

УДК 14

DOI: 10.17223/1998863X/63/9

О.И. Целищева

НЕОПРАГМАТИЗМ МЕЖДУ МЕТОДОМ И АНАРХИЕЙ: СИНКРЕТИЗМ РИЧАРДА РОРТИ

Исследование выполнено за счет гранта РФФИ (проект № 19-011-00437).

В статье утверждается, что несмотря на расхожее мнение, Ричард Рорти не был врагом аналитической философии. На основе исследования его многочисленных статей доказано, что эволюция отношения Рорти к ней – от резкой критики до признания – проявила многоликость философа, прошедшего путь от релятивиста и ревизиониста до философского экумениста и, наконец, синкретиста в пророчестве наступления эпохи «постфилософии».

Ключевые слова: *Рорти, Бернстайн, Марголис, неопрагматизм, синкретизм, философский метод*

Последователи философии неопрагматизма Ричарда Рорти, главным образом представленные Бернстайном и Марголисом, в целом направляют свои усилия на «адаптацию» резких выпадов Рорти против традиционных и респектабельных направлений, например реализма [1], или на объединение под зонтиком прагматизма такие направления европейской философии, как критическая теория, герменевтика и праксис [2]. Это, конечно же, в значительной степени упрощенное понимание их деятельности, но оно мотивируется значительными трудностями приспособления собственно философии Рорти к своим поискам. Дело в том, что наследие неопрагматизма Рорти оказалось гораздо более разнообразным, чтобы можно было говорить о концептуальной совместимости его зачастую противоречивых тезисов. Обычно синкретизмом называется сочетание разнородных философских начал в одной системе без их объединения. Бернстайн и Марголис стремятся к системе, методу, всеобъемлющему прагматизму, но Рорти явно не стремился к этому, и его творчество в этой связи тяготело к синкретизму. С первого взгляда это кажется чересчур смелым заявлением, но у нас есть поразительное признание самого Рорти на этот счет: «Меня иногда ошибочно хвалят за оригинальность просто потому, что я сую в один ящик фигуры, которые кажутся вообще не совместимыми, например, Ницше и Джеймса, Дэвидсона и Деррида. Но есть разница между оригинальностью и эклектичностью. Быть эклектичным – значит легко уставать от скуки и искать вокруг чего-то нового. Я без устали ищу новых героев, оставаясь в то же самое время разумно лояльным старым героем, и потому оказываюсь синкретистом... В далекие 1960-е, когда я был истовым молодым аналитическим философом, я слышал, как мой старший коллега Стюарт Хэмпшир, которым я восхищался, отвечал на вопросы о звездной международной конференции по какой-то широкой и претенциозной теме – конференции, с которой он только что вернулся и где он подводит итоги на финальном заседании. «Ничего особенного», объяснил Хэмпшир,

„для такого бывалого синкретиста вроде меня“. И в тот же момент я понял, что хочу стать синкретистом, когда вырасту» [З. Р. 10].

По большому счету, доминирующим в работах Рорти является отрицание самого понятия философского метода. Традиционно принято считать это основанием либо следствием неприятия им уподобления философии естественным наукам, попыток сделать философию «научной» в следовании научному методу. Далее, опять-таки традиционно, считается, что этот нигилизм в отношении метода Рорти заимствовал у Т. Куна, перенеся всю машинерию куновского представления о науке на философию. Однако, как будет показано ниже, не в меньшей степени Рорти прослеживал этот нигилизм совсем уж неожиданной фигуры – М. Хайдеггера. Такое разнообразие мотивов в отрицании концепции метода может быть основанием подозревать Рорти в определенном рода методологическом анархизме.

В философском контексте это явная аллюзия к П. Фейрабенду, с его лозунгом «против метода». Тем не менее такая аллюзия вполне оправданна, поскольку если и можно одним словом охарактеризовать философию Рорти, то это скепсис в отношении понятия философского метода. В первую очередь этот скепсис был связан с тем, как уже было указано, что аналитическая философия претендовала на научность, а стало быть, и на заимствование у науки «научного метода». Но самое элементарное сравнение науки, при ее экспериментальных процедурах и строгостью заключений, а также готовности изменений концептуальных схем под давлением опыта, с философской практикой неподдающихся догматических установок, говорит об абсурдности таких параллелей. В этом смысле «научная» философия вряд ли может с полным правом обладать «научным» методом. Конечно, «социологизация» науки усилиями Т. Куна несколько сближает естественные науки и гуманитарный дискурс. Однако важность исторических социологических обстоятельств в такой модификации естественных наук существенно уменьшает в них долю «научного метода», по крайней мере в том, что касается его рациональности. Так что в этих условиях философии и заимствовать будет нечего у естественных наук по части метода.

