

РЕКОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЯ РОРТИ И ПРИНЦИП МИЛОСЕРДИЯ ДЭВИДСОНА

Целищева Оксана Ивановна,

кандидат философских наук,

научный сотрудник Института философии и права СО РАН,

Россия, 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8

ORCID: 0000-0002-6814-7784

oxanatse@gmail.com

Аннотация

Предпринятая Р. Рорти в книге «Философия и зеркало природы» критика эпистемологии опирается на концепцию познания Дж. Дьюи, понимающего «исследование» как эволюционную смену убеждений. Рорти выделяет две составляющие этого процесса: описание перехода от старой системы вер к новой и освоение новой системы вер. Первая тесно связана с проблематикой сдвига парадигм Куна, а вторая – с герменевтическими инструментами Гадамера. Обе эти линии переплетаются в последующей философии Рорти, подвергаясь изменениям под влиянием прагматистской критики дуализмов западной философии. Но поскольку герменевтика есть лишь одно из средств освоения новых вер, Рорти вводит в оборот более общее понятие – «реконтекстуализация». Этот шаг требует ревизии места Куна и Гадамера в поздней философии Рорти. В отношении Куна это выразилось в отказе от куновской привилегированности естественных наук, а то время как роль гадамеровской герменевтики как интерпретации претерпела больший урон. Рорти отрицает универсальность герменевтики, адресуя упрек тем философам, у которых интерпретация выходит на передний план или, по выражению Рорти, «начертана на знаменах философского движения»: Дильтею, Гадамеру и Тейлору. Реконтекстуализация вместо герменевтики реализуется Рорти в виде концепции перевода. Рорти не принимает концепцию радикального перевода Куайна как выражения крайнего скептицизма в понимании чужого лингвистического каркаса и принимает принцип милосердия Дэвидсона, в котором делается упор на интерпретацию с достижением «максимизации» смысла и «оптимизации» коммуникации. Как следствие, Рорти использует возможность полного отказа от онтологии как инструмента описания мира и балансирует на грани принятия чисто «лингвистического» видения реальности.

Ключевые слова: интерпретация, герменевтика, философский метод, дуализм, Кун, Р. Рорти, Гадамер.

Библиографическое описание для цитирования:

Целищева О.И. Реконтекстуализация Рорти и принцип милосердия Дэвидсона // Идеи и идеалы. – 2023. – Т. 15, № 2, ч. 2. – С. 312–324. – DOI: 10.17212/2075-0862-2023-15.2.2-312-324.

В серии статей, собранных в одном томе [6] и последующей своей книге «Философия и зеркало природы» [3], Р. Рорти предпринял атаку на эпистемологию, исходя из прагматистской позиции в отношении концепции философского метода. Конечной его целью был полный отказ от самой идеи метода, но на этапе «Зеркала» он остановился на том, что Дж. Дьюи понимал под «исследованием», которое является движущим мотивом в познании как смене системы «вер». Ясно, что исследование подобного рода является аналогом дарвиновского приспособления человека к природе, в ходе которого появляются новые словари, сравнения, цели, иными словами, новый контекст. Механизм действительно прост: есть старые веры, и есть новые веры, вытесняющие их. Человеческое «Я» есть сеть вер, и вера сама по себе представляет побуждение к действию. При такого рода прагматистском упрощении процесса познания на первый план выступает механизм манипуляции с системой вер, действие которого включает две фазы: описание перехода от старой системы вер к новой и освоение новой системы вер. Первая тесно связана с проблематикой сдвига парадигм Куна, а вторая – с герменевтическими инструментами Гадамера.

Обе эти линии переплетаются в последующей философии Рорти, подвергаясь изменениям под влиянием прагматистской критики дуализмов западной философии. Но герменевтика есть лишь одно из средств освоения новых вер. В более общей постановке способов манипуляции верами на первый план выходит новое понятие – «реконтекстуализация», обновление контекста, которое и составляет суть «исследования»:

«...по мере движения вдоль спектра от привычек к исследованию – от инстинктивной ревизии интенций в направлении к революционной науке – число вер, добавленных или устранившихся из сети, увеличивается. На определенном этапе этого процесса становится полезным говорить о “реконтекстуализации”. Чем более широкими становятся изменения, тем больше мы используем понятие “нового контекста”. Этот новый контекст может быть новой объяснительной теорией, новым классом сравнений, новым дескриптивным словарем, новой личной целью, последней прочитанной книгой, последним собеседником; возможностей подобного рода бесконечно» [7, р. 94].

