



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1236-1251>

EDN: KRQPMQ

Научная статья / Research Article

Два лица трансцендентального эмпиризма: Жиль Делез и Джон Макдауэлл

Д.А. Волков  , М.Д. Евстигнеев 

Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия

 davolkov@hse.ru

Аннотация. В исследовании авторами предпринимается попытка сопоставить два проекта в философии второй половины XX столетия, носящих одинаковое название – «трансцендентального эмпиризма». Эта парадоксальная формулировка, отсылающая к кантовской философии, становится наименованием проектов Жюль Делеза и Джона Макдауэлла. Анализируя историко-философские корни проекта Делеза, авторы приходят к выводу о том, что наиболее важная линия посткантовской мысли, которую он стремится продолжить и к которой отсылает в своем проекте – это линия, идущая от Канта к Гуссерлю, но не затрагивающая Гегеля, линия трансцендентальной философии, центральным вопросом которой является *quid juris?* В исследовании показана исключительная важность кантовской идеи критики для делезианской философии, а также важность гуссерлианской идеи трансцендентального опыта для делезовского варианта «трансцендентального эмпиризма». Кроме этого, объяснен переход Делеза от трансцендентальной и критической философии к онтологии. Анализируя проект Макдауэлла, авторы помещают его в ряд с проектами Селларса и Дэвидсона, объясняя, каким образом их борьба с «мифом о данном» и догмами эмпиризма вдохновляет «трансцендентальный эмпиризм» Макдауэлла. Авторы показывают, каким образом Макдауэлл стремится снизить радикальность селларсовских и дэвидсоновских тезисов, вернув философию к объективной реальности, которой отвечают наши мысли, и почему в этом стремлении он обращается к кантовской мысли. Доказывается важность кантовского учения о способностях и о законодательной роли рассудка для этого варианта «трансцендентального эмпиризма», а также подробно раскрывается специфический концептуализм Макдауэлла, оставляющий некоторую автономию для чувственных созерцаний. В заключении авторы проводят сопоставление двух проектов, показывая их расхождения, коренящиеся как в кантовской мысли, так и в посткантианстве (Делез выбирает третью «Критику», Макдауэлл – первую, Делез выбирает Шеллинга, Макдауэлл – Гегеля), а также анализируют последствия трансцендентально-эмпирической позиции обоих философов для их философских систем в целом. Делается вывод об общем пространстве посткантовской мысли, внутри которой возможны сопоставления и диалоги мыслителей, принадлежащих к далеким друг от друга традициям.

© Волков Д.А., Евстигнеев М.Д., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Ключевые слова: посткантианство, эпистемология, трансцендентальная философия, Делез, Макдауэлл, Дэвидсон, Гуссерль, феноменология

Информация о финансировании. Часть исследования, выполненная Данилой Волковым, осуществлена в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2024 г.

Информация о вкладе каждого автора. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание текста.

История статьи:

Статья поступила 09.05.2024

Статья принята к публикации 01.09.2024

Для цитирования: Волков Д.А., Евстигнеев М.Д. Два лица трансцендентального эмпиризма: Жиль Делез и Джон Макдауэлл // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1236–1251. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1236-1251>

Two Faces of Transcendental Empiricism: Gilles Deleuze and John McDowell

Danila A. Volkov  , Maksim D. Evstigneev 

National Research University “Higher School of Economics”, Moscow, Russia

 davolkov@hse.ru

Abstract. The research presents a comparative analysis of John McDowell’s and Gilles Deleuze’s conceptions of transcendental empiricism. The very name of this conception bears in itself a kind of paradox, since Kant (the father of transcendental philosophy) occasionally used the term “transcendental” as “non-empirical”. The research presents an attempt to explain why these philosophers apply to themselves such self-description and how they understand it. To achieve this goal, we present an analysis of transcendental empiricism of each of the heroes of the study. An analysis of Deleuze’s view shows that he considers transcendental empiricism as a study of the validity of our experience. The main question of Deleuze’s transcendental philosophy is Kant’s *quid juris?* We also show that Deleuze’s transcendental empiricism is a self-conscious attempt to develop post-Kantian and phenomenological traditions in modern philosophy that stands in sharp opposition to any form of Hegelianism. McDowell, contrary to that, is more sympathetic to Hegel. His transcendental empiricism has another roots from that of Deleuze. It is motivated by Sellars’s critique of “the Myth of the Given” and McDowell’s attack on the “third dogma of empiricism”. These projects show the inconsistency of traditional empiricism. However, according to McDowell, they do not show the impossibility of non-traditional, transcendental empiricism that is concerned with the question of the very possibility of empirical worldview. The comparative analysis of McDowell’s and Deleuze’s projects show, despite the difference of philosophical tradition and style, close affinity between some moves of these philosophers. However, it also reveals some important differences. While McDowell is seeking to show how the concepts can be actualized in intuitions, the main concern of Deleuze is to show how intuition can develop itself into conceptual form

Keywords: post-Kantian philosophy, Deleuze, McDowell, epistemology, transcendental philosophy, Davidson, phenomenology

Funding of Sources. Danila Volkov's part of study was implemented in the framework of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University) in 2024.

Author Contribution. All authors contributed equally to the conception, preparation, and writing of this manuscript.

Article history:

The article was submitted on 09.05.2024

The article was accepted on 01.09.2024

For citation: Volkov DA, Evstigneev MD. Two Faces of Transcendental Empiricism: Gilles Deleuze and John McDowell. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1236–1251. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-4-1236-1251>

Введение

Ж. Делез и Дж. Макдауэлл называли свою позицию «трансцендентальным эмпиризмом». Само выражение, недвусмысленно отсылающее к Канту, однако, с ортодоксальной кантианской точки зрения выглядит странно. Станным оно казалось и П. Рикеру, у которого выражение заимствует Делез [1. Р. 4–5], в дальнейшем делая его эмблемой своей философии. Рикер использовал его для описания позиции, которой фактически не существует, но чья возможность мельком возникает в примечании к §62 «Идей» Гуссерля, правда, для того лишь, чтобы затем быть объявленной пустой [2. С. 191–192].

