

Приручение абсолютного идеализма

ГАРРИС РОГОНЯН

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге (НИУ ВШЭ СПб), Россия, grogonyan@hse.ru.

Ключевые слова: Джон Макдауэлл; Людвиг Витгенштейн; Георг Вильгельм Фридрих Гегель; идеализм; здравый смысл; квиетизм.

В статье предлагается общий обзор того, каким образом Джон Макдауэлл пытается «приручить» гегелевскую философию, вписав ее в контекст современной англо-американской философии. Одним из способов такого «приручения» философии Гегеля выступает согласование тезиса о тождестве субъекта и объекта мышления с философским квиетизмом Людвиг Витгенштейна. Макдауэлл считает, что абсолютный идеализм вполне совместим с реализмом здравого смысла, на который, согласно Витгенштейну, мы должны ориентироваться в наших размышлениях о философских проблемах. Более того, в глазах Макдауэлла философия Гегеля имеет такой же «терапевтический» потенциал, что и «напоминания» об очевидном из «Философских исследований». Иными словами, цель гегелевской философии состоит не в поиске решения философских проблем (например, в области онтологии или эпистемоло-

гии), а в избавлении от них при условии обнаружения их концептуального источника. Поэтому тезис о тождестве субъекта и объекта в философии Гегеля говорит не о том, что мир является проекцией субъективных способностей разума, а об отрицании онтологической пропасти между этим разумом и объективной реальностью. Одним из главных источников представления об этой пропасти, как и многих других проблем современной философии, Макдауэлл считает сведение природы к сфере каузальных законов. В свете такого подхода остается без объяснения то, как внешняя реальность не только каузально, но и рационально воздействует на нас. Вдохновляясь философией Гегеля, Макдауэлл показывает, каким образом признание наличия концептуальной структуры у внешней реальности гарантирует нам не только ее познаваемость (это гарантировал бы и субъективный идеализм), но и объективность этого познания.

В СВОЕЙ главной и во многом поворотной работе «Сознание и мир» Джон Макдауэлл заявляет, что хотел бы «приручить» риторику Гегеля¹. В результате она уже не будет враждебна здравому смыслу, как полагали Бертран Рассел и Джордж Э. Мур. Наоборот, ее можно будет рассматривать как «выражение такого философского мировоззрения, которое как раз защищает обычный реализм здравого смысла»². А в предисловии к этой работе Макдауэлл прямо говорит, что хотел бы рассматривать ее как пролегомены к чтению «Феноменологии духа» Гегеля³. И хотя Гегель в ней мало упоминается, — Макдауэлл использует главным образом кантовскую терминологию — его присутствие заметно почти на каждой странице. Как признался однажды Макдауэлл, в какой-то момент он обнаружил, что многое из того, что он хотел бы сказать, очень похоже на то, что когда-то говорил Гегель⁴. Поэтому неслучайно Макдауэлл описывает свою задачу в философии следующим образом: «встать на плечи гиганта Канта, чтобы усмотреть свой путь к преодолению философской традиции, — что Канту почти удалось, хотя и не до конца». И философом, которому это все-таки удалось, Макдауэлл считает именно Гегеля⁵. Однако Макдауэлл при этом не стремится стать правовер-

1. *McDowell J. Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. P. 44.
2. *Idem. Hegel and the Myth of the Given // Das Interesse des Denkens — Hegel aus heutiger Sicht / W. Welsch, K. Vieweg (eds)*. München: Wilhelm Fink, 2003. P. 78.
3. *Idem. Mind and World*. P. ix.
4. *Idem. Hegel and the Myth of the Given*. P. 76. Ричард Бернстайн, например, считает, что приручение Макдауэллом гегелевской философии «дает нам важный ключ к пониманию общей стратегии и направления его мышления». Более того, он полагает, что «Макдауэлл не только открыл возможность нового прочтения и интерпретации Гегеля, но и показал, что его прочтение Гегеля позволяет противостоять некоторым глубочайшим философским затруднениям». См.: *Bernstein R. J. McDowell's Domesticated Hegelianism // Reading McDowell: On Mind and World / N. Smith (ed.)*. L.; N.Y.: Routledge, 2002. P. 9, 19.
5. *McDowell J. Mind and World*. P. 111.

ным гегельянцем: «Гегель, — говорит он, — выступает в моей книге только как вдохновляющая фигура, по большей части за сценой»⁶.

Кто-то мог бы возразить на это, заявив, что не только гегелевская риторика, но и логика просто не поддается такому приручению. Как приручить, например, утверждение о том, что природа — это несовершенная реализация Идеи? Или что мыслящий субъект тождествен тому, о чем он мыслит? Разве Гегель не предлагает нам то, что скорее идет вразрез с реализмом здравого смысла? Как еще можно понимать отождествление реальности со сферой объективных мыслей, кроме как «идеализм, который предполагает отрицание независимой от нас реальности»? Следующий известный пассаж, кажется, не оставляет сомнений в том, что такому реализму у Гегеля просто не находится места:

*Для нас дух имеет своей предпосылкой природу, он является ее истиной, и тем самым абсолютно первым в отношении ее. В этой истине природа исчезла, и дух обнаружился в ней как идея, достигшая своего для-себя-бытия, — как идея, объект которой, так же как и ее субъект, есть понятие. Это тождество есть абсолютная отрицательность, ибо в природе понятие обладает своей полной внешней объективностью, однако это его отчуждение становится тождественным с самим собой. Тем самым оно есть это тождество только как возвращение к себе из природы*⁷.

Макдауэлл тем не менее считает, что такое понимание философии Гегеля глубоко ошибочно:

Тождество субъекта и объекта в мышлении *может* быть приручено. Оно сводится к тому, что, если воспользоваться уже не гегелевскими понятиями, реальность есть все то, что имеет место, а все то, что имеет место, есть все то, о чем можно истинно мыслить как об имеющем место. Будучи правильно понятой, эта идея, я думаю, есть просто трюизм⁸.

И здесь стоит отметить, что это именно трюизм, а не философский тезис.

Действительно, трюизм «реальность есть все то, что имеет место» — это практически те же самые слова, которыми Людвиг Вит-

6. *Idem.* Comments // Journal of the British Society for Phenomenology. 2000. Vol. 31. № 3. P. 342.

7. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 15.

8. McDowell. J. Responses // John McDowell: Experience, Norm and Nature / J. Linaard (ed.). Oxford: Blackwell, 2008. P. 223.

генштейн открывает свой «Логико-философский трактат»⁹. В каком-то смысле обращение Макдауэлла к витгенштейновским трюизмам, особенно из «Философских исследований», это и есть тот способ, которым он стремится приручить гегелевский тезис о тождестве субъекта и объекта мышления. Можно сказать, что пролегомены Макдауэлла к чтению «Феноменологии духа» заключаются в том, чтобы вписать абсолютный идеализм Гегеля в контекст философии Витгенштейна. Однако для нас в данном случае важно то, что такой подход к философии Гегеля можно рассматривать и как пролегомены к чтению самого Витгенштейна. Однажды Макдауэлл прямо заявил:

Лучший способ понять то, что я имею в виду, это поместить Витгенштейна в более широкий контекст немецкого идеализма *после* Канта¹⁰.

В целом «приручение» Макдауэллом гегелевской философии представляет собой довольно сложную и обширную тему. Поэтому здесь будет дан только самый общий обзор того, каким образом Макдауэлл стремится реализовать свой проект.

I

Суть гегелевского тезиса о тождестве субъекта и объекта мышления Макдауэлл раскрывает с помощью замечания Витгенштейна в «Философских исследованиях»:

Говоря, полагая, что происходит то-то, мы с этим нашим полаганием не останавливаемся где-то перед фактом, но имеем в виду: это — происходит — так¹¹.

Витгенштейн добавляет, что это замечание имеет форму трюизма. Однако смысл этого трюизма, считает Макдауэлл, можно передать следующим образом: не существует онтологической пропасти между тем, о чем мы можем *думать*, и тем, что *имеет место*. Иными словами, наше мышление, полагание не останавливается пе-

9. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2008. С. 36.

10. McDowell J. Intentionality and Interiority in Wittgenstein // Idem. Mind, Value, and Reality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. P. 306. Курсив мой. — Г.Р.

11. Витгенштейн Л. Философские исследования, § 95 // Философские работы / Пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 124.

ред какой-то непреодолимой границей, как бы в шаге от того, что имеет место в мире. Макдауэлл, в частности, говорит:

В тех случаях, когда мы не ошибаемся, тогда то, что мы думаем, и есть то, что имеет место. А поскольку мир есть все то, что имеет место... то не существует пропасти между нашим мышлением как таковым и миром. <...> Все сводится к тому, что можно думать, например, *что весна пришла*, и то же самое положение дел, то есть *что весна пришла*, может иметь при этом место. Это звучит банально и не может содержать в себе что-либо метафизически спорное, например, пренебрежение независимо-стью реальности¹².

Именно так, банально и тривиально, Макдауэлл понимает гегелевский тезис тождества — как совпадение истинной мысли с действительностью. Но это, если угодно, пока только заявка. Такую интерпретацию Гегеля еще предстоит обосновать.

Прежде всего, Макдауэлл признает: сама идея, что мир состоит из того, что мы можем о нем думать, а также фобия идеализма

... могут создать впечатление, будто мы отказываемся от независимости реальности — как если бы мир был тенью нашего мышления или состоял из некоего ментального вещества¹³.

Поэтому логично предположить, что для того, чтобы избежать угрозы *так* понимаемого идеализма, мы могли бы развернуть прочтение этого трюизма в обратном направлении — в направлении реализма. В этом случае мы начинали бы уже с предварительного понимания того, какие положения дел имеют место в мире, чтобы затем только обратиться к положениям дел, о которых мы думаем, рассматривая последние с точки зрения первых. Именно так некоторые философы понимают основную задачу «Трактата» Витгенштейна. «На самом деле, — возражает Макдауэлл, — нет вообще никаких причин стремиться к приоритету в одном из двух направлений», даже если это делается ради того, чтобы избежать угрозы идеализма¹⁴. *Так* понимаемый реализм — это еще одна нетривиальная философская концепция, нацеленная на преодоление онтологической пропасти между мышлением и объективной реальностью (и признающая тем самым само наличие этой пропасти). Идеализм и реализм здесь отличаются только тем, что,

12. *Idem.* Mind and World. P. 27.

13. *Ibid.* P. 27–28.

14. *Ibid.* P. 28.

как говорит Витгенштейн, это два разных боевых клича¹⁵. Обе позиции скорее противоречат основному замыслу Витгенштейна — избавиться от необходимости объяснять с помощью теорий то, каким образом наше мышление имеет дело с объективной реальностью.

Но как тогда согласовать трюизм Витгенштейна с гегелевским тезисом о тождестве, если мы не обращаемся за помощью ни к какой философской теории?

Макдауэлл поясняет трюизм Витгенштейна следующим образом: «*То, что дела обстоят так-то*, — это концептуальное содержание опыта»; и одновременно то, что дела обстоят так-то, — это, если мы не ошибаемся, сам воспринимаемый факт, аспект воспринимаемого мира¹⁶. Иначе говоря, концептуальная структура нашего опыта не репрезентирует, а буквально совпадает со структурой воспринимаемого мира, делая ее доступной для нас. В этом заключается наша *открытость* миру, перед которым наше мышление (если мы при этом не ошибаемся) не останавливается в одном шаге. Однако такое совпадение надо мыслить не как совпадение двух частей или компонентов, которые имели бы разную природу. Иными словами, не как трансцендентальную гармонию между сознанием и миром; но и не как результат отражения сознанием мира, когда впечатления внешнего опыта, не обладающие концептуальным содержанием, еще только ожидают своей обработки с помощью концептуальных способностей нашего разума. На самом деле, говорит Макдауэлл, эти впечатления, будучи проявлением пассивности нашего опыта, *уже* обладают концептуальным содержанием. Все дело в том, что впечатления нашего опыта (как внешнего, так и внутреннего) немислимы без концептуального содержания — они всегда уже неразрывно связаны с применением наших концептуальных способностей. Поэтому реальность не может представлять перед нами иначе как концептуально оформленной. Причем ни один уровень восприятия этой реальности не является до- или экстраконцептуальным. А это означает, что сама реальность, оказывающая воздействие на субъекта в виде впечатлений внешнего опыта, обладает концептуальной структурой. Более того, концептуальная структура реальности как правило тождественна концептуальной структуре

15. См. § 413–414 в: *Витгенштейн Л. Zettel* / Пер. с нем. В. Анашвили. М.: Ад Маргинем Пресс, 2020. С. 157–158.