Таким образом, Рорти действительно можно назвать «анархистом» в отношении философского метода. С одной стороны, он резко разделял естественные науки и собственно философию, претензии последней на методы из естественных наук для него были несостоятельными. С другой стороны, наделяя естественные науки определенными чертами гуманитарного дискурса, что и позволило ему перенести куновские механизмы развития науки на философию (нормальная и революционная философия и т.п.), он приписывает эти механизмы как раз такой философии, которая в корне отличается от «научной» аналитической философии, а именно наставительной философии. Другими словами, претендующая на научность философия не обладает научным методом в силу различия дискурсов, а в «наставительной» философии, одной из главных концепций Рорти, почти «все пойдет».

Рорти не особо интересуется, можно ли добиться по-настоящему какого-то подобия научности в философском дискурсе (например, он практически не упоминает таких областей аналитической философии, как философия науки, философия математики), потому что гораздо более интересной является «другая» (читай континентальная) философия, в которой отсутствие метода

является определяющим признаком. Так что можно говорить не столько о том, что философия, по Рорти, не имеет метода, сколько о том, что именно отсутствие метода у некоторой дисциплины позволяет называть ее, при наличии дополнительных вещей, философией. «(Почти) все пойдет» в философии – это и есть анархизм. Остается понять, что это за «почти». Прежде всего, это герменевтика.

Но перед тем, как записать Рорти в поклонники герменевтики (для чего имеются куда как серьезные основания), быть может стоит несколько ослабить его «анархизм», ярлык, который в самом деле звучит немного сильно в отношении мыслителя, для которого на самом деле «все пойдет». Собственно, что заставляет нас считать, что отказ от метода непременно ведет к методологическому анархизму? Прежде всего, это наиболее поразительная черта в работах Рорти – сопоставление самых разных имен, самых разных философов, которые претендовали на свои оригинальные методы. И Рорти часто собирает их под крышей какой-то одной концепции, игнорируя различие в их методах. Оказывается, вполне возможно ослабить «анархизм» до «синкретизма», и, как было указано, Рорти охотно принимает в отношении себя именно этот ярлык.

Именно синкретизмом Рорти можно объяснить среди прочих вещей то обстоятельство, что его неприятие метода берется из полностью разных источников. Рорти совсем не смущает, что эти два источника никак не пересекаются; другими словами, между ними нет ничего общего. В другом случае такой вид аргументации был бы признан дефектным, но синкретизм позволяет это желать без оглядки.

Одним из источников критики метода является, как следует из предыдущего изложения, критика понятия научного метода, которая заключается в ослаблении его специфической рациональности Т. Куном, а как следствие – демонстрация необоснованности претензий аналитических философов на «научный метод». Неясно, в какой степени Т. Кун был солидарен с П. Фейерабендом, но в любом случае подрыв концепции научной рациональности ведет к широкому спектру возможностей – от «альтернативных способов осмысления мира» до признания «все пойдет». В конечном счете речь идет о том, имеет ли научная рациональность, или же научный метод, какие-то преимущества перед остальной культурой. Рорти полагает, что нам нужно избавиться от различия в «онтологическом статусе» кварков и человеческих прав: «Это, в свою очередь, помогает вам отвергнуть предположение, что естественные науки должны служить парадигмой остальной культуре, и в частности, что философский прогресс состоит во все большем приближении философии к научному образцу. Именно эти плохие идеи играют значительную роль в происхождении интеллектуальной традиции, сейчас известной как “аналитическая философия”. Но эта традиция сейчас, после Куна, в состоянии отбросить эти лесенки и подпорки» [3. Р. 10].

Немного другая ситуация с пониманием Рорти позиции М. Хайдеггера, одного из главных «героев» Рорти. Отрицание у Хайдеггера выглядит странным в свете общепринятого взгляда о приверженности Хайдеггера к феноменологическому методу. Объяснения Рорти в данном случае весьма показательны в том отношении, как свободно он обращается с традиционными

взглядами. Поэтому рассмотрим то, как Хайдеггер стал для Рорти источником отрицания понятия философского метода.