В статье мы объясняем, что Делез и Макдауэлл называют «трансцендентальным эмпиризмом» и почему они останавливаются на таком парадоксальном названии. Для обоих философов «трансцендентальным» эмпиризм делает его не-эпистемологическая природа. Он не ставит перед собой задачи по разработке критериев истинности и корректности эмпирического знания, вместо этого он заинтересован в самой возможности последнего.

Трансцендентальный эмпиризм Жюль Делеза

«Может показаться странным, что трансцендентальное определяется посредством таких непосредственных данных¹: мы будем говорить о трансцендентальном эмпиризме в противоположность всему тому, что создает мир субъекта и объекта. Есть что-то дикое и мощное в таком трансцендентальном эмпиризме» [3. Р. 359]². Эта цитата из последнего написанного Делезом

¹ «Чистый поток а-субъективного сознания, до-рефлексивное безличное сознание, качественное *durée* сознания без меня [*sans moi*]» [3. Р. 359].

² Все переводы с английского и французского принадлежат нам, если не указано обратное.

текста «Имманентность: жизнь» сразу показывает нам важность названной концепции для мысли философа³. Концепция эта, по его мысли, очевидно отличается от традиционного эмпиризма (и, как мы постараемся показать, состоит с ним в нетривиальных отношениях).

В некотором смысле Делез и сам прошел путь от классического эмпиризма к трансцендентальному. Самым ярким и обсуждаемым Делезом представителем первого является Д. Юм, герой его первой монографии – «Эмпиризма и субъективности»⁴. Главным достижением юмовского эмпиризма, которое Делез противопоставляет рационалистической традиции Нового времени, является «острая критика репрезентации», то есть представления о том, что наши ментальные образы (т.е. идеи) подобны тому, что они представляют. Эмпиризм же отрицает этот внешний взгляд на познание (позволяющий «сравнить» идеи и вещи), пытаясь реконструировать его изнутри, из непосредственных содержаний ума, с помощью реальных принципов его функционирования в отрыве от метафизических гипотез и постулатов соответствия [7. Р. 13–14].

Схожий принцип делезовский Юм применяет и по отношению к самому уму. Субъективность не является картезианской данностью, нужно показать, как она «конституирует себя в данном». Данным же являются лишь «собрания, движущиеся последовательности разделенных перцепций»⁵ – единственного материала настоящего эмпирика – в которых изначально не может быть ничего субъективного⁶ и субстанциального [7. Р. 91–93].

Из этого вытекает «*фундаментальный принцип эмпиризма*» – главенствующая роль различия, ведь только оно и существует в изначально-данном, поскольку все восприятия отличаются друг от друга, других отношений изначально между ними нет [7. Р. 93–94]. И эти непосредственные различия предшествуют всякой будущей интерпретации опыта. Наконец, важнейшей чертой юмовского эмпиризма для Делеза является исключительная практическая ориентированность субъекта, любая субъективность для эмпирика является только практической, так как формируется только в практике и через практику [7. Р. 117].

³ «Трансцендентальный эмпиризм» является одним из самонаименований, которые Делез дает своей философии в «Различии и повторении». Наряду с ним Делез пишет о «высшем эмпиризме», «эмпиризме Идеи» и «философии различия» [4. Р. 44, 74, 80, 168, 356], но именно первый названный нами вариант остался наиболее крепко связан с его мыслью. Во многом это произошло из-за широкого употребления термина применительно к Делезу во вторичной литературе, ему посвященной. См. как минимум: [5. Р. 94–113].

⁴ Ссылаясь на историко-философские работы Делеза как на яркие проявления его собственной мысли, мы руководствуемся положением, высказанным Д. В. Смитом: в этих работах невозможно отследить момент, в котором Делез перестает говорить об исследуемых авторах и начинает говорить о себе и своей философии [6. Р. 63–64].

⁵ Ср.: «то, что мы называем умом, есть не что иное, как пучок или связка (heap or collection) различных восприятий, объединенных некоторыми отношениями» [8. С. 257].

⁶ Делез уточняет: «данное более не является данным субъекту».

Антирепрезентационализм, реальность различия и его внешний по отношению к объектам характер, мышление субъективности как имманентно-конституированной в некотором до-субъективном опыте, организующим принципом которого является чистое различие, а также практическая ориентация любой субъективности, несуществование субъективности теоретической – вот те положения, которые, по мнению Делеза времен «Эмпиризма и субъективности», отстаивает любой эмпирик⁷.

От многих положений, отстаиваемых в этой работе, Делез впоследствии откажется⁸ и перейдет от юмовского эмпиризма к трансцендентальному, подхватив термин у Рикера. Но Делез подхватывает не только выражение, но и проблему, за ним стоящую.

В своем «Этюде о „Картезианских медитациях“ Гуссерля» Рикер развивает тему трансцендентального эмпиризма в связи с понятием трансцендентального опыта. В анализе второй и четвертой медитаций он повторяет один и тот же концептуальный ход, призванный объяснить, почему Гуссерль считает эйдетическую редукцию необходимым условием редукции трансцендентальной.