16. *McDowell J. Mind and World*. P. 26.

нашего опыта. Поэтому совпадение этих двух структур надо понимать в смысле их тождества.

Отсюда в свою очередь следует, что наши концептуальные способности и концептуальное содержание нашего опыта не заслоняют от нас мир — благодаря им мы наоборот открыты ему. И, соответственно, только благодаря концептуальным способностям нашего разума мы вообще можем воспринимать мир как таковой. Как говорит Макдауэлл:

В моей картине впечатления, так сказать, прозрачны... Если мы не можем считать впечатления прозрачными, то мы слишком отдаляем мир от нашей перцептивной жизни, и уже не можем прояснить то, каким образом наша концептуальная жизнь, в том числе и явления получают свое эмпирическое содержание¹⁷.

Иными словами, открытость миру — это результат концептуальной прозрачности нашего опыта. В чем-то это похоже на идею «Трактата» о том, что факты могут отображаться в наших мыслях благодаря тому, что их структура и элементы повторяются в структуре и элементах наших мыслей, то есть за счет того, что они обладают *общей* логической формой. Вообще тезис о нашей открытости миру благодаря совпадению структур мысли и факта — один из лейтмотивов «Трактата». Однако Макдауэлл достаточно сдержанно относится к идее общей логической формы образа и отображаемого факта, то есть к идее о том, что структура и элементы образа изоморфны структуре и элементам факта. Дело в том, что понятие репрезентации, образа или чего-то подобного может создать впечатление, что здесь все-таки есть место для неких «посредников», которые еще только должны — с эпистемологической точки зрения — «присягнуть нам на верность»¹⁸.

Конечно, в тех случаях, когда мы все-таки ошибаемся относительно того, какое положение дел имеет место, наше мышление не совпадает с миром и как бы находится на определенном расстоянии от него. Однако это расстояние до мира не является тем, что подразумевается в самом понятии мышления¹⁹. Мышле-

17. Ibid. P. 145.

18. *Idem.* Responses. P. 261.

19. Подразумевалось бы в этом случае то, что Макдауэлл называет «наибольшим общим делителем» (*highest common factor*), который часто предстает в виде чувственных данных, феноменальных качеств или чего-то подобного, короче, в виде того, что является общим компонентом как ложного, так и достоверного опыта. Критика этого интуитивного представления об общем компоненте наших переживаний, который оставляет сколь-

ние как таковое не является чем-то, что отделяет нас от реальности, устанавливая дистанцию по отношению к ней (за исключением случаев тривиальной ошибки). Скорее наоборот, мышление, или в целом концептуальные ресурсы нашего разума, это способ непосредственно иметь дело с этой реальностью. Или иначе: это способ *увидеть* эту реальность. Причем увидеть таким образом, чтобы речь при этом не шла о том, что это только *наша*, то есть субъективная, реальность. Макдауэлл говорит:

Разумеется, мы подвержены ошибкам в опыте, и когда опыт вводит нас в заблуждение, то в каком-то смысле он вторгается между нами и миром. Однако ошибкой было бы считать, что это лишает нас самой идеи открытости... миру, как если бы мы должны были заменить идею такой открытости идеей посланников, которые либо говорят нам правду, либо лгут²⁰.

Иногда мы и правда можем сказать, что концептуальное содержание нашего опыта непрозрачно и заслоняет от нас мир. В этот момент мы ошибаемся в суждениях относительно мира, или же восприятие вводит нас в заблуждение. Однако понять то, каким образом восприятие способно вводить нас в заблуждение, мы можем только на фоне того опыта, в котором мир предъявляет себя нам без каких-либо искажений. Именно поэтому в трюизме Витгенштейна о том, что положения дел, относительно которых мы можем думать, — это те же самые положения дел, которые (если все идет хорошо) могут иметь место, нет ничего метафизически спорного, ничего, что предполагало бы зависимость реальности от форм нашего мышления.

II

Разумеется, все вышесказанное может вызвать удивление и последующее возражение: как объективная реальность может обладать концептуальной структурой и не быть при этом нашей, если понятия по определению *наши*, то есть принадлежат человеческо-

угодно малый зазор между мышлением (или восприятием) и реальностью, составляет суть эпистемологического дизъюнктивизма Макдауэлла. См., в частности: *Idem*. Criteria Defeasibility and Knowledge // *Idem*. Meaning, Knowledge, and Reality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. P. 369–394; *Idem*. The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument // *Idem*. The Engaged Intellect: Philosophical Essays. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 2009. P. 225–240.

20. *Idem*. Mind and World. P. 143.

му разуму? Не грозит ли это нам тем самым идеализмом, который лишает реальность независимости от нашего мышления, а содержание мышления — объективности?

Тем не менее Макдауэлл считает это возражение ошибочным²¹. Дело в том, что такое возражение уже предполагает определенную философскую интуицию относительно связи мышления и реальности. Суть этой интуиции заключается в том, что наши понятия, то есть сфера концептуального, будучи чем-то уникальным в этом мире, принадлежат только человеческому мышлению. Вместе с мышлением эти понятия противопоставлены грубой, неконцептуальной реальности. Последняя может накладывать только каузальное ограничение на наше мышление, или, иначе говоря, слепое и нерациональное. Человек, собственно, потому все понятия считает своими, что сфера концептуального якобы всецело находится на стороне его субъективных познавательных способностей и представляет собой своего рода замкнутую концептуальную систему²². Витгенштейн в «Философских исследованиях» говорит практически о том же: «...мышление, язык кажутся нам... единственным в своем роде коррелятом, картиной мира» (§ 96)²³. Его приговор широко распространенному представлению о том, что «мышление должно быть чем-то уникальным» (§ 95) и что у языка должна быть ни с чем не сравнимая сущность (§ 97) звучит следующим образом: «Утверждение „Язык (или мышление) есть нечто уникальное“ оказывается неким суеверием (а не ошибкой!), порождаемым грамматическими иллюзиями. Его патетика — отсвет именно этих иллюзий, этой проблемы» (§ 110).