Кардинальное различие Хайдеггера между Бытием и бытиями, составляющее основу Бытия и времени, Рорти полагает результатом желания Хайдеггера следовать традиции метафизики, в котором главное место отведено онтологии, и указанное различие было хорошим исходным пунктом для истории о *Dasein*. Но, как хорошо известно, Хайдеггер не закончил проблематики *Бытия и времени*. Есть много версий по поводу изменения намерений Хайдеггера, и объяснение Рорти ничем не хуже остальных: «...через несколько лет после написания Бытия и времени Хайдеггер отбросил понятие „онтологии“ вообще... Онтологический разговор о „Ничто“ на незначительное время появляется в начале 1930-х, ровно на тот срок, чтобы сделаться предметом сатиры Карнапа, и затем снова исчезает. С этого времени Хайдеггер постепенно переходит к тому, в чем, как оказывается, он действительно хорош – рассказам об истории западной философии, призванным показать, как решительный поворот мысли, уже предпринятый Платоном, создал западную философскую традицию. Взамен делания „феноменологической онтологии“ Хайдеггер теперь стремится „преодолеть“ онто-теологическую традицию, проходящую от Аристотеля до Гегеля» [4. Р. 71–72].

У Рорти есть своя версия такого поворота: вопросы о Бытии являются откровенно теологическими, а Хайдеггер хочет уйти от теологии, одновременно задаваясь этими теологическими вопросами, хочет «заглянуть» в то, что лежит за богами и религией: «Каким бы ни был мотив краткого флирта Хайдеггера с „феноменологической онтологией“, в ретроспективе ясно, что эта дисциплина была задумана как антиметафизическое предприятие. Вовсе не было шуткой то, что позднее он заимствовал название статьи Карнапа „О преодолении метафизики“ (*Ueberwindung der Metaphysik*). Потому что, как и для Карнапа, „метафизика“ означала для Хайдеггера одиозную идею супернауки...» [Ibid. Р. 72].

Хайдеггер стремится показать, почему люди должны задаваться вопросами о Бытии, т.е. быть метафизиками, и в то же время он не хочет, чтобы Бытие было предметом квазинаучного исследования. Это сложная позиция, чреватая массой противоречий, в первую очередь связанных с модусом выражений сущности человека. Хайдеггер хочет вернуться к изначальным значениям слов, которые не задействованы философскими верами, действиями, правилами. Трудно найти для этого язык, который не служил бы средством коммуникации. Язык у Хайдеггера становится самодовлеющим, зачастую новым (путем обращения к греческим источникам и выдумыванию зачастую ложных идиом). Такая процедура в чем-то сродни становлению научного языка, но Хайдеггер хочет обойтись без некоторого рода супернауки в этом деле. Именно в этом, по Рорти, кроется «тайна» Хайдеггера: «Здесь мы находим фигуру, о которой нельзя сказать, что она использует „научный метод“. Хайдеггер прилагает такие усилия, дабы избежать роли еще одного суперученого, еще одного метафизика, еще одного теолога, что перестает переделывать сеть вер. Он просто указывает и делает намеки. Но это означает, что мы не можем критиковать его за использование какого-то другого метода, кроме научного. Хайдеггер не использует никакого метода. Он ни в каком-либо смысле не конкурирует с наукой» [Ibid. Р. 71–72].

В данном случае полезно вспомнить, что Гуссерль претендовал на научный статус своего феноменологического метода, и именно этот смысл науки тут актуален в первую очередь. Даже если картина намерений Хайдеггера, которую нарисовал Рорти, не так убедительна, то явно видно, что отсутствие метода у Хайдеггера является крайне привлекательным для Рорти. Иначе эта картина была бы крайне удивительной.

Изложенные выше мотивы видимого неприятия Рорти самого понятия метода вступают в противоречие с распространенным убеждением, что успех философских работ как-то связан с принятым или изобретенным философским методом. Это убеждение вызывает у Рорти особый протест, в первую очередь потому, что оно ставит под сомнение все то, что делается другими философами. Коль скоро так называемый подходящий метод является основой успеха, тогда что можно сказать о сравнительных успехах аналитической философии и континентальной философии? Рорти утверждает, что у нас нет никаких оснований ожидать «героических достижений» в большей степени от одной, чем от другой. По-настоящему, говорит он, успех в философии всегда застает нас врасплох. «Гений может расцвести в любом климате, под любым солнцем» [3. P. 10].