Гуссерль признает существование трансцендентального опыта, который является опытом трансцендентального субъекта, открываемого посредством трансцендентальной редукции [9. С. 50]. В такой редукции мы выносим за скобки бытие или небытие мира и в ней субъект занимает по отношению к нему позицию «незаинтересованного зрителя» [9. С. 50–51]⁹. Этот опыт был немислим для Канта и его последователей, для них само существование подобного опыта было бы сродни интеллектуальному созерцанию¹⁰. Более того, субъект трансцендентального опыта (Эго или *Cogito*) является у него антикантианским еще и потому, что этот субъект не является безличным, ведь для Гуссерля речь всегда идет о личностной монаде [9. С. 90].

Однако если мы будем просто описывать и изучать трансцендентальный опыт Я, то возникнет опасность изучения чего-то контингентного, несущественного, опасность так никогда и не добраться до сущностей. Феноменология, таким образом, превратится в «трансцендентальный эмпиризм». Поэтому трансцендентальной редукции требуется еще одна, которая в этом пространстве выявит «универсальную сущностную закономерность, которая предписывает любому высказыванию о фактах в сфере трансцендентального его возможный смысл» – эйдетическая редукция. С этого начинается изучение

⁷ Здесь мы не можем говорить об этом подробно, но кажется вполне очевидным, что Делез в этой книге пытается выдать за юмовский эмпиризм «радикальный эмпиризм» Уильяма Джеймса, которого вместе с Расселом он сам и упоминает, см.: [7. Р. 109].

⁸ Даже от большей части из них. К примеру, от представлений о том, что для эмпирика не существует ничего трансцендентального, и единственный вопрос, которым он занят – это *quid facti?* [7. Р. 5, 11], резкого неприятия как всей посткантианской традиции, так и рационализма лейбнизианского толка.

⁹ Ср.: [10. С. 569] (A423/B451).

¹⁰ Ср.: [10. С. 135] (B72).

«универсального *Apriori*» [9. С. 95]. Итак, согласно Рикеру «голый факт» трансцендентальной редукции начинает представлять собой лишь «чистый пример чистой возможности»: феноменология становится «теорией возможного Эго, Эйдоса Эго» [11. Р. 84–85, 102–103].

Стало быть, Рикер в своей статье показывает, как антикантианская (т.е. сохраняющая *Cogito*) и про-картезианская установка Гуссерля на восприятие опыта как принадлежащего некоторому личностному Эго влечет за собой необходимость рассмотрения опыта этого Эго в качестве всего лишь примера возможности: можно сказать, что факт, даже трансцендентальный, не удерживается Гуссерлем в статусе факта, быстро становясь лишь путем к эйдосу. Однако мыслимо ли следующее решение: сохранить *кантианскую* установку на отказ от *Cogito* и на безличность субъекта, но также сохранить и трансцендентальный опыт, сохранить эмпиристскую ценность отдельного факта, но не сводить его к пустой возможности на пути к эйдосу? Попыткой положительного ответа на этот вопрос и является делезианский трансцендентальный эмпиризм.

Начать стоит с кантианской части. Если в «Эмпиризме и субъективности» Делез выступал с радикально антикантианских позиций [7. Р. 5, 15], полностью отрицающих посткантианскую философскую линию, то в «Различии и повторении» все меняется, трансцендентальный эмпиризм является посткантианским проектом. Главным вопросом философии Делеза уже становится *quid juris?*, и вопрос этот останется с ним до самого конца его творчества [5. 24–27]¹¹. Отныне его эмпиризм – трансцендентальный эмпиризм.

Этот вопрос напрямую связан с «истинной критикой», без которой немыслима философия. [12. Р. 191]. Делез выделяет два исторических продолжения кантовской критики: диалектику Гегеля и генеалогию Ницше [13. Р. 99–111]. Первая со времен книги о Юме является главным философским врагом Делеза [12. Р. 200]. Если у других философов всегда можно найти революционные черты, то система Гегеля является полностью консервативной и тотально-репрезентативной, целиком подчиненной негативности и опосредованию. В системе Гегеля нет места для единичного, сингулярного и непосредственного – то есть для всего того, что не было бы концептуальным¹². Вслед за Шеллингом Делез мог бы сказать, что система Гегеля теряет всякий контакт с живой реальностью [16. С. 122–126, 14. С. 496–498].

Вторая же, радикализуя кантовский вопрос, позволяет Делезу совершать одни из главных операций в его философском проекте. Она позволяет не только проследивать и устранять из области философии необоснованные претензии (к примеру, один из центральных сюжетов «Различия и повторения» – претензия тождества на первичность относительно различия

¹¹ См. также заявление об этом самого Делеза по отношению к «Анти-Эдипу» [3. Р. 289]

¹² Ср.: «Не столько Бог был для [Гегеля] просто понятием, сколько понятие – Богом, понятие обладало в его понимании значением Бога» (Шеллинг) [14. С. 497]; «Концептуальное не ограничено, нет ничего вне него» – так характеризовал позицию Гегеля и (отчасти) свою позицию Макдауэлл [15. Р. 44].

в области онтологии и эпистемологии), но также, совмещая Канта и Ницше с феноменологией, обнаруживать трансцендентальный имманентный генезис подобных необоснованных претензий¹³. Вопрос об условиях возможности и о правовых основаниях того или иного феномена, той или иной установки в области мышления не просто позволяет Делезу разоблачать «ложных претендентов» [17. Р. 293], нелегитимно занимающих то или иное место в области мышления, но идти глубже и показывать, каким образом ложный претендент смог подделать свою легитимность и выдать себя за полноправного представителя мышления.

Более того, по ходу самой описанной критической операции мы получаем некоторые ключи для позитивной философии: даже в нелегитимных формах функционирования мышления проявляются формы истинные. Было бы неверно, с точки зрения Делеза, говорить о нелегитимных формах как о ложных: скорее, они лишают мышление его истинной природы. Главной такой формой является репрезентация [4. Р. 154, 157], философские обоснования которой становятся главной мишенью делезианского проекта. Трансцендентальный эмпиризм Делеза предполагает трансцендентально-имманентную генеалогию обыденных установок сознания как о внешней реальности, так и о самом мышлении, которое мыслит эту реальность¹⁴, при том генеалогию в первую очередь философских обоснований таковых установок. То есть трансцендентальный эмпиризм Делеза является вопросом о том, как возможно мышление о такой реальности.