Макдауэлл отмечает, что представление о мышлении как о замкнутой и автономной системе понятий является во многом результатом становления современной науки в Новое время. С точки зрения естественных наук разум человека противопоставлен внешнему миру, который рассматривается только как сфера слепых законов природы и поэтому не содержит в себе рациональные основания для убеждений и действий человека²⁴. Макдауэлл, конечно, признает, что успех естественных наук Нового времени в том и заключался, что они рассматривали природу как «расколдованную», то есть как сферу слепых законов:

21. Ibid. P. 26.

22. *Idem.* Mind and World. P. 98–99.

23. См.: Витгенштейн Л. Философские исследования. С. 123–127.

24. McDowell J. Mind and World. P. 70–71.

Было бы безумием сожалеть о том, что естественные науки открывают особый вид интеллигибельности, отличающийся от того, который присущ значению. Отказ от этой части нашего интеллектуального наследия означал бы возвращение к средневековым суевериям²⁵.

Значение слов здесь выступает как пример концептуального содержания с присущей ему нормативностью, которую нельзя обнаружить в природе. В другом месте Макдауэлл говорит: «Благодаря науке мы знаем о мире гораздо больше и понимаем его лучше, чем люди Средневековья»²⁶. Если в Средние века природа была чем-то вроде книги нравственных поучений, когда каждая вещь или событие как бы сами по себе обладали значением, будучи лишь символом какой-то другой реальности, то для науки Нового времени с его образованным здравым смыслом такая установка выглядела как откровенная проекция собственных иллюзий на природу²⁷. Вопреки такому подходу ученый должен рассматривать природу с безличной точки зрения, как бы «из ниоткуда». И если сейчас такое противопоставление разумного и природного многим кажется интуитивно понятным, то когда-то оно было чем-то смелым и новаторским.

Однако со временем «расколдовывание» природы было истолковано как прорыв к самой объективной реальности, а не как всего лишь методологический прием или один из способов осмысления реальности. Объективная реальность стала рассматриваться только с точки зрения каузальных законов и, соответственно, каузального воздействия на восприятие и разум человека. Отсюда и большинство проблем современной философии, которые так или иначе сводятся к вопросу: как вписать разум и его рациональные основания в каузальный порядок природы, который сам по себе слеп и иррационален? Макдауэлл в свою очередь категорически не согласен с этой тенденцией. Действительно, одно дело, когда мы занимаем безличную точку зрения из методологических соображений, то есть ради более четкого понимания каузальных отношений между определенными вещами и событиями. И совсем другое дело, когда мы рассматриваем эту точку зрения как ключ к пониманию объективности как таковой, то есть как если бы любое познание мира теперь должно было основываться

25. Ibid. P. 109.

26. McDowell J. Two Sorts of Naturalisms // Idem. *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. P. 181.

27. См., в частности: McDowell J. *Mind and World*. P. 71, 109.

ся именно на таком доступе к реальности. Но в последнем случае, говорит Макдауэлл, мы имеем дело уже не с образованным здравым смыслом, а с поверхностной метафизикой²⁸.

Поэтому Макдауэлл предлагает альтернативу такому интуитивному противопоставлению разума и природы:

... вместо того, чтобы пытаться интегрировать интеллигибельность значения в сферу закона, мы можем... признать тот большой шаг вперед, который сделало человечество, когда наши предки сформулировали идею такой области интеллигибельности — сферы естественных законов, — которая лишена значения, но при этом отказаться приравнивать эту область интеллигибельности к природе, тем более к тому, что реально²⁹.

Иными словами, наши предки открыли *один из* способов описания и постижения мира, а не его реальную природу. Поэтому следует не отдавать приоритет какому-то одному способу осмысления реальности — каузальному или символическому, — а принять во внимание то, что человек в принципе понимающим образом относится к миру. И понимать этот мир можно по-разному.

Вкратце альтернатива Макдауэлла заключается в том, чтобы допустить, что реальность накладывает на наше мышление не только каузальное, но и *рациональное* ограничение. В этом случае во внешней реальности окажутся в том числе и рациональные основания для наших убеждений и действий. Как бы парадоксально это не прозвучало, но для того, чтобы избежать угрозы идеализма, необходимо признать, что реальность, будучи независимой от нашего мышления, все-таки *не* находится по ту сторону сферы концептуального — эта сфера включает в себя *как* наши понятия, *так и* саму воспринимаемую реальность. Можно сказать и иначе: внешняя реальность не выходит за пределы потенциально мыслимых содержаний. Последнее надо понимать не в том смысле, что реальность сводится к содержаниям *нашего* мышления, которое больше ничто не сдерживает — что как раз и вело бы к тому идеализму, которого хотелось бы избежать. Скорее это свидетельствует о *безграничности* самой концептуальной сферы как сферы потенциально мыслимых содержаний, а не о безграничности нашего мышления. Эта сфера не ограничена рамками нашего мышления, она не является результатом проекции нашего мышления

28. *Idem.* Two Sorts of Naturalisms. P. 182. См. также: *Idem.* Mind and World. P. 82.

29. *Idem.* Mind and World. P. 109.

вовне. Наоборот, наше мышление открыто к тому, чтобы мыслить потенциально бесконечные содержания этой сферы. Очевидно, что Макдауэлл здесь следует если не букве, то по крайней мере духу гегелевской философии. Как говорит Бернштейн, Гегель тоже в свое время обращался к Аристотелю и Канту в своем стремлении примирить Природу и Дух. При этом Гегель прекрасно понимал всю важность концепции «расколдованной» природы и ее отличия от сферы спонтанного мышления. Тем не менее, как и Макдауэлл, «Гегель стремился переосмыслить Природу как „область законов“ таким образом, чтобы согласовать ее с *sui generis* характером спонтанности»³⁰.