Пока такие гении появляются, можно считать, что в философии есть прогресс, который никак не соотносится с пресловутым методом. Даже самые плохие «методы» играют свою роль, помогая возникать по настоящему интересным работам: «Прибегая к метафоре, они являются компостом, из которого произрастает, при некоторой удаче, нечто неожиданное. Этот неожиданный рост не может поощряться упорным следованием „методу“ (состоящим, например, в определении бессмыслицы, вынесением за скобки опыта, анализом концепций, или их деконструкцией, или онтологическим подходом)» [Ibid.]. Можно заметить, что в скобках перечислены самые «ходовые» методы в недавней философии. Отсюда неизбежен самый важный вывод: «Так называемые „методы“ являются просто описаниями активности, осуществляемой энтузиастами-имитаторами того или иного оригинального ума – того, что Кун назовет „исследовательской программой“...» [Ibid.].

Если исследовательская программа является важной в развитии философии, тогда метод все-таки имеет значение, хотя бы для идентификации существенных черт этой программы. Но по Рорти, который следует в этом Куну, история философии является историей гештальтпереключений а не нудным осуществлением исследовательских программ. Но это означает, что атака Рорти на понятие метода зависит от нескольких параметров, не все из которых достаточно основательны.

Помимо этого самого гештальтпереключения, спорным является представление Рорти о научном методе. Это важное обстоятельство, потому что критика собственно философского метода зависит от претензий философии на научность и, стало быть, на обладание научным методом.

Возможно, отсутствие специфического философского метода было именно тем, что привлекало Рорти в несистематической континентальной философии, которая была реакцией на системы. Герменевтика, которую часто считают методом философствования, у Рорти приобретала весьма расплывчатые очертания: в конечном счете, «разговор человечества» претендует скорее на метафору, чем на метод. Трудно сказать, в какой степени аналити-

ческая философия претендовала, в глазах Рорти, на особый метод, помимо научного. Но Рорти полагал, что аналитическая философия является наследником традиции Платона–Декарта–Канта. И в этом смысле реакция на эту традицию, отказ от дуализмов и зеркального отражения распространялась и на аналитическую философию.

Пройдя через «экуменизм» философских направлений с соответствующим плюрализмом вердиктов и мнений, Рорти все-таки решил под конец жизни «подвести черту» в своих отношениях с аналитической философией, критикуя саму идею философского метода. Философия Рорти, его отношение к аналитической философии эволюционировали от полного неприятия в *Философии и зеркале природы* до признания ее полноправной альтернативой в философии как культурной политике. Это не было плавной эволюцией: скорее, это было почти что гештальтпереключениями. Однако каждый раз искусная проза Рорти избегала резких изломов и сопоставления переключаемых взглядов.

В конечном счете, Рорти нашел удобный случай в полную силу продемонстрировать свой синкретизм, который прорывался временами. Для тех, кто знаком с характером обширной эссеистики Рорти, крайне необычным показался краткий очерк, в духе резюме, его взглядов как прагматиста на аналитическую философию. В рамках этой довольно традиционной для Рорти статьи появляются 16 тезисов [5]. И если можно было (или сильно хотелось) ожидать, что эволюция взглядов Рорти будет устойчивой, и можно будет сделать такое заключение о том, куда пришел Рорти, то эти ожидания оказываются напрасными. Рорти, как и хотел, остался синкретистом в своих 16 тезисах.

Хотя тезисы имеют прямое отношение к оценке аналитической философии, они также могут рассматриваться как его более общие представления о кризисе рациональности, как симптоме очередного кризиса западной философии. Обвинения критиков Рорти в релятивизме не выходят за пределы принятого сообществом собственно философского дискурса, о чем свидетельствуют его дебаты с такими разными философами, как Х. Патнэм [6], Д. Дэвидсон [7] и Ю. Хабермас [8]. В целом обсуждаемые в данной работе тезисы объемяют весьма широкий круг вопросов о специфике философии как части человеческой культуры, включая беллетристику, анализ которой занимает в творчестве Рорти видное место. В какой-то мере Рорти был согласен с Ж. Деррида, что философия есть вид литературы, и любое обсуждение философского метода должно быть столь же широким и в определенной степени произвольным, как и литературная критика. Тем не менее, в своих тезисах Рорти предпочел держаться более или менее строгих рамок самой философии. Но при этом отрицается сама специфика философского метода, и собственно все 16 тезисов с разных позиций атакуют это понятие [9].