Позитивная программа трансцендентального эмпиризма напрямую вытекает из осуществления критической. Осуществляя трансцендентальный генезис примата тождества над различием, примата основания над бесосновным, примата субъекта над до-субъективным, экстенсивного – над интенсивным, объектов – над отношениями, сознания – над бессознательным, стабильных самождественных сущностей – над становлением и т.д., Делез постепенно формулирует собственную позитивную программу, которая противоположна названным критикуемым формам мышления. Обнаруживая шаткость обоснований названных положений, Делез пытается обосновать противоположную им точку зрения – ей и становится программа трансцендентального эмпиризма. Эта критика, как и формулирование позитивной делезианской программы, осуществляется в области трансцендентального опыта, ведь, как мы упомянули выше, для Делеза речь всегда идет о некоторых установках, проявляемых в опыте, и установках, которыми этот опыт интерпретируется. В обычном же эмпирическом опыте нет средств объяснения региона трансцендентального, открытого Кантом¹⁵. Классический эмпиризм

¹³ К примеру, см. [4. Р. 40], где Делез ссылается на когеновскую линию неокантианства, проследивавшую внутренний трансцендентальному генезис пространства в интенсивных величинах.

¹⁴ Этому посвящена вся третья глава «Различия и повторения», см.: [4. Р. 169–217].

¹⁵ Кроме буквального калькирования трансцендентального с эмпирического – но ровно это Делез считает главным грехом самого Канта, см.: [10. Р. 186–187].

оставляет условие вне обусловленного, и это, считает Делез, его главная ошибка – условия опыта не находятся вне опыта, они существуют внутри него, но не смешиваются с ним [4. Р. 221]. В отличие от Гуссерля, впрочем, регион трансцендентального опыта для него является безличным, доиндивидуальным, предшествующим индивиду – и только в нем, для Делеза, индивид и может появиться. Этот регион является средой индивидуации [4. Р. 332, 335].

Однако для Делеза трансцендентальный эмпиризм не ограничивается описанием опыта и условий его возможности. Здесь включается широко известный Спинозизм философа: подобно нидерландскому мыслителю, для которого существовал параллелизм различных атрибутов одной субстанции, для Делеза язык трансцендентального опыта беспрепятственно переводится в язык онтологии, это – языки двух разных описаний одного и того же [18. Р. 34–35]. Особенно это становится видно в «Что такое философия?», где для Делеза пропадают даже границы языков, и, говоря о «чистом плане имманентности», он говорит о «мышлении-Бытии, мышлении-Природе» [19. Р. 85], а также говорит о «двух потенциях плана [имманентности], потенции быть и потенции мыслить» [19. Р. 49]. За этими описаниями однозначно угадываются спинозистские атрибуты.

Таким образом, трансцендентальный эмпиризм Делеза оказывается не только программой по переопределению и описанию условий возможности опыта, находимых внутри самого опыта, но и своеобразной спинозистской и трансцендентальной онтологией, из этого описания извлеченной. Философское творчество Делеза после «Различия и повторения» во многом представляет собой разворачивание этой программы на различном материале¹⁶.

Трансцендентальный эмпиризм Дж. Макдауэлла

Макдауэлл полагает, что философии очень важно не терять идею того, что наши мысли каким-то образом отвечают миру. Причем делают они это в опыте, выступающем «трибуналом» для наших мнений. Опыт должен быть трибуналом, ведь иначе мы не сможем «отдать должное идее, что интеллектуальные активности являются корректными или некорректными в свете того, каковы вещи мире» [20. Р. 4]. Идею «трибунала опыта» Макдауэлл считает «фундаментальной интуицией эмпиризма» [21. Р. 127].

Эту интуицию, однако, можно развивать по-разному. С точки зрения «классического эмпиризма» она означает, что наше познание в качестве своего существенного элемента включает в себя невыводное знание, то есть знание, не предполагающее никакого другого [22. Р. 222]. Это невыводное знание основано на некотором виде данного, независимого от концептуальной интерпретации. И именно это данное и является трибуналом: какой бы ни была наша концептуальная машинерия, в конечном счете именно оно

¹⁶ Материале живописи, архитектуры, биологии музыки, антропологии, психоанализа, лингвистики, литературы, кино и т.д.

и позволит судить о ее корректности или успешности. Без него наше знание было бы, по выражению К.И. Льюиса, «бессодержательным и произвольным; не было бы того, о чем оно было бы истинно» [23. Р. 39].

Эта точка зрения, согласно Макдауэлли, оказывается в лапах «Мифа о Данном» (Селларс) [24. С. 103] и, по совместительству, выражает «третью догму эмпиризма» (Дэвидсон) [25. Р. 189]¹⁷. За таким взглядом стоит идея, что знание включает в себя *неэпистемические* элементы, что в нем можно выделить концептуальную схему и неконцептуальное содержание.

Стратегию рассуждения Селларса и Дэвидсона можно (довольно грубо) свести к следующей: зададимся вопросом, что значит для наших мнений быть подтвержденными (то есть становиться знанием). Этот вопрос приведет нас к исследованию практик выдвижения и подтверждения различных утверждений. Реконструкция того, как в действительности, на практике происходит подтверждение или одобрение наших утверждений, покажет, что ни на одном из этапов анализа мы не столкнемся с непосредственно данным, чувственными содержаниями и другими элементами словаря классического эмпиризма [26. Р. 290–291; 27. Р. 199]. Мы называем эмпирическое знание знанием не потому, что преуспели в анализе и интроспекции, а потому, что достаточно уверены в истинности нашего мнения, готовы приводить доводы в его пользу и практически действовать исходя из его истинности. Иными словами, истинность скорее характеризует коммуникативную позицию агента, чем говорит о его доступе к объектам особого типа (чувственным данным, ощущениям и т.д.).