Из приведенного перечня возможностей видно, что реконтекстуализация является более «конкретной» процедурой, чем расплывчатые герменевтические процедуры. Более того, Рорти дает два смысла контекста, кото-

рые соответствуют двум этапам «исследования»: новое множество установок к предложениям из старого репертуара вер (это привилегия логики) и выработка установок к новому репертуару (а это уже привилегия воображения). Эта пока голая схема должна найти место в реальной философской истории, которая и включает такие фигуры, как Кун и Гадамер.

За кратким наброском Рорти такой процедуры маячит принятая им картина смены парадигм Куна, в описании которой есть вопросы о соизмеримости или несоизмеримости старой и новой систем и вопросы освоения уже новой парадигмы. Рорти слегка переиначивает проблематику следующим образом: первые вопросы напоминают нам о переводе старых значений в новые, что представляет собой процесс вывода, а вторые вопросы говорят нам о воображении, или освоении нового словаря. Хотя эта картина не является точной копией куновской смены парадигм, есть определенные сходства: логика (вывод) противопоставляется воображению (метафоры, неологизмы, сопряжение несопоставимых текстов). Другими словами, *нерациональная* смена парадигм у Куна имеет аналог в *нелогическом* процессе появления новых вер. (Интересной стороной такого понимания Рорти процесса познания стало прямое приложение в его практике философского нарратива, а именно, фирменное сопоставление самых разных философов практике, которая вызывала удивление и возражение его коллег.)

Соединение Рорти герменевтики Гадамера и видения Куном научных революций в «Философии и зеркале природы» было объектом нападок критиков, обвинявших Рорти в определенного рода синкретизме. Сам он не очень-то возражал против этого:

«В далекие 1960-е, когда я был молодым истовым аналитическим философом, я слышал, как мой старший коллега Стюарт Хэмшир, 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 подводил итоги на финальном заседании. “Ничего особенного, – объяснил Хэмшир, – для такого бывалого синкретиста вроде меня”. И в тот же момент я понял, что хочу стать синкретистом, когда вырасту» [8, р. 10].

Однако даже Рорти не был полностью иммунным к такой критике и чувствовал, что сами по себе чужие инструменты могут помешать более острому видению философских проблем. То обстоятельство, что за противопоставлением логики и воображения лежит философия Куна, подтверждается «рациональностью» физики и «иррациональностью» куновской картины ее. Наука оперирует в логическом пространстве и требует соответствия между верами и реальностью. На языке Рорти это означает привилегированность физического контекста, и именно эту привилегиро-

ванность он отрицает, исходя из намерения устранения дуализма, который в данном случае может быть представлен как дуализм объективной науки и художественного вымысла. Физик будет настаивать на том, что его «контекст» является привилегированным. Прагматист Рорти настаивает на том, что нет никакой привилегированности контекстов, уравнивая веры о человеке и веры о природе. (Кстати говоря, Кун тоже настаивает на привилегированности физики и по этой причине не соглашается с уравниванием его релятивизма с релятивизмом Рорти.) Некоторая корректировка влияния на Рорти куновской философии проявилась в том, что он просто ушел от сопоставления привилегированных физических контекстов, явно осознавая тут свою вторичность. Неслучайно, что Рорти сторонится разговоров о природе физики и его редкие обращения к ней страдают некоторого рода наивностью. В самом деле, можно ли представить, чтобы историк физики принял в качестве описания сложной картины перехода от одной теории к другой манипуляцию верами с добавлением одних и утерей других. Уровни описания у Куна и Рорти столько же различны, сколь различны их «релятивизм».

А вот уход из-под влияния гадамеровской герменевтики оказался гораздо более интересным процессом. Коль скоро на первый план выходит проблема привилегированных и непривилегированных контекстов, требуется более общий инструментарий, который выходил бы за пределы чисто герменевтических упражнений. Таковую замену Рорти, как видно, нашел в понятии реконтекстуализации.

Это понятие позволяет Рорти выйти за пределы собственно герменевтики, вовлекая в «разговор» другие фигуры. На самом деле два смысла реконтекстуализации могут присутствовать в мышлении одной фигуры, в зависимости от внешнего взгляда на его творчество:

«Поклонники Дерриды вроде меня рассматривают реконтекстуализацию Дерриды западной метафизики ... как парадигму творческого воображения... Но враждебные критики Дерриды считают, что он просто перестраивает старые темы и лозунги — просто проталкивая новые фигуры на старую доску» [7, р. 95].