И здесь сразу возникает, как минимум, два вопроса. Прежде всего, по-прежнему непонятно, почему *так* понятый идеализм Гегеля совпадает с реализмом здравого смысла? И как быть с тем, что мы, кажется, сильно отклонились от теоретической невинности в духе трюизмов Витгенштейна? Однако Макдауэллу есть что ответить на оба эти вопроса.

III

Часто полагают, что идеализм не может быть чем-то бесспорным и согласующимся со здравым смыслом, что идеализм — это всегда признак дурной метафизики, поскольку он тем или иным образом отрицает или преуменьшает независимость реальности от нашего мышления и восприятия. Иначе говоря, идеализм — это такая точка зрения, согласно которой реальность и ее свойства являются результатом проекции свойств нашей субъективности. Воспринимаемый нами мир есть лишь отражение этой субъективности. Макдауэлл тем не менее предлагает не торопиться понимать идеализм именно таким образом:

Несмотря на то, что реальность независима от нашего мышления, не стоит представлять ее как бы находящейся по ту сторону внешней границы, охватывающей концептуальную сферу. <...> Может показаться, что отказ помещать воспринимаемую реальность вне концептуальной сферы должен быть чем-то вроде идеализма, в том смысле, в котором называть позицию «идеализмом» означает протестовать против того, что она действительно признает независимую от нашего мышления реальность. Если бы это было так, то мое утверждение о независимости реальности было бы неискренним, пустым обещанием. И хотя это

30. *Bernstein R. J. Op. cit. P. 18.*

возражение легко понять, даже проникнуться им, оно тем не менее ошибочно³¹.

Возражение ошибочно, потому что отказ помещать реальность вне концептуальной сферы на самом деле не ведет к идеализму в духе Джорджа Беркли. Макдауэлл считает, что существует возможность совсем другого идеализма, который совпадал бы с реализмом здравого смысла. Более того,

...любой идеализм, у которого есть шанс заслужить наше доверие, должен стремиться к тому, чтобы, если продумать его до конца, он полностью согласовывался с реализмом здравого смысла³².

Кант, считает Макдауэлл, преследовал именно эту цель, когда заявлял, что его трансцендентальный идеализм совпадает с эмпирическим реализмом. Однако из-за того, как он понимал формы нашей чувственности, ему не удалось достичь этой цели: воспринимаемый нами мир, по крайней мере в том, что касается его темпоральных и пространственных характеристик, оказался лишь отражением свойств нашей субъективности. Трансцендентальный идеализм Канта оказался, на самом деле, субъективным идеализмом.

Тем не менее отдельные неудачи, полагает Макдауэлл, не могут дискредитировать саму идею того, что идеализм может совпадать с реализмом здравого смысла³³. И Витгенштейну в отличие от Канта, кажется, удалось достичь этой цели. Макдауэлл в частности ссылается на его слова из «Дневников 1914–1916»:

Путь, которым я шел, следующий: идеализм выделяет из мира людей как уникальное, солипсизм выделяет меня одного, и, наконец, я вижу, что тоже принадлежу всему остальному миру. Таким образом, с одной стороны, не остается *ничего*, а с другой — остается *мир* как уникальный. Так строго продуманный идеализм приводит к реализму³⁴.

31. McDowell J. Mind and World. P. 26.

32. *Idem*. Conceptual Capacities in Perception // *Idem*. Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 2009. P. 141.

33. *Idem*. Mind and World. P. 27.

34. Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916 / Под общ. ред. В. А. Суровцева. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009. С. 141.

В «Трактате» этот путь сокращается до перехода от солипсизма к реализму, но общая идея остается прежней — идеализм при должном понимании совместим с реализмом (см. 5.64.)³⁵. Поэтому неслучайно Макдауэлл часто прибегает к предложению, с которого начинается «Трактат» Витгенштейна: «Мир есть все то, что имеет место». Действительно, в этом предложении сформулировано не какое-то грандиозное, метафизическое видение мира. Это не более чем трюизм, в котором, как говорит Макдауэлл, сформулировано то, как следует использовать понятие мира, причем строгим и непротиворечивым образом. И суть такого использования заключается в том, что мир распадается на *факты* — мир есть совокупность фактов, а не вещей. А факты, в свою очередь, это то, что *мыслимо*. И не просто мыслимо, а мыслимо *истинным* образом. Иными словами, факты, как говорил Готтлоб Фреге, это наши истинные мысли. Именно поэтому мы можем сказать: мир как все то, что *не* находится вне сферы концептуального, следует понимать как совокупность истинных мыслей относительно того, что имеет место. И вот здесь, признается Макдауэлл, нам уже никуда не уйти от того, что эта точка зрения заслуживает названия «идеализм» (впрочем, как далее выяснится, он совсем не против этого названия).

Действительно, для кого-то сама мысль о том, что мир распадается на факты, ведет как раз к дурной метафизике, поскольку мы в этом случае не принимаем независимость реальности всерьез. Если факты — это истинные мысли, то сам мир оказывается концептуально структурирован и, следовательно, является проекцией нашего мышления. Иными словами, он структурирован согласно тому, как структурированы наши истинные *мысли*. Получается, что воспринимаемый нами мир буквально структурирован *формой* суждений, в которых мы утверждаем те или иные факты. Иначе говоря, мир оказывается в том же положении, что, например, и зебра по отношению к нашим суждениям о ней. Мы можем описать зебру, но это не значит, что сама зебра имеет ту же форму, что и ее описание (или мысли, выраженные в этих описаниях). То же самое справедливо и относительно мира — он не может иметь ту же форму, что и наши мысли и описания этого мира. Этот же вывод противники идеализма делают и относительно нашего опыта восприятия. Конечно, рассуждают они, то, что дано

35. Хотя для Макдауэлла скорее «Философские исследования» по-настоящему реализовали, если воспользоваться гегелевским оборотом, истину идеализма — реализм здравого смысла.

нам в опыте, может быть *выражено* в пропозициональной форме с помощью наших суждений. Но это не значит, что сам опыт восприятия мира имеет пропозициональную форму — по крайней мере, не больше, чем зебра или мир³⁶. Короче говоря, не получается ли так, что Макдауэлла отстаивает на самом деле своего рода лингвистический идеализм?