Макдауэлл полностью разделяет критику «Мифа о Данном». Однако он полагает, что и Дэвидсон и (отчасти) Селларс¹⁸ перегнули палку. Отбросив «Миф», они избавились и от идеи, что наши мысли как-то отвечают миру, тем самым превратив эмпирическое мышление в «бесцельное вращение в пустоте (*frictionless spinning in a void*)» [15. Р. 42]. Согласно Дэвидсону между миром и умом не нужны эпистемические посредники, только каузальные: «конечно, значение и знание зависят от опыта <...> Но это «зависит» касается каузальности, а не свидетельства или подтверждения» [28. Р. 146]¹⁹. А избавившись от идеи, что наши мысли отвечают миру, они похоронили и фундаментальную интуицию эмпиризма. Дэвидсон даже задается вопросом, остается ли хоть что-то, что еще можно назвать этим словом [25. Р. 189].

Для Дэвидсона этот вопрос является риторическим, а вот Макдауэлл готов дать на него утвердительный ответ. Он полагает, что в эмпиризме есть некоторая ценность, и что Дэвидсон упускает что-то важное, полностью отбрасывая дуализм схемы и содержания. Аргументы Селларса и Дэвидсона

¹⁷ Макдауэлл объединяет критику «третьей догмы» Д. Дэвидсоном и «Мифа о Данном» У. Селларсом, см.: [15. Р. xvi].

¹⁸ По поводу Селларса он колеблется, см.: [20. Р. 13, 57].

¹⁹ «Мы понимаем все, что нужно знать об отношении мнений и мира, когда понимаем их каузальные отношения с миром» – так резюмировал эту позицию Р. Рорти [29. Р. 128].

хороши против классического, эпистемологического эмпиризма, но не следует думать, что они исключают возможность другого, минимального²⁰ или трансцендентального эмпиризма [20. Р. 3].

Интерес традиционного эмпиризма – объекта критики Дэвидсона и Селларса – в первую очередь эпистемологический. Он скорее заинтересован в разработке критериев для оценки эмпирического знания, чем в исследовании самой возможности последнего. Его мало заботит вопрос: как возможно для наших мыслей быть направленными на реальность? [31. Р. 36]; как возможно эмпирическое содержание? [20. Р. 3]. Последние вопросы Макдауэлл однозначно ассоциирует с Кантом.

Итак, Кант должен как-то помочь сохранить фундаментальную интуицию эмпиризма, избежав, с одной стороны, «Мифа о Данном», а с другой, не потеряв всякий осмысленный контакт с реальностью. Согласно Макдауэллу Дэвидсон и Селларс совершенно справедливо замечают, что, если рассматривать опыт как нечто не- или доконцептуальное, то он вообще не сможет играть эпистемическую роль (его роль будет лишь каузальной), и тем самым будет лежать за пределами пространства доводов (space of reasons): «ничто не может считаться доводом в пользу мнения, кроме другого мнения (belief)» [28. Р. 141]. В этом случае опыт становится чем-то, лежащим за пределами пространства доводов, за пределами рациональной сферы [15. Р. 14]. Но насколько это неизбежное следствие? Макдауэлл считает, что оно не необходимо: опыт также может иметь концептуальную форму.

Обращение к Канту позволяет Макдауэллу переформулировать идею «Мифа о данном». Теперь «Миф» – это тезис о том, что «чувственность сама по себе может сделать вещи доступными для такого типа познания, которое опирается на рациональные способности субъекта» [32. Р. 2]. Иными словами, это тезис о том, что познание состоит из неконцептуального многообразия чувств и его интерпретации или концептуализации.

Тогда становится ясно, что, чтобы не оказаться во власти «Мифа», достаточно признать, что содержание не обладает независимостью от концептуальной схемы [33. Р. 90]. Что «мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» [10. С. 139] (A51/B75). Кант, таким образом, предлагает модель, в которой можно рассматривать содержание концептуальной схемы как концептуальное, как уже включающее в себя реализацию наших концептуальных, спонтанных способностей.

Можно задаться вопросом: *если созерцание уже концептуально оформлено, почему бы не принять его за понятие, за что-то, уже обладающее*

²⁰ В «Уме и мире» Макдауэлл еще не пишет о трансцендентальном эмпиризме, там он говорит лишь о «минимальном эмпиризме», но имеет в виду то же самое, что затем под «трансцендентальным». Чтобы в этом убедиться, достаточно сравнить описание минимального эмпиризма из «Ума и мира» [15. Р. xi–xii] и трансцендентального эмпиризма из более поздних работ [28; 20]. Более того, в [30. Р. 16] Макдауэлл напрямую отождествляет концепцию опыта из «Ума и мира» и трансцендентальный эмпиризм.

пропозициональным содержанием? Дабы исключить эту возможность, Макдауэлл замечает, что созерцания, будучи «чувственным сознанием объекта» [34. Р. 109], актом в котором объект дается в качестве «такого-то и такого-то» [35. Р. 95], являются еще не знанием, но *возможностью* или поводом для последнего [36. С. 45; 37. Р. 92]. Созерцания уже *готовы* для вынесения классифицирующего суждения, но еще не являются пропозициональными утверждениями.