Пожалуй, главным вопросом в отношении реконтекстуализации является ее направленность: либо это полностью герметичная процедура, замкнутая изнутри самодостаточностью воображения и языковых каркасов, либо в ней предусмотрено обращение *вовне*, к миру. Рорти отстаивает первую позицию, обращаясь к дискуссиям о реализме и антиреализме [11], настаивая на «простой постановке вопроса». В спорах о реализме различаются вещи, которые существуют независимо от человека, «внешние» по отношению к нему, и «конституированные» в языке в ходе исследования. Термин «конституирование» может пониматься по-разному, в частности,

как определение в рамках только лишь языка. В контексте прагматизма, по Рорти, этот термин вводится при ответе на вопрос: «О чем идет разговор?» только в терминах истинных вер, минуя разговор об источнике этих вер. В качестве модели такого подхода Рорти выбирает то, как аксиомы определяют неевклидово пространство [1]. С его точки зрения, нет ничего объективного в этом пространстве, потому что всё что есть – это то, о чём истинны аксиомы.

Однако при этом Рорти делает ошибку, поскольку так называемые неясные определения, которые действительно определяют концепции без ссылки на что-то внешнее, тем не менее имеют мотивацию, фон или каркас, так или иначе связанный с внешним. На это Рорти отвечает, что фон или каркас относится к обоснованию веры, но не репрезентации чего-то внешнего, хотя проведение этого различия поднимает проблемы, связанные с отношением «о» (*aboutness*). Если есть мысль о чем-то, согласно реалистам, это что-то должно существовать, как это имеет место в случае «круглых квадратов» А. Мейнонга, то есть мы говорим «о» круглых квадратах. По Рорти, разговор «о» вовсе не обязывает выходить за пределы сети вер. Следствием этого является прагматистский тезис, по которому любой объект контекстуализирован. То есть неевклидово пространство всегда приходит с соответствующими аксиомами. В этом смысле мы не должны различать контекстуализированную вещь от контекста, и, значит, нет вещей, независимых от контекста. Таким приемом Рорти ликвидирует различие между внешним и внутренним. Это опять-таки означает, что нет никаких вещей, которым были бы внутренне присущи какие-то свойства. Хотя Рорти не упоминает это обстоятельство, он заимствует необходимость внешних отношений у Рассела в его критике британского гегельянства [5]. По Расселу, математика требует внешних отношений, но в какой степени это настоящее можно переносить на эмпирические объекты? Рассел осознавал эту трудность и поэтому утверждал максимум, названную в работе Г. Эванса по его имени – «принцип Рассела»: «Субъект не может выносить суждение о чем-то, пока он не узнает, какой объект является предметом его суждения» [4]. Именно от нее отказывается Рорти.

Концептуальный водораздел, по мнению Рорти, проводится многими различиями: это различие естественных наук и наук гуманитарных, это отличие объяснения и интерпретации, это различие внешнего и внутреннего, это отличие языка и мира. Все эти различия тесно связаны, поскольку в их основе лежит отношение к эссенциализму – доктрине, согласно которой философия заключается в поиске сущности вещей. Сущность обнаруживается анализом, объяснением, признанием внешнего, обнаруживаемым присутствием «зеркала природы». Конфликт эссенциалистов и антиэссенциалистов имеет разные измерения, но довлеющим является трактов-

ка истины: антиэссенциалисты отрицают корреспондентную теорию истины и полагают достаточной когерентную концепцию, которая ограничивает дискурс верами, без упоминания внешнего мира. Ассоциация когерентной концепции истины с идеализмом настолько неизбежна, что Рорти предпринимает массу усилий, дабы избежать ее, опираясь на свои аргументы о бесполезности концепции репрезентации, то есть об отсутствии «зеркала природы».

Антиэссенциалистская мотивация Рорти увязывает реконтекстуализацию с герменевтикой, делая переход от одного к другому более плавным. В основе перехода подобного рода лежит понятие интерпретации, в котором много как от герменевтики, так и от реконтекстуализации. Действительно, антиэссенциалисты утверждают, что ни одна вещь не может избежать реконтекстуализации, не может быть недостижимой для языка, иметь внутренне присущую ей интенциональность. И в этом же духе термин «интерпретация» является продуктом языковых игр в духе позднего Витгенштейна.