В данном контексте представляет интерес рассмотрение того, что, с точки зрения Рорти (первые три тезиса), лингвистический поворот не представляет особый философский метод, а сама философия языка не может претендовать на «первую философию». Прежде всего, Рорти отрицает широко распространенное мнение о способе решения проблем в современной философии через извлечение значения соответствующих утверждений. Действительно, «каноническое» понимание сути «лингвистического поворота», проникшее в учебники для студентов, состоит в том, что анализ значения в философском кон-

тексте и есть однозначное решение проблемы. Однако, как указывает Рорти, на современной сцене присутствует множество концепций значения, сконструированных в зависимости от целей исследования, которые несовместимы друг с другом. Если принять идею о «философском методе» серьезно, естественно было бы искать «ошибки» одних теорий в пользу других. Поскольку теория значения, скажем, Р. Карнапа [10], кардинальным образом отличается от теории Р. Брэндома [11], сопоставление их означает безнадежную попытку сопоставления практически несоизмеримых философских теорий.

Здесь присутствует уже много раз отмеченный нигилизм Рорти в отношении роли естественных наук. Он действительно упускает из виду то, что претендует на важную составляющую философского метода. Философия часто выступает как предшественник естественнонаучного поиска решения проблем, и видимо, не бесполезно, в противоречии с Рорти, искать какие-то сходные черты теорий значения, например у Т. Нагеля [12] и Д. Деннета [13], поскольку теории обоих философов представляют собой попытку решить проблему сознания, находясь фактически на стыке философии и естествознания. С другой стороны, надо признать, что внимание к значению действительно является важнейшим трендом в современной философии. Ставший классическим относительно недавний труд А. Коффа [14] сделал семантику краеугольным камнем целой философской традиции.

Суть лингвистического поворота для современной философии состоит в перемещении акцента в исследовании философских проблем с вопроса о соотношении мышления и реальности к вопросу о соотношении языка и реальности. Само по себе это смещение, ставшее общим феноменом для философии двадцатого века, аналитической или континентальной, вовсе не означает какую-то общность философов, которые акцентируют свое внимание прежде всего на языке. Я. Хакинг показал механизм этого смещения, указав при этом очень заметную специфичность некоторых теорий, например теории Д. Дэвидсона, уделив ей в несколько раз больше пространства, чем другим [15]. При такой специфичности трудно представить себе простую формулировку общего основания, из которого бы исходили различные философы при формулировке своих теорий. Таким образом, утверждает Рорти, само признание важности лингвистического поворота не является поводом для разговора о некотором философском методе, ориентированном ныне на исследование и анализ языка.

Памятуя, что в данном контексте речь идет о реакции Рорти на аналитическую философию в противопоставлении с философией континентальной, следует отметить, что лингвистический поворот столь же свойствен М. Хайдеггеру, как и Дж. Муру. Знаменитое хайдеггеровское «Язык есть дом Бытия» свидетельствует о никак не меньшем внимании к языку, чем тщательный анализ обыденного языка, используемого при формулировке философских проблем. При таком разбросе и в самом деле трудно найти нечто общее в тенденции обращения философов к языку. Конечно, при всем разнообразии философских теорий некоторые приемы специфического использования языка заслуживают обращения на себя большее внимание, чем другие. Скажем, способ перефразирования структур языка в теории дескрипций Рассела, устраняющих метафизику А. Майнонга, общепризнанно является парадигмой аналитической философии, а «канонический язык» первого порядка