Макдауэлл несколько меняет слоган Дэвидсона, отныне «не только мнения, но и переживания (experiences) могут быть доводами для мнений» [32. Р. 15]²¹. Кант, таким образом, помогает Макдауэллу выдвинуть идею, что сам акт восприятия предмета предполагает актуализацию концептуальных способностей не только в суждениях, являющихся реакцией на переживание, но и в самом переживании [32. Р. 3]²². Действительно, ведь в языковых играх «приведения и требования доводов (giving and asking for reasons)», которые являются парадигмой для анализа познания у Селларса и Дэвидсона, мы имеем дело не только с пропозициональными утверждениями. Среда в них – это не только каузальный агент, но и мир, в котором агенты обитают [15. Р. 116], *к которому* они имеют доступ и *о котором* у них имеется опыт. «Пойди туда и сам посмотри» – тоже полноправный житель пространства доводов.

Но не возвращается ли обратно «Миф о Данном»? Ведь Макдауэлл подписался под его критикой, разделившей железным занавесом пространство доводов и пространство природы: законы природы качественно отличаются от доводов и резонов [15. Р. xv]. Разве, вводя опыт в пространство доводов, Макдауэлл не переходит черту? Не делает ли он пространство доводов *фрагментом* пространства природы? Не переходит ли в область когнитивных наук, заявляя, что концептуальные способности реализуются в чувственных?

Чтобы выйти из этого затруднения, Макдауэлл замечает, что было бы «ошибкой забывать, что природа включает в себя вторую природу. Человеческие существа приобретают вторую природу отчасти благодаря введению (by being initiated) в концептуальные способности, чьи взаимоотношения принадлежат к логическому пространству доводов» [15. Р. xx]. Концептуальные (и, можно добавить, лингвистические [15. Р. 126]) способности (*sapience*) – такая же часть нашего естества, что и чувственные (*sentience*): «проявление спонтанности принадлежит к нашему способу самоактуализации в качестве животных» [15. Р. 78].

Итак, чтобы одновременно и избежать «Мифа о Данном», и не потерять когнитивный контакт с миром, нужно пересмотреть понимание интеллектуальной активности и само понятие «ума». Фундаментальная интуиция

²¹ Ср.: «ничто не может считаться за довод для мнения, кроме того, что обладает концептуальной формой» [21. Р. 137].

²² Ср. с важнейшей ролью учения о способностях и их «несогласованном, высшем или трансцендирующем осуществлении» в трансцендентальном эмпиризме Делеза [10. Р. 186–192].

эмпиризма будет спасена в том случае, если нам удастся показать, что концептуальные способности реализуются в чувствах, а не включаются уже на финальном этапе – суждении.

Но почему это спасение носит имя «трансцендентального эмпиризма»? Разве признание естественности дискурсивных способностей не ведет к эволюционному натурализму, пытающемуся показать, как (используя фразу Селларса) человек из *creature of habits* стал *creature of norms* [26. Р. 294]²³: как наш биологический вид предположительно приобрел свои концептуальные способности²⁴.

Макдауэлл полагает, что такая постановка вопроса не с необходимостью ведет к эволюционному натурализму [15. Р. 123]. Мы можем сохранить идею взаимодействия рецептивных и спонтанных способностей в познании и без обращения к биологии и биологической истории нашего вида. Последние не занимаются вопросами о возможности познания. Центральный вопрос для Макдауэлла не *как наш биологический вид приобрел концептуальные способности?*, и не *какой процесс в мозгу отвечает за актуализацию этих способностей?* Скорее, это вопрос о том, *что значит для таких существ, какими мы себя знаем, находиться в познавательном отношении к предметам?* В свете этого вопроса на проект Макдауэлла скорее следует смотреть как на версию дескриптивной метафизики, исследующей нашу фундаментальную концептуальную схему, в рамках которой мы думаем о себе и о мире, фундаментальную структуру нашего опыта.

Это, правда, еще не отвечает на вопрос, почему такая дескриптивная метафизика должна быть «трансцендентальной». Сам Макдауэлл дает следующее объяснение: «Я использую слово „трансцендентальный“, в смысле, который, я надеюсь, достаточно близок к кантовскому, для характеристики вида исследований, занятых самой возможностью для мысли быть направленной на объективный мир» [20. Р. 3]. Такого рода исследование противопоставляется только лишь эпистемологическому, уже опирающемуся на наличие объективной реальности и нашего места в ней, не задающемуся вопросом, как возможно для существ вроде нас в принципе иметь точку зрения на объективную реальность, осмысленно употреблять понятие «объективной реальности». Сам смысл трансцендентальности, замечает Макдауэлл Д. Деннету, в том, что то, что таким образом характеризуется, лежит за пределами того, что могут наблюдать обыкновенные эмпирические агенты [39. Р. 44]. Было бы странно предполагать, что мы можем интроспективно наблюдать реализацию концептуальных способностей в чувственных.

Итак, трансцендентальный характер эмпиризму Макдауэлла придает тот факт, что этот эмпиризм (в отличие от классического эмпиризма) уже

²³ Что, согласно Делезу, является одним из центральных вопросов юмовской философии. См.: [36. Р. 226–237].

²⁴ Так ставит вопрос Р. Милликан: «если человек – это естественное существо, являющееся продуктом эволюции, разумно предположить, что его способности как обладающего знанием также являются продуктом эволюции» [38. Р. 8].

не носит сугубо эпистемологического характера и не обеспокоен вопросами об основании и критериях знания. Цель этого эмпиризма – сама возможность для нас иметь точку зрения на объективную реальность, возможность для наших мыслей быть направленными на мир. Критики, правда, нередко замечали, что трансцендентальная модель Макдауэлла очень скудна, в конце концов, она просто упирается в тезис о том, что наши дискурсивные способности реализуются в восприятии. Она не дает ответа на вопрос, как они это делают [40; 41]. В ней отсутствует какая-либо теория, скажем, столь сильно занимавшая нашего первого героя, теория пассивного синтеза [4. Р. 96–128], который мог бы пролить свет на детали этой реализации²⁵.