Но поскольку «игра» не подразумевает какого-либо рода консенсуса, эпистемология заменяется интерпретацией. Это не очень удовлетворительный ход, так как если интерпретация сводится к игре, то нужно иметь в виду, что игра допускает значительный произвол. Требуется более конкретное понимание интерпретации. В работе «Философия и зеркало природы» Рорти посчитал, что оно достигается герменевтикой в стиле Гадамера, которая вытесняет объяснение. Но провозглашение философии ««разговором» человечества» является столь широким лозунгом, что теряется какая-либо специфика дискурса, и упускается возможность обсуждения множества вопросов, важность которых признает и сам Рорти.

В контексте этого затруднения очень важным шагом в эволюции взглядов Рорти оказался отказ от герменевтики как знамени философии – шаг, который практически остался незаметным для исследователей его философии. Тотальный эссенциализм влечет тотальную интерпретацию, поскольку любая конструкция вер оказывается реконтекстуализацией. При такой универсальности понятие интерпретации теряет содержание, коль скоро всё является интерпретацией. Именно этот упрек Рорти адресует тем философам, у которых интерпретация выходит на передний план или, по выражению Рорти, «начертана на знаменах философского движения»: Дильтею, Гадамеру и Тейлору [7, р. 102]. Для того чтобы быть значимой, интерпретация должна быть чему-то противопоставлена. При тотальном антиэссенциализме философ не выходит за пределы вер, и, стало быть, «внешнего» противовеса ожидать не стоит. Отсюда следует, что надо искать противовес «внутренний». Таким образом, не может быть «тотальной», или, как говорит Рорти, универсальной герменевтики!

Согласно распространенному лозунгу «Всё есть текст» к этому тексту можно подойти по-разному. С одной стороны, можно пытаться выяснить, что хотел сказать автор этого текста «на самом деле». С другой стороны, можно утверждать, что понимание текста зависит от интерпретации его читателем. Эта дилемма превосходно отображена Рорти в его опыте прочтения романа У. Эко «Маятник Фуко» [9]. Во втором случае «интерпретация» должна претендовать на нечто менее расплывчатое, чем общие герменевтические приемы, немного ближе к чему-то твердому, фиксированному, менее противоречивому – вроде «объяснения». Само по себе объяснение на этом пути должно иметь некоторую ассерторическую силу, а с другой стороны, обладать гибкостью. Одной из кандидатур на такую ипостась интерпретации является понятие перевода, поскольку именно множественность перевода позволяет вносить в понимание текста герменевтические «вольности». Но на самом деле эти вольности являются результатом поиска «подлинного» значения текста, и Рорти рассматривает двух антагонистов в отношении более четкого видения интерпретации – Дэвидсона и Тейлора. Дэвидсон унаследовал от Куайна тему радикального перевода, но пошел в несколько ином направлении, отказавшись от скептицизма в отношении значения. Тейлор не приемлет методологии обоих, подвергая критике саму идею бихевиористического подхода к анализу значения.

Знаменитый пример Куайна с переводом термина *gavagai* оставляет нас в неопределенности относительно его значения, если все поведенческие диспозиции не дают предпочтения ни одному из альтернативных переводов. Мы не можем «залезть» в голову произносящего слово *gavagai*, и сам он не помощник в этом деле в первую очередь потому, что он является не участником процесса, а объектом внешнего наблюдения. В этом состоит главный упрек Тейлора бихевиористам в языке. Содержания мыслей наблюдаемого сформировано в его языковом каркасе, и для понимания отдельного термина требуется понимание всего каркаса. Практический перевод облегчается, если есть сходство каркасов, но в случае полностью различных культур «радикальный» перевод попросту невозможен.

Из невозможности радикального перевода можно сделать два вывода, прямо противоположных в философском отношении. Можно сказать, в духе лингвистической относительности Сепира и Уорфа или ж в духе парадигм Куна, что различные каркасы «выкраивают» различные миры, что является выражением тотального скептицизма. Но можно и свести ситуацию к проблемам самого процесса перевода, допуская более полезный или менее полезный перевод. В качестве крайностей последнего можно двуязычность полагать такого рода «переводом».