У. Куайна породил целую систему метафизических возражений против интенциональных сущностей. Так что в определенном смысле можно выделить направления, которые являются ядром философских дискуссий, или «дисциплинарными матрицами», порождающими определенные исследовательские программы. Одновременно верно и то, что эти программы ведут к самым разнообразным результатам. Ирония здесь заключается в том, что именно Рорти является редактором знаменитой антологии *Лингвистический поворот*, которая утверждала важность поворота для характеристики философии. Является ли осознание этой иронии достаточной для того, чтобы вновь упомянуть синкретизм Рорти, – вопрос неоднозначный, потому что в то время Рорти был «аналитическим философом», и если признать, что Рорти решительно порвал с аналитической философией после этого, тогда ирония неуместна. Но в любом случае разговор о языке у Рорти производит впечатление чего-то незавершенного, теряющегося в туманных экскурсах в философию языка Ж. Деррида. Таким образом, Рорти полагает, что упор многих философов на специфическом для философии методе часто является иллюзорным, поскольку на самом деле он не играет существенной роли в серьезных проблемах.

Д. Деннет назвал Рорти «разочарованным метафизиком». Это наиболее верное описание характера сочинений Рорти, который считал, в конечном счете, что философия не должна быть схоластическим приложением к науке, а должна быть «историей духа». Но тогда нет никакого специального философского метода с прямым доступом к философским истинам, потому что человеческому духу свойственно огромное многообразие стилей, жанров, сюжетов и описаний. Для того чтобы захватить воображение читателя, все средства хороши. Это может быть беллетристика, это может быть экзистенциальная трансформация индивида, это может быть утопия, это может быть критический анализ, наконец, это может быть политический памфлет. Сам Рорти упражнялся почти во всех этих жанрах, оставаясь для всех «философом». Раз нет метода, «anything goes!», и хотя Рорти нигде не высказывал своего отношения к методологическому анархизму Фейерабенда, свобода последнего в обращении с общепринятыми идеями и мнениями должна была вызывать у Рорти одобрение. В конце концов, нарочитая защита, скажем, астрологии Фейерабеном вызвала не большее число криков и протестов, чем критика Рорти понятия объективной истины и эссенциализма. Рорти был настолько свободен в своем мышлении, что выходил за рамки любой дисциплинарной матрицы, и в этом смысле он был анархистом в упорядоченном мире философских ценностей. Для Рорти философия была гораздо более обширной территорией, чем набор учений и школ, и он не видел никаких причин ограничивать себя их рамками.

Но в этом случае неопрагматизм в модификации Бернштейна и Марголиса теряет непосредственную связь с собственным видением философии Рорти. Это может служить лишь свидетельством того, что Рорти откровенно не вмещался в рамки ни «прагматизма», ни «неопрагматизма». Как это часто бывает, «основатель» направления выходит за те самые рамки, которые им же изначально были установлены.

Литература

1. *Margolis J. Pragmatism without Foundations: Reconciling Realism and Relativism.* 2d ed. New York : Continuum, 2007.

2. *Bernstein R.* Praxis and Action. Contemporary philosophies of human activity. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1999. 344 p.
3. *Rorty R.* Introduction // Truth and Progress. Philosophical Papers. Vol. 3. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.
4. *Rorty R.* Pragmatism without method // Objectivity, relativism, and truth. Philosophical Papers. Vol. 1. Cambridge : Cambridge University Press, 1998. P. 63–77.
5. *Rorty R.* Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy // Rorty R. Philosophical Papers. Vol. 4: Philosophy as Cultural Politics. Cambridge : Cambridge University Press, 2007. P. 133–146.
6. *Putnam H.* Richard Rorty on Reality and Justification // Rorty and His Critics / ed. R.L. Brandom. Blackwell, 2000. P. 81–90.
7. *Davidson D.* Truth Rehabilitated // Rorty and His Critics / ed. R.L. Brandom. Blackwell, 2000. P. 65–74.
8. *Habermas J.* Rorty's Pragmatic Turn // Rorty and His Critics / ed. R. L. Brandom. Blackwell, 2000. P. 31–64.
9. *Целищева О.И.* Против философского метода: 16 тезисов Ричарда Рорти // Философия науки. 2015. № 2 (65). С. 3–14.
10. *Карнан П.* Значение и необходимость. М. : Изд-во иностр. лит., 1959.
11. *Brandom R.* Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment. Harvard : Harvard University Press, 1998.
12. *Nagel T.* What It is Like to Be a Bat // Philosophical Review. 1974. Vol 83, № 4. P. 435–450.
13. *Dennet D.* Consciousness Explained. Boston : Little, Brown and Company, 1991.
14. *Корфа А.* Семантическая традиция от Канта до Карнапа / пер. В.В. Целищева. М. : Канон+, 2019.
15. *Hacking I.* Why does Language Matter to Philosophy. Cambridge : Cambridge University Press, 1975.