Макдауэлл, конечно, согласен: заявление о том, что мир концептуально структурирован — это идеализм. Но он не согласен с тем, что такая точка зрения обязательно выражает что-либо метафизически спорное как в приведенном выше возражении. Он по-прежнему настаивает на том, что существует возможность такого идеализма, который, будучи понят должным образом, не означает пренебрежение независимостью реальности. Именно поэтому он предлагает скорректировать употребление понятия мира в соответствии с витгенштейновским афоризмом о том, что мир есть все то, что имеет место. Согласно этому афоризму мир следует представлять не как

...совокупность вещей — зебр и тому подобного, — которые можно описать и которые, как мы сказали бы, находятся в нем, но именно как все то, что можно истинно мыслить или высказать, то есть не как все то, *о чем* мы мыслили бы, если бы мыслили истинно, а как все то, что мы в этом случае *мыслили бы*³⁷.

Иначе говоря, Макдауэлл не рассматривает направленность наших мыслей (их свойство быть *о чем-либо*) в качестве мостика к вещам, который загадочным образом перекинут над пропастью, отделяющей нас от этих вещей. Мы не мыслим об отдельных вещах опосредованным образом с помощью суждений. С помощью суждений мы мыслим непосредственно сами факты, ситуации, положения вещей, то есть *то, что с вещами происходит*.

Отсюда мы можем сделать вывод, что формы мысли и формы суждения не являются посредниками между нами и миром — они являются формами *самого* мира. Макдауэлл далее продолжает: «Это идеализм в чистом виде. Согласно этой концепции мир как таковой действительно структурирован формой суждения»³⁸. Но структурирован он формой суждения в том смысле, что изначально дан нам в виде фактов, а не в виде отдельных вещей. При этом Макдауэлл признает, что не называл эту точку зрения идеа-

36. McDowell J. Conceptual Capacities in Perception. P. 142.

37. Ibidem. P. 143.

38. Ibidem.

лизмом в «Сознании и мире». Он рассматривал в этой работе в основном те разновидности идеализма, которые как раз хотелось бы избежать из-за их пренебрежения независимостью реальности. «Но название вполне подходит», добавляет он, имея в виду *свою* точку зрения³⁹.

Тем не менее кому-то может показаться, что Макдауэлл уступил и сдался без боя, приравняв мир к совокупности фактов, то есть к совокупности истинных мыслей о том, что имеет место. Вот как в сжатом виде звучит его ответ на это возражение. Противники идеализма, говорит Макдауэлл, обычно полагают, что

... нельзя уравнивать форму мира и форму мысли, не представляя при этом реальность в качестве тени чего-то предельно субъективного. Но здесь все зависит от допущения о том, что во всех таких случаях мы сначала можем рассмотреть форму мысли как таковую, то есть еще до рассмотрения ее связи с реальностью, и только затем заявить, что она совпадает с формой мира. Согласно такому подходу форма мысли уже якобы должна иметься, дабы сформировать мысль, — которая, разумеется, субъективна, — прежде чем мы заявим, что она формирует также и реальность. И тогда утверждение о том, что она формирует реальность действительно выглядит как проекция чего-то, что изначально было субъективным, на то, что должно быть объективным. Но если мы говорим, что мир есть все то, что можно (истинным образом) мыслить как имеющее место, то мы ничего подобного не подразумеваем. Образ проекции со стороны самодостаточной субъективности не будет иметь никакого смысла, если мы будем настаивать, как и должны, что мышление и мир должны быть поняты вместе. Форма мыш-

39. Бернштейн следующим образом описывает двусмысленный статус идеализма в работах Макдауэлла: «Призрак (плохого) идеализма, который Макдауэлл выдвигает в качестве аргумента против себя — но лишь для того, чтобы рассеять его, — это стандартное возражение, выдвигаемое против Гегеля. Оно предполагает вводящую в заблуждение картину, согласно которой идеализм понимается как своего рода внутренний когерентизм, оторванный от внешней независимой реальности. <...> Макдауэлл понимает, насколько обманчивым и искажающим является стандартное обвинение в (плохом) идеализме, выдвинутое против Гегеля. На самом деле, именно Гегелю принадлежит самая сокрушительная критика этого (плохого) идеализма, согласно которому имеет смысл говорить о том, что находится „внутри“ и „вне“ сознания, о том, что находится „внутри“ и „вне“ концептуальной сферы. Напротив, Гегель убедительно обосновал тезис о „безграничности концептуального“ в том самом смысле, в котором это утверждение защищает и сам Макдауэлл». См.: *Bernstein R. J. Op. cit.* P. 16.

ления уже настолько же является и формой мира. Это форма, которая субъективна и объективна одновременно, а не сначала субъективная и только затем предположительно объективная — порядок, который скорее дезавуирует ее претензию на объективность⁴⁰.

В другом месте Макдауэлл говорит об этой форме с точки зрения равновесия между субъективным и объективным:

Требования к пониманию сначала выступают как субъективные условия. Именно в таком виде они предстают перед нами, когда мы рассматриваем их как требования к пониманию. Но поразмыслив, мы приходим к выводу, что они в равной степени являются условиями самих объектов. Эта концепция, с ее равновесием между субъективным и объективным, между мыслью и ее предметом, есть — по крайней мере, в идеале — то, что Гегель называл бы подлинным идеализмом⁴¹.

Однако нарушение этого равновесия в пользу форм мышления может быть понято и по-другому — в смысле объективного, а не субъективного идеализма. Поэтому в примечании он добавляет:

У кого-то может возникнуть соблазн описать все это как объективный идеализм. Но это выражение хорошо подходит для того, чтобы охарактеризовать противоположность субъективному идеализму, которая упускает из виду гегелевское равновесие, считая свои трансцендентальные условия преимущественно объективными, в то время как субъективный идеализм понимает их как преимущественно субъективные. В этой роли данное выражение фигурирует в критической реакции Гегеля на Шеллинга и вообще на тот вид идеализма, в котором реальный мир рассматривается как эманация мировой души. <...> Идеализм, на возможность которого намекает кантовская дедукция, достигает подлинной объективности. Но он не является ни субъективным, ни объективным⁴².