Очевидно, что следует искать компромиссы, которые заключаются в отказе от крайнего скепсиса в отношении понимания терминов из чужого

каркаса. Дэвидсон указал на такую возможность, выдвинув свой знаменитый принцип милосердия (*Charity Principle*). В отличие от Куайна, который делает упор на переводе, Дэвидсон делает упор на интерпретации, призывая к «максимизации» смысла и «оптимизации» коммуникации говорящего и слушающего. Согласно Рорти, это означает, что «мы не должны переводить *gavagai* как “кролик”, пока не готовы сказать, что большая часть переводов туземного языка как кроликов истинна. ... Мы должны быть готовы сказать, что большая часть того, что вы переводите с туземного языка как разговор о кролике ... истинна. Более просто: мы не должны делать этих переводов, пока вы не найдете туземцев, которые ведут себя по отношению к *gavagai*, как мы по отношению к кроликам» [7, p. 104].

Тейлор полагает, что подобный подход к пониманию туземного языка применим только к материальным объектам «среднего размера», так что перевод *gavagai* как «кролик» является тривиальным. Если же речь идет о подлинно значащих верах и убеждениях, даже принцип милосердия не срабатывает [10, p. 255]. Потому что материальные объекты радикально отличаются от интенциональных объектов, и различие состоит в том, что первые существуют «объективно», в то время как вторые конституируются языком. Но что значит подобного рода конституирование? По Дэвидсону, кажущееся различие между природой объектов (материальные vs лингвистические) определяется различием того, насколько различные вещи мы о них говорим (а не просто, в отличие от Куайна, проявляем различные бихевиористские реакции). Если контексты *gavagai* для носителей языка оказываются центральными для их концепции вселенной, тогда перевод термина как «кролик» явно не подходит. Рорти дает убедительный пример такого рода ситуации, когда крест христианского миссионера может пониматься туземцами как просто объект из дерева. Мораль всего этого состоит в том, что в случае, когда перевод *gavagai* как «кролик» окажется абсурдным в определенном контексте, мы должны быть готовы к ревизии такого перевода. Примечательным следствием такой ревизии, как замечает Рорти, является то, что теперь уже *gavagai*, с точки зрения Тейлора, может считаться конституированным языком. Разделение, согласно Рорти, лежит не между человеческим и нечеловеческим, не между материальным миром и эмоциями, а между поведенческими паттернами, которые мы разделяем с туземцами, и паттернами, которые мы не разделяем с ними.

Если любой разговор есть интерпретация, тогда неверно утверждать, что есть утверждения о «сущности» объекта, а есть интерпретации и что последние вторичны по отношению к первым. Интерпретация представляет собой отклонение от сущностного видения, и если мы имеем несколько интерпретаций, возникает вопрос, относятся ли они к одному и тому же

объекту. По Рорти, антиэссенциализм Дэвидсона состоит в следующем: мы не говорим об одной и той же вещи, если мы говорим очень различные вещи о ней [7, p. 105].

Подход Дэвидсона явно подразумевает два типа утверждений об объектах. Один из них есть выражение прямого доступа к сущности в той или иной форме. Другой есть некоторое косвенное описание объекта, опять-таки в той или иной форме. Неопределенность «той или иной формы» для правдоподобности антиэссенциализма должна быть устранена, и Рорти выбирает для этой цели неявное отрицание Дэвидсоном так называемого принципа Рассела. Сам принцип формулируется так: «Невозможно делать суждения об объекте без знания, о каком объекте вы говорите». Рорти «распаковывает» это тривиально звучащее утверждение на две части. Первая из них звучит вполне в духе принципа милосердия, а именно: а) вы можете быть неправы только в том, в чем вы по большей части правы. Естественно, что Рорти прогнозирует положительную реакцию Дэвидсона на эту часть, поскольку отрицание есть только часть сети вер, которые не могут быть в большинстве своем ложными. Вторая часть принципа Рассела представлена в таком виде: б) вы могли бы быть правы только *в том, что есть*, и неправы во всем остальном, во что вы верите. Здесь различение вер о реально существующем и существующем в статусе вер должно встретить сопротивление Дэвидсона, потому что это различение противоречит антиэссенциализму. Очевидно, что принцип Рассела должен иметь какое-то отношение к двум видам знания, которые различал Рассел, а именно, знанию-знакомству и знанию по описанию. Существующие вещи мы знаем напрямую, будучи с ними знакомы непосредственно, а то, что является предметом вер, – посредством описания. Это ведет к различению объектов познания, различению, которое не зависит от процесса формирования вер. Именно это различение отрицает Дэвидсон, поскольку знание-знакомство неприменимо к тем вещам, которые были (или будут) продуктом лишь вер вроде ведьм или флогистона, или к таким теоретическим концептам, как *kinesis* Аристотеля.

