обоснованности и внутренней согласованности. Именно потому, что концепция Патнэма имеет существенные теоретические уязвимости (ошибки в доказательствах, а также чересчур смелые обобщения и допущения, о которых говорилось выше), мы не утверждаем, что ее обязательно следует принять. Мы утверждаем лишь, что имеются некоторые доводы практического свойства в пользу принятия этой концепции. Впрочем, это лишь первый из опытов подобного рода, так что, возможно, вскоре появятся другие прагматически обоснованные концепции истины, лишенные названных недостатков.

ЛИТЕРАТУРА

- Блур Д.* Сильная программа в социологии знания / пер. с англ. С. Гавриленко // Логос. — 2002. — Т. 35, № 5/6. — С. 162–186.
- Джоухадзе И. Д.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. — М.: Эдиториал УРСС, 2001.
- Джоухадзе И. Д.* Патнэм vs Рорти: спор о прагматизме и релятивизме // Эпистемология & философия науки. — 2011. — № 4. — С. 175–190.
- Касавин И. Т.* Социальная эпистемология: понятие и проблемы // Эпистемология и философия науки. — 2006. — Т. 15, № 1. — С. 5–15.
- Касавин И. Т.* Кто говорит о знании? // Философия науки и техники. — 2010. — Т. 15, № 1. — С. 5–14.
- Макеева Л. Б.* Философия Х. Патнэма. — М.: Прогресс, 1996.
- Павлов И. И.* Витгенштейнианское следование правилу в неопрагматизме Р. Рорти и его критика Х. Патнэмом // Следование правилу: рассуждение, разум, рациональность / под ред. Е. Г. Драгалина-Черная, В. В. Долгоруков. — СПб.: Алетейя, 2014.
- Патнэм Х.* Разум, истина и история / пер. с англ. Т. Дмитриевой, М. В. Лебедевой. — М.: Праксис, 2002.
- Родин К. А.* К вопросу о статусе проблемы правилосообразности // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. — 2012. — Т. 20, № 4. — С. 46–52.
- Рорти Р.* Философия и зеркало природы / пер. с англ. В. В. Целищева. — Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997.
- Целищев В. В.* Философия математики. Т. 1. — Новосибирск: Наука, 2002.

⁹На самом деле есть сомнения в том, что эта форма действительно является традиционной. Многие философы отмечают, что в патнэмовском изложении она предстает настолько упрощенной, что фактически «невозможно найти ни одного известного философа, который стоял бы на позициях сформулированного Патнэмом метафизического реализма» (Макеева, 1996: 83). Однако этот вопрос относится скорее к области истории философии, чем эпистемологии, а потому он не должен нас здесь слишком занимать.

- Chignell A.* The Ethics of Belief / The Stanford Encyclopedia of Philosophy ; ed. by E. N. Zalta. — 2018. — URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief/> (visited on Sept. 10, 2019).
- Clifford W. K.* The Ethics of Belief // Contemporary Review. — 1877. — Vol. 29. — P. 289–309.
- James W.* The Will to Believe : And Other Essays in Popular Philosophy. — NY : Longmans, Green, Company, 1896.
- Putnam H.* Realism and Reason // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. — 1977. — Vol. 50, no. 6. — P. 483–498.
- Putnam H.* Realism and Reason : Philosophical Papers. Vol. 3. — Cambridge : Cambridge University Press, 1983.
- Steup M.* Epistemology / The Stanford Encyclopedia of Philosophy ; ed. by E. N. Zalta. — 2018. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/epistemology/> (visited on Nov. 25, 2018).

Moiseyeva, A. Yu. 2019. "Vnutrenniy realizm Kh. Patn-ema kak pragmatically obosnovannaya kontseptsiya [Hillary Putnam's Internal Realism as a Pragmatically Justified Conception]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (3), 218–240.