Итак, для противников идеализма все начинается с допущения принципиального дуализма форм мысли и реальности. И тот идеализм, против которого они выступают, ставит акцент на фор-

40. McDowell J. Conceptual Capacities in Perception. P. 143.

41. *Idem*. Hegel's Idealism as Radicalisation of Kant // *Idem*. Having the World in View. P. 75.

42. *Ibid*. P. 75, n. 12.

мах мысли (как это описано выше). Однако идеализм, который предлагает Макдауэлл, это всего-навсего отказ от такого допущения относительно дуализма форм и порядка приоритета между ними. Обычно в опыте восприятия мы не оперируем такого рода допущениями. Единственная форма, с которой мы в этом случае имеем дело — это форма самого положения вещей, то есть форма того, что имеет место. Именно поэтому воспринимаемый мир есть все то, что имеет место, а не результат удачного *совпадения* форм мышления и реальности. Глядя на зебру я как правило не спрашиваю себя, соответствует ли форма моего опыта форме реального положения вещей, поскольку я непосредственно имею дело с этим положением вещей. «Непосредственно» здесь означает тождество этих двух форм — именно такое тождество, а не дуализм, мы обычно и предполагаем. Хотя, конечно, *последующие* обстоятельства могут заставить меня усомниться в этом тождестве: не принял ли я за зебру то, что ею не является? И тогда я действительно поставлю вопрос о тождестве и различии этих форм. Но подобные проблематизации тождества имеют, как правило, локальный и эпизодический характер. Все это дает право Макдауэллу заявить:

Здесь мы имеем дело с... идеализмом, который не расходится с реализмом здравого смысла. Учитывая его претензию на соответствие здравому смыслу, вполне уместно, что лозунг, выражающий этот идеализм — «Мир есть все то, что имеет место» — должен быть, как я уже сказал, триумфом, а не выражением какой-либо спорной метафизики⁴³.

И вот теперь возникает вполне закономерный вопрос: если так понятый идеализм во всем совпадает с позицией здравого смысла, то зачем вообще держаться этого провоцирующего названия? Не проще ли просто говорить о позиции здравого смысла, не упоминая при этом идеализм? К чему этот философский псевдоним для здравого смысла?

Предвосхищая данный вопрос, Макдауэлл дает на него следующий ответ. Как рациональные животные мы обладаем отличительной способностью к рефлексии и самоопределению. И одним из проявлений такого самоопределения является возможность описывать то, каким образом мы воспринимаем окружающий мир с помощью органов чувств. Очевидно, что не все животные, наделенные чувствами, способны к таким высказы-

43. McDowell J. Conceptual Capacities in Perception. P. 144.

ваниям. А идеализм (должным образом понятый, разумеется) как раз и объясняет функционирование такого рода высказываний. В этих высказываниях мы описываем то, как чувства позволяют нам принять нечто или, если угодно, согласиться с чем-то, причем таким образом, что в идеальном случае это означало бы, что мы непосредственно имеем дело с объективной частью мира⁴⁴. Либо же мы объясняем с их помощью, почему иногда ошибаемся относительно того, что имеет место (как в случае, когда я принял за зебру то, что ею не является). Можно сказать, что идеализм здесь — это самоописание здравого смысла с присущей ему критической установкой. Иными словами, такой идеализм предполагает описание нашей *свободной ориентации* в восприятии мира, когда мы на основании тех или иных рациональных соображений можем отклонить то, что предлагают нам чувства. Причем эта способность к свободной ориентации, добавляет Макдауэлл, является необходимым условием нашей способности к мышлению в целом.

IV

Что касается второго вопроса, то Макдауэлл, конечно, признает очевидный контраст между его терапией локальных проблем в духе Витгенштейна и стремлением Гегеля к систематическому истолкованию всего на свете. Однако этот контраст может касаться лишь стилистических различий между ними. Макдауэлл говорит:

Это хороший вопрос — является ли эпизодичный, несистематичный характер поздней философии Витгенштейна необходимым сопровождением идеи о том, что причина, по которой нам нужна философия, заключается в том, что она освобождает нас от определенных интеллектуальных тревог? Если несистематичность не является необходимым сопровождением терапевтической цели, то, возможно, мы можем понять, в каком смысле философия Гегеля в конечном счете также является терапевтической⁴⁵.

44. Ibidem.

45. *Idem*. Responses // McDowell and Hegel: Perceptual Experience, Thought and Action (Studies in German Idealism Book 20) / F. Sanguinetti, J. A. Abath (eds). Springer, 2018. P. 246.

И если согласиться с допущением о терапевтическом характере философии Гегеля, то в целом проект Гегеля, считает Макдауэлл, можно сформулировать следующим образом:

...сделать доступным такой образ мышления, элементы которого — при должном понимании, требующем сложной работы — были бы настолько же безобидны, как и напоминания Витгенштейна; а будучи собраны воедино, гарантировали бы, что определенные философские проблемы даже не возникнут, если мы будем строго придерживаться этого образа мысли⁴⁶.

Макдауэлл считает, что философия Гегеля идеально отвечает такой задаче. Даже более того: что именно такое понимание Гегеля было бы наиболее адекватным, пусть даже оно покажется кому-то непривычным и контрастирующим с шаблонными представлениями о философии абсолютного идеализма. Интересно в данном контексте следующее замечание Макдауэлла:

...подумайте, насколько комично это прозвучало бы, если бы кто-то назвал Гегеля «философским квиетистом». Однако в той степени, в какой этот эпитет подходит Витгенштейну, он подходит, как минимум, и молодому Гегелю. И если придерживаться этой мысли, то можно избавиться от представления о том, что «квиетизм» — это просто способ облегчить себе философские размышления⁴⁷.

Действительно, если в отношении Витгенштейна, отказавшегося выдвигать философские тезисы — разве что такие, с которыми все согласились бы, то есть трюизмы (см. § 128), — этот эпитет более или менее оправдан, то в отношении гегелевской философии, которую принято называть спекулятивной, это может прозвучать более чем странно. Если вместо содержательных теорий, призванных дать ответ на фундаментальные философские проблемы, Витгенштейн предлагал терапию и экзорцизм этих проблем, то в каком смысле подобный экзорцизм можно было бы приписать и Гегелю?