Oksana I. Tselishcheva, Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation).

E-mail: oxanatse@gmail.com

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2021. 63. pp. 83–92.

DOI: 10.17223/1998863X/63/9

NEO-PRAGMATISM BETWEEN METHOD AND ANARCHY: RICHARD RORTY'S SYNCRETISM

Keywords: Rorty; Bernstein; Margolis; neo-pragmatism; syncretism; philosophical method

The study is supported by the Russian Foundation for Basic Research, Project No. 19-011-00437.

The article argues that Richard Rorty's pragmatism included a wide range of philosophical views, from criticism of analytic philosophy and relativism to a philosophical ecumenist, and, finally, a syncretist in the prophecy of the coming of the era of "post-philosophy". The most characteristic feature of Rorty's evolution was the denial of the importance of the concept of the philosophical method. Rorty's syncretism consisted in the fact that the rejection of the method came from different, even incompatible sources. The article analyzes two such sources – the concept of scientific rationality by Thomas Kuhn and existential analytics by Martin Heidegger. Rorty borrowed Kuhn's criticism of the concept of scientific method, which consists in weakening its specific rationality, and used it to demonstrate the unfounded claims of analytic philosophers to the scientific method in philosophy. Rorty went further than Kuhn, trying to get rid of the difference in the "ontological status" of physical objects and the conditions of human existence. Rorty also believes that Heidegger abandoned the phenomenological method after Being and Time, discarded the concept of ontology, and tries to recreate Western philosophy in his own way. At the same time, Heidegger does not want "Being" to be the subject of quasi-scientific research, and does not use any method at all. The above-stated motives of Rorty's apparent rejection of the very concept of method in Kuhn and Heidegger contradict the widespread belief that the success of philosophical works is somehow connected with the accepted or invented philosophical method. This belief causes a special protest in Rorty, primarily because it calls into question everything that is being done by other philosophers. Perhaps, it was the lack of a specific philosophical method that attracted Rorty to the unsystematic continental philosophy, which was a

reaction to systems. Hermeneutics, which is often considered a method of philosophizing, acquired very vague outlines in Rorty: in the final analysis, the “conversation of humanity” claims to be a metaphor rather than a method.

References

1. Margolis, J. (2007) *Pragmatism without Foundations: Reconciling Realism and Relativism*. 2d ed. New York: Continuum.
2. Bernstein, R. (1999) *Praxis and Action. Contemporary philosophies of human activity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
3. Rorty, R. (1998) *Truth and Progress. Philosophical Papers*. Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Rorty, R. (1998) *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 63–77.
5. Rorty, R. (2007) *Philosophical Papers*. Vol. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 133–146.
6. Putnam, H. (2000) Richard Rorty on Reality and Justification. In: Brandom, R.L. (ed.) *Rorty and His Critics*. Blackwell. pp. 81–90.
7. Davidson, D. (2000) Truth Rehabilitated. In: Brandom, R.L. (ed.) *Rorty and His Critics*. Blackwell. pp. 65–74.
8. Habermas, J. (2000) Rorty’s Pragmatic Turn. In: Brandom, R.L. (ed.) *Rorty and His Critics*. Blackwell. pp. 31–64.
9. Tselishcheva, O.I. (2015) Against the philosophical method: 16 objections by Rorty. *Filosofiya nauki – Philosophy of Science*. 2(65). pp. 3–14. (In Russian).
10. Carnap, R. (1959) *Znachenie i neobkhodimost'* [Meaning and necessity]. Translated from English. Moscow: Izd-vo inostr. lit.
11. Brandom, R. (1998) *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Harvard: Harvard University Press.
12. Nagel, T. (1974) What It is Like to Be a Bat. *Philosophical Review*. 83(4). pp. 435–450.
13. Dennet, D. (1991) *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company.
14. Koffa, A. (2019) *Semanticheskaya traditsiya ot Kanta do Karnapa* [Semantic tradition from Kant to Carnap]. Translated from English by V.V. Tselishchev. Moscow: Kanon+.
15. Hacking, I. (1975) *Why does Language Matter to Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.