ANNA MOISEYEVA

JUNIOR RESEARCH FELLOW AT THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND LAW OF THE SB RAS, NOVOSIBIRSK

HILLARY PUTNAM'S INTERNAL REALISM AS A PRAGMATICALLY JUSTIFIED CONCEPTION

Abstract: This article is an attempt to find a new way of justifying H. Putnam's conception of internal realism and, more broadly, any conceptions that use nontraditional (weakened) forms of realism. The main idea of the article is that the adoption of this or some similar conception is already justified by the pragmatic need to preserve epistemology as a scientific discipline and social practice. In order to show this, in the first half of the article we make a brief excursion into the history of the development of the concept of justification in philosophy in general and in the philosophy of pragmatism in particular and reveal the essence of the dispute of W. Clifford and W. James about the ethics of belief. Then we trace the development of this dispute in the later pragmatism and reveal the ethical background of the modern dispute between realists and anti-realists, based on the discussion of H. Putnam and R. Rorty around the notion of truth. In the second half of the article, we articulate a pragmatic argument in favor of Putnam's realistic position and outline the basics of his conception of internal realism. In conclusion, we reveal the pragmatic significance of Putnam's conception as a means of preserving epistemology in its classic normative form, while being freed from many overly optimistic and tendentious assumptions of the classical period.

Keywords: H. Putnam, Realism, Truth, Belief, Ethics, Pragmatics.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-218-240.

REFERENCES

- Blur, D. [Bloor, D.] 2002. "Sil'naya programma v sotsiologii znaniya [The Strong Programme in the Sociology of Knowledge]" [in Russian], trans. from the English by S. Gavrilenko. *Logos* 35 (5-6): 162-186.
- Chignell, A. 2018. "The Ethics of Belief." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Sept. 10, 2019. <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief/>.
- Clifford, W. K. 1877. "The Ethics of Belief." *Contemporary Review* 29:289-309.
- Dzhokhadze, I. D. 2001. *Neopragmatizm Richarda Rorti [Neopragmatism of Richard Rorty]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Editorial URSS.
- . 2011. "Patn-em vs Rorti [Putnam vs Rorty]: spor o pragmatizme i relyativizme [The Argument About Pragmatism and Relativism]" [in Russian]. *Epistemologiya & filosofiya nauki*, no. 4: 175-190.
- James, W. 1896. *The Will to Believe: And Other Essays in Popular Philosophy*. NY: Longmans, Green, / Company.
- Kasavin, I. T. 2006. "Sotsial'naya epistemologiya [Social Epistemology]: ponyatiye i problemy [Concept and Problems]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* 15 (1): 5-15.
- . 2010. "Kto govorit o znanii? [Who Speaks of Knowledge?]" [in Russian]. *Filosofiya nauki i tekhniki* 15 (1): 5-14.
- Makeyeva, L. B. 1996. *Filosofiya Kh. Patn-ema [Philosophy of H. Putnam]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress.
- Patn-em, Kh. [Putnam, H.] 2002. *Razum, istina i istoriya [Reason, Truth, and History]* [in Russian]. Trans. from the English by T.A Dmitriyeva and M.V. Lebedeva. Moskva [Moscow]: Praksis.
- Pavlov, I. I. 2014. *Vitgenshteynianskoye sledovaniye pravilu v neopragmatizme R. Rorti i yego kritika Kh. Patn-emom [Wittgensteinian Implication of the Rule in Neopragmatism of R. Rorty and Its Criticism by H. Putnam]* [in Russian]. In *Sledovaniye pravilu [Implication of the Rule] : rassuzhdeniye, razum, ratsional'nost' [Reasoning, Reason, Rationality]*, ed. by Ye. G. Dragalina-Chernaya and V. V. Dolgorukov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Putnam, H. 1977. "Realism and Reason." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 50 (6): 483-498.
- . 1983. *Realism and Reason: Philosophical Papers*. Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodin, K. A. 2012. "K voprosu o statute problemy pravilosobraznosti [On the Issue of the Status of the Rule Basing Problem]" [in Russian]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya*. 20 (4): 46-52.
- Rorti, R. [Rorty, R.] 1997. *Filosofiya i zerkalo prirody [Philosophy and the Mirror of Nature]* [in Russian]. Trans. from the English by V. V. Tselishchev. Novosibirsk: Izdatel'stvo Novosibirskogo universiteta.
- Steup, M. 2018. "Epistemology." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Nov. 25, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/epistemology/>.
- Tselishchev, V. V. 2002. *Filosofiya matematiki [Philosophy of Mathematics]* [in Russian]. Vol. 1. Novosibirsk: Nauka.