Заключение

Само по себе обнаружение того, что один философский проект чем-то похож на другой, едва ли может быть ценным. Но иногда сопоставление может улучшать наше понимание сопоставляемых проектов.

Несмотря на важные пересечения, между проектами Делеза и Макдауэлла есть существенное расхождение, касающееся отношения к одному из центральных тезисов кантовской философии: тезису о том, что «мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» (A51/B75). Оба философа подписываются под ним, но при этом, если угодно, делают акцент на разных его аспектах.

С одной стороны, это тезис о понятиях и о том, что должно выполняться для того, чтобы наши понятия обладали объективной значимостью. Это тезис о необходимости реализации понятий в чувствах – «нужно делать наши понятия чувственными», пишет Кант. Но с другой стороны, это тезис о необходимости доведения чувств до концептуальной формы, тезис о необходимости преобразования, т.е. синтеза, чувственного многообразия в познавательную релевантную форму. В первом случае мы «спускаемся» от понятий к созерцаниям, во втором – «поднимаемся» от созерцаний к понятиям.

Кантовские созерцания оказываются, по выражению Селларса, «Janus-faced» [43. Р. 2]. С одной стороны, они уже включают в себя концептуальную активность рассудка. Но с другой, и не менее значимой, они содержат в себе неконцептуальный элемент, интенсивность ощущения. Именно последняя отвечает в «Критике чистого разума» за действительность. То есть созерцание – это не только *concept rééalisé* (что важно для Макдауэлла), но и *sensation transformé*²⁶ (что важно для Делеза).

Еще один кантианский сюжет, разделяющий наших героев – это учение о познавательных способностях. И Делез, и Макдауэлл не сомневаются в важности последнего для философии. Но если Макдауэлл концентрируется

²⁵ Опираясь на схожий довод, А. Лерфол утверждает, что в итоге исследование Макдауэлла носит лишь эпистемологический характер [42. Р. 210–211].

²⁶ Терминология – Э.Б. де Кондильяка.

на нормативной роли высшей познавательной способности (т.е. рассудка) по отношению к чувствам и на ее реализации в них, то для Делеза парадигмальной является «свободная игра» способностей, т.е. ситуация, в которой их осуществление не регулируется никакими правилами [44. С. 54–55]. Макдауэлл выбирает первую «Критику», Делез следует за третьей [45. Р. 36].

Список литературы / References

- [1] Hughes J. *Deleuze and the Genesis of Representation*. London: Continuum; 2008.
- [2] Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию / пер. с нем. А.В. Михайлова. Москва : Академический проект, 2021.
Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenologica Philosophy. First Book: General Introduction to Pure Phenomenology*. Mikhailov AV, transl. Moscow: Academic Project; 2021. (In Russian).
- [3] Deleuze G. *Deux Régimes de Fous. Textes et entretiens 1975–1995*. Sous la dir. de Lapoujade D. Les Éditions de Minuit; 2003.
- [4] Deleuze G. *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France; 1968.
- [5] Lapoujade D. *Deleuze, les mouvements aberrants*. Les Éditions de Minuit; 2014.
- [6] Smith DW. *Essays on Deleuze*. Edinburgh University Press; 2012.
- [7] Deleuze G. *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: Presses Universitaires de France; 1953.
- [8] Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Сочинения: в 2 томах / под ред. И.С. Нарского, пер. с англ. С.И. Церетели. 2-е изд. Т. 1. Москва : Мысль, 1996. С. 53–656.
Hume D. *A Treatise of Human Nature*. In: *Works in 2 vols*. Narsky IS, editor. Tsereteli SI, transl. 2nd ed. Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1996. P. 53–656. (In Russian).
- [9] Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В.И. Молчанова. М. : Академический проект, 2010.
Husserl E. *Cartesian Meditations*. Molchanov VI, transl. Moscow: Academic Project; 2010. (In Russian).
- [10] Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // Сочинения на немецком и русском языках / под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б.Т. Тушлинга. II. 1. М. : Наука, 2006.
Kant I. *Critique of Pure Reason*. 2nd edition (В). In: *Works in German and Russian*. Motroshilova NV, Tuschling B, editors. Vol. II. 1. Moscow: Nauka publ.; 2006. (In Russian).
- [11] Ricœur P. Étude sur les « Méditations Cartésiennes » de Husserl. *Revue Philosophique de Louvain*. 1954;(52):75–109.
- [12] Deleuze G. *L'Île déserte*. Les Éditions de Minuit; 2002.
- [13] Deleuze G. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France; 1962.
- [14] Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Сочинения в 2 томах. Т. 2 / под. ред. А.В. Гулыги, пер. с нем М.И. Левиной и А.В. Михайлова. М. : Мысль, 1989.
Schelling FWJ. *On the History of Modern Philosophy (Munich Lectures)*. In: *Works in 2 vols*. Vol. 2. Gulyga AV, editor. Levina MI, Mikhailov AV, transl. Moscow: Mysl' publ.; 1989. (In Russian).
- [15] McDowell J. *Mind and World. With a New Introduction*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; 1966.