Разделение объектов на реально существующие и существующие только в рамках вер должно вести к различению степеней существования (подсуществование, нотационное существование, репрезентационное существование, ментальное существование). Примером может служить онтологическая иерархия Мейнонга. Эта цепочка существований в конечном счете правдоподобно замыкается лингвистическим существованием, то есть объектами, которые конституируются языком. Именно такая постановка вопроса ведет, по мысли Рорти, к различению дильтеевского толка, различению мира естественных наук (объективные истины) и мира человека (конституируемые языком истины).

Но вряд ли тут Рорти прав, приписывая такое положение дел следствиям принципа Рассела, потому что именно Рассел «навел порядок» в иерархии существований путем критики Мейнонга в своей теории дескрипций, по которой есть лишь одно существование и которая объясняет призрачное существование объектов, конституируемых языком. Осознавая это обстоятельство, Рорти в «доводке» дэвидсоновской стратегии внезапно ассоциирует принцип Рассела с уже новым положением, принципом Парменида, согласно которому нельзя говорить о вещах несуществующих.

Принцип Парменида является онтологическим, ведущим к разделению реально существующих вещей и фикций, созданных языком. Такое деление ассоциируется Дильтеем с делением знания: первые являются предметом естествознания, а вторые – гуманитарных наук. Рорти не устраивают ни Парменид, ни Дильтей как раз в силу того, что такому разговору придется онтологический уклон. На самом деле, согласно Рорти, мы не выходим за пределы языка, и, стало быть, любое знание является в некотором смысле дескриптивным. Если в рамках такого знания и можно говорить об объектах, то только об интенциональных, не существующих независимо от языка. Интенциональный объект есть то, что указывается дескрипцией, и значение придается именно лингвистическому выражению. Это обстоятельство резко упрощает ситуацию с онтологическим уклоном: есть только один вид объектов – интенциональные объекты, и тогда теряется различие между существующими объективно «вещами» и лингвистическими «фикциями» – все они одного рода сущности. И различие наук или различие уже существующего и конституированного языком оказывается прагматическим различием используемых концептуальных каркасов, переходы между которыми есть проблема перевода, как она трактуется Куайном и Дэвидсоном. Но в некотором смысле эта точка зрения Рорти на отсутствие онтологических различий сильно напоминает подход Р. Карнапа с использованием принципа терпимости [2].

Таким образом, понятие перевода оказывается в центре гораздо более важных дискуссий, чем просто проблема неопределенности значения языка. Речь в контексте реконтекстуализации Рорти идет уже о возможности полного отказа от онтологии как инструмента описания мира. Рорти балансирует на грани принятия чисто «лингвистического» видения реальности. С одной стороны, он отказывается от деления вещей на «реально существующие» и «конституированные языком», а с другой – его не удовлетворяет универсальность сопутствующих такому конституированию герменевтических процедур.

Литература

1. *Грей Дж.* Призрак Платона: модернистская трансформация математики / пер. с англ. В.В. Целищев. – М.: Канон+, 2021. – 624 с.
2. *Карнап Р.* Эмпиризм, семантика и онтология // Карнап Р. Значение и необходимость. – М.: Изда-во иностр. лит., 1959. – С. 298–320.
3. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы / пер. с англ. В.В. Целищева. – Новосибирск: Изда-во Новосиб. ун-та, 1997. – 320 с.
4. *Evans G.* The Varieties of Reference. – Oxford: Clarendon Press, 1982.
5. *Potter M.* The Rise of Analytic Philosophy: 1879–1930. – New York: Routledge, 2020.
6. *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
7. *Rorty R.* Inquiry as a Recontextualization // Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Vol. 1. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
8. *Rorty R.* Introduction // Truth and Progress. Philosophical Papers. Vol. 3. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
9. *Rorty R.* The Pragmatist's Progress: Umberto Eco on Interpretation // Rorty R. Philosophy and Social Hope. – London: Penguin Books, 1999. – P. 131–147.
10. *Taylor Ch.* Theories of Meaning // Man and World. – 1980. – Vol. 13, N 3–4. – P. 281–302.
11. *Tennant N.* The Taming of True. – Oxford: Clarendon Press, 1997.