На самом деле философский квиетизм Гегеля, считает Макдауэлл, это прямое следствие его тезисов о безграничности концептуального и о тождестве субъекта и объекта мышления. Тогда как философский квиетизм Витгенштейна — это прямое

46. Ibid. P. 223.

47. *Idem*. Response to Crispin Wright // *Knowing Our Own Minds* / C. Wright et al. (eds). Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 62.

следствие его трюизма о том, что мысль не останавливается где-то в шаге перед фактами (§ 95)⁴⁸. Более того, витгенштейновский трюизм, как было сказано в начале статьи, раскрывает основное содержание гегелевского тезиса. Действительно, оба они — и тезис, и трюизм — говорят о том, что разум не противопоставлен природе, как если бы он был отделен от нее онтологической пропастью, заполнить которую и призваны философские теории. Поэтому философии просто не остается никакой работы, которую она должна была бы проделать, дабы преодолеть эту пропасть. По сути такой квиетизм в отношении философских теорий является оборотной стороной витгенштейновских «напоминаний» об обычном в нашей повседневной жизни, в которой как правило отсутствует противопоставление между разумом и природой. И в той мере, в какой язык гегелевской философии нацелен на преодоление того же самого противопоставления, он также может служить таким «напоминанием». Макдауэлл, в частности, говорит:

... мое предложение относительно опыта (то есть что мир, к которому мы имеем доступ в опыте, не находится по ту сторону концептуального) не стоит рассматривать в качестве *теории*, в качестве чего-то такого, что было бы просто догматично предлагать без каких-либо обоснований. Мое предложение, конечно, не должно быть обосновано <...> его практической полезностью, или пригодностью для экзорцизма в отношении философских затруднений. Его смысл заключается в том, чтобы быть тем, с чем, если вспомнить Витгенштейна, каждый согласился бы при условии, что понял его, то есть эксплицитным утверждением того, что каждый и так знает, хотя философские патологии могли заслонить от нас это знание. И я считаю, что Гегель также не рассматривал свою *Логика Понятия* в качестве *теории* концептуального — как если бы это была одна из возможных точек зрения среди прочих, но только лучше обоснованная, чем ее конкуренты. Гегель приходит к своей концепции Понятия таким образом, который демонстрирует нам отсутствие каких-либо осмысленных альтернатив. Хотя опять же это было бы очевидно только тем, кто приложил бы усилия для того, чтобы понять эту концепцию⁴⁹.

48. Подробнее о том, как Макдауэлл понимает квиетизм Витгенштейна см.: *Рогонян Г. Простыми словами: Макдауэлл читает Витгенштейна* // Философский журнал. 2021. Т. 14. № 4. С. 126–143.

49. *McDowell J. Responses* // *McDowell and Hegel*. P. 246. Курсив автора.

Но если усилия для того, чтобы понять концепцию Гегеля, требуют от нас вспомнить то, что каждый и так знает, а не усвоить определенную философскую теорию (разве что использовать ее как ту лестницу, о которой говорится в конце «Трактата»), то именно у такого воспоминания об обычном не может быть альтернатив. Действительно, чем еще может быть такое воспоминание, как не осознанием беспрепятственного доступа к тому, что действительно имеет место. И язык гегелевской философии может выступать здесь как путь к такому воспоминанию. В этом, на наш взгляд, и заключается приручение Макдауэллом абсолютного идеализма — когда каждый тезис Гегеля в итоге оборачивается трюизмом здравого смысла.

Библиография

- Витгенштейн Л. Zettel / Пер. с нем. В. Анашвили. М.: Ад Маргинем Пресс, 2020.
- Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916 / Под общ. ред. В. А. Суровцева. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009.
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2008.
- Витгенштейн Л. Философские исследования // Филос. раб. / Пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 123–127.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974.
- Рогонян Г. Простыми словами: Макдауэлл читает Витгенштейна // Философский журнал. 2021. Т. 14. № 4. С. 126–143.
- Bernstein R. J. McDowell's Domesticated Hegelianism // Reading McDowell: On Mind and World / N. Smith (ed.). L.; N.Y.: Routledge, 2002.
- McDowell J. Comments // Journal of the British Society for Phenomenology. 2000. Vol. 31. № 3.
- McDowell J. Conceptual Capacities in Perception // Idem. Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 2009.
- McDowell J. Criteria Defeasibility and Knowledge // Idem. Meaning, Knowledge, and Reality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. P. 369–394.
- McDowell J. Hegel and the Myth of the Given // Das Interesse des Denkens — Hegel aus heutiger Sicht / W. Welsch, K. Vieweg (eds). München: Wilhelm Fink, 2003.
- McDowell J. Hegel's Idealism as Radicalisation of Kant // Idem. Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 2009.
- McDowell J. Intentionality and Interiority in Wittgenstein // Idem. Mind, Value, and Reality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- McDowell J. Mind and World. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- McDowell J. Response to Crispin Wright // Knowing Our Own Minds / C. Wright, B. Smith, C. Macdonald (eds). Oxford: Oxford University Press, 1998.

- McDowell J. Responses // McDowell and Hegel: Perceptual Experience, Thought and Action (Studies in German Idealism Book 20) / F. Sanguinetti, J. A. Abath (eds). Springer, 2018.
- McDowell J. The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument // Idem. The Engaged Intellect: Philosophical Essays. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 2009. P. 225–240.
- McDowell J. Two Sorts of Naturalisms // Idem. Mind, Value, and Reality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- McDowell. J. Responses // John McDowell: Experience, Norm and Nature / J. Linaard (ed.). Oxford: Blackwell, 2008.

DOMESTICATING ABSOLUTE IDEALISM

GARRIS ROGONYAN. National Research University Higher School of Economics in Saint-Petersburg (HSE St. Petersburg), Russia, grogonyan@hse.ru.

Keywords: John McDowell; Ludwig Wittgenstein; G. W. F. Hegel; idealism; common sense; quietism.

The article offers a general overview of how John McDowell tries