- [16] Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения / пер. с нем. А.Л. Пестова. СПб. : Умозрение, 2020.
Schelling FWJ. *Philosophy of Revelation*. Pestov AL, transl. Saint Petersburg: Umozrenie publ.; 2020. (In Russian).
- [17] Deleuze G. *Logique du Sens*. Les Éditions de Minuit; 1969.
- [18] Zourabichvili F. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Edition Ellipses; 2003.
- [19] Deleuze G, Guattari F. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Les Éditions de Minuit; 2005.
- [20] McDowell J. Experiencing the World. In: Willaschek M, editor. *John McDowell. Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999*. LIT – Verlag Münster; 2009. P. 3–18.
- [21] McDowell J. Conceptual Capacities in Perception. In: *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press; 2009. P. 127–144.
- [22] McDowell J. Why Is Sellars's Essay Called "Empiricism and the Philosophy of Mind"? In: deVries W, editor. *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism. Essays on Wilfried Sellars*. New York: Oxford University Press; 2009. P. 9–32.
- [23] Lewis CI. *Mind and the World-Order. Outline of a Theory of Knowledge*. New York: Dover Publications; 1929.
- [24] Селларс У. Эмпиризм и философия сознания / под ред. Л.Б. Макеевой, пер. с англ. Г.С. Рогоняна, вступ. ст. Р. Рорти. СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021.
Sellars W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Makeeva LB, editor. Rogonyan GS, transl. Rorty R, intro. Saint Petersburg: Publishing House of the European University at St. Petersburg; 2021. (In Russian).
- [25] Davidson D. On the Very Idea of a Conceptual Scheme. In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press; 1984. P. 183–198.
- [26] Sellars W. Language, Rules and Behavior. In: Hooks S, editor. *John Dewey. Philosopher of Science and Freedom*. New York: The Dial Press; 1949. P. 289–315.
- [27] Davidson D. Epistemology Externalized. In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press; 2001. P. 193–204.
- [28] Davidson D. A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press; 2001. P. 137–158.
- [29] Rorty R. Pragmatism, Davidson and truth. In: *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers, Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press; 1991. P. 126–150.
- [30] McDowell J. Sellars on Perceptual Experience. In: *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press; 2009. P. 3–23.
- [31] McDowell J. The Logical Form of Intuition. In: *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press; 2009. P. 23–43.
- [32] McDowell J. Avoiding the Myth of the Given. In: Lindgaard J, editor. *John McDowell. Experience, Norm, and Nature*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd; 2008. P. 1–14.
- [33] McDowell J. Scheme-Content Dualism and Empiricism. In: Hahn LE, editor. *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago and La Salle: Open Court; 1999. P. 87–104.
- [34] McDowell J. Sensory Consciousness in Kant and Sellars. In: *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press; 2009. P. 108–126.
- [35] Boyle M. The Rational Role of Perceptual Content. In: Boyle M, Mylonaki E, edit. *Reason in Nature. New Essays on Themes from John McDowell*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; 2022. P. 83–110.

- [36] McDowell J. Sellars's Transcendental Empiricism. In: Nida-Rümelin J, editor. *Rationalität, Realismus, Revision. Vorträge des 3. internationalen Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie vom 15. bis zum 18. September 1997 in München*. Berlin: Walter de Gruyter; 2000. S. 42–51.
- [37] McDowell J. Perceptual Experience and Empirical Rationality. *Analytic Philosophy*. 2018. P. 89–98.
- [38] Millikan RG. *Language, Thought, and other biological Categories*. New York: MIT Press; 1984.
- [39] McDowell J. The Content of Perceptual Experience. *The Philosophical Quarterly*. 1994;(44):190–205.
- [40] Stroud B. Sense-experience and the grounding of thought. In: *Reading McDowell. On Mind and World*. Smith NH, editor. New York: Routledge; 2002. P. 79–91.
- [41] Pippin RB. Leaving nature behind. ot two cheers for “subjectivism”. In: Smith NH, editor. *Reading McDowell. On Mind and World*. New York: Routledge; 2002. P. 79–91.
- [42] Leirfall A. Transcendental or epistemological? McDowell's justification of empirical knowledge. In: Malpas J, editor. *From Kant to Davidson. Philosophy and the idea of the transcendental*. New York: Routledge; 2003.
- [43] Sellars W. *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*. Routledge & Kegan Paul; 1968.
- [44] *Кант И. Критика способности суждения // Собрание сочинение в восьми томах. Т. 5 / под ред. А. Гулыги, пер. с нем. М. Левиной. М. : Чоро, 1994.*
Kant I. Critique of the Power of Judgment. In: *Collected Works in eight volumes*. Vol. 5. Gulyga AV, editor. Levina M, transl. Moscow: Choro; 1994. (In Russian).
- [45] Deleuze G. *La Philosophie critique de Kant*. Quadrige/Presses Universitaires de France; 2004.

Сведения об авторах:

Волков Данила Андреевич – аспирант школы философских наук, стажер-исследователь НУЛ Трансцендентальной философии, Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики», Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20. ORCID: 0009-0003-7088-5422. SPIN-код: 3401-0304. E-mail: davolkov@hse.ru

Евстигнеев Максим Дмитриевич – аспирант школы философских наук, стажер-исследователь Международной лаборатории логики, лингвистики и формальной философии, Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики», Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20. ORCID: 0000-0003-1391-4517. SPIN-код: 6194-8555. E-mail: mevstigneev@hse.ru

About the authors:

Volkov Danila A. – Doctoral Student of Doctoral School of Philosophy, Research Assistant of HUM of Transcendental Philosophy, National Research University “Higher School of Economics”, 20 Myasnitskaya St., 101000, Moscow, Russian Federation. ORCID: 0009-0003-7088-5422. SPIN-код: 3401-0304. E-mail: davolkov@hse.ru

Evstigneev Maksim D. – Doctoral Student of Doctoral School of Philosophy, Research Assistant of International Laboratory for Logic, Linguistics and Formal Philosophy, National Research University “Higher School of Economics”, 20 Myasnitskaya St., 101000, Moscow, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-1391-4517. SPIN-код: 6194-8555. E-mail: mevstigneev@hse.ru