Статья поступила в редакцию 23.01.2023.

Статья прошла рецензирование 11.03.2023.

DOI: 10.17212/2075-0862-2023-15.2.2-312-324

RORTY'S RECONTEXTUALIZATION AND DAVIDSON'S PRINCIPLE OF CHARITY

Tselishcheva, Oksana,*Cand. of Sc. (Philosophy),**Research Fellow,**Institute of Philosophy and Law, SB RAS,**8 Nikolaeva Street, Novosibirsk, 630090, Russian Federation*

ORCID: 0000-0002-6814-7784

oxanatse@gmail.com

Abstract

The criticism of epistemology undertaken by R. Rorty in the book “Philosophy and the Mirror of Nature” is based on the concept of knowledge by J. Dewey of ‘research’ as an evolutionary change of beliefs. Rorty identifies two components of this process: the description of the transition from the old belief system to the new, and the development of a new system. The first is closely related to the problems of Kuhn’s paradigm shift, and the second to Gadamer’s hermeneutic tools. Both of these are intertwined in Rorty’s subsequent philosophy, undergoing changes under the influence of a pragmatic critique of the dualisms of Western philosophy. But since hermeneutics is only one of the means of mastering new beliefs, Rorty introduces a more general concept of ‘recontextualization’. This step requires a revision of the place of Kuhn and Gadamer in late Rorty’s philosophy. In relation to Kuhn, this was expressed in the rejection of Kuhn’s privilege of the natural sciences, while the role of Gadamer’s hermeneutics as an interpretation has suffered more damage. Rorty denies the universality of hermeneutics, addressing a rebuke to those philosophers whose interpretation comes to the fore, or in Rorty’s words, ‘is inscribed on the banners of the philosophical movement’ - Dilthey, Gadamer and Taylor. Recontextualization instead of hermeneutics is implemented by Rorty in the form of a translation concept. Rorty does not accept Quine’s concept of radical translation as an expression of extreme skepticism in understanding someone else’s linguistic framework, and accepts Davidson’s Principle of Charity, which emphasizes interpretation with the achievement of ‘maximizing’ meaning and ‘optimizing’ communication. As a consequence, Rorty uses the possibility of completely abandoning ontology as a tool for describing the world and teeters on the verge of adopting a purely ‘linguistic’ vision of reality.

Keywords: interpretation, hermeneutics, philosophical method, dualism, T. Kuhn, R. Rorty, H. Gadamer.

Bibliographic description for citation:

Tselishcheva O. Rorty's Recontextualization and Davidson's Principle of Charity. *Ideji i idealy = Ideas and Ideals*, 2023, vol. 15, iss. 2, pt. 2, pp. 312–324. DOI: 10.17212/2075-0862-2023-15.2.2-312-324.

References

1. Gray J. *Plato's Ghost*. Princeton, Princeton University Press, 2008 (Russ. ed.: Grei Dzh. *Prizrak Platona: modernistskaya transformatsiya matematiki*. Moscow, Kanon+ Publ., 2021. 624 p.).
2. Carnap R. Empiricism, Semantics and Ontology. Carnap R. *Znachenie i neobkhodimost'* [Meaning and Necessity]. Moscow, Izdatelstvo inostranoi literatury, 1959, pp. 298–320. (In Russian).
3. Rorty R. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1979 (Russ. ed.: Rorti R *Filosofiya i zerkalo prirody*. Novosibirsk, NSU Publ., 1997. 320 p.).
4. Evans G. *The Varieties of Reference*. Oxford, Clarendon Press, 1982.
5. Potter M. *The Rise of Analytic Philosophy: 1879–1930*. New York, Routledge, 2020.
6. Rorty R. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
7. Rorty R. Inquiry as a Recontextualization. *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*. Vol. 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
8. Rorty R. Introduction. *Truth and Progress. Philosophical Papers*. Vol. 3. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
9. Rorty R. The Pragmatist's Progress: Umberto Eco on Interpretation. Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. London, Penguin Books, 1999, pp. 131–147.
10. Taylor Ch. Theories of Meaning. *Man and World*, 1980, vol. 13, no. 3–4, pp. 281–302.
11. Tennant N. *The Taming of True*. Oxford, Clarendon Press, 1997.

The article was received on 23.01.2023.

The article was reviewed on 11.03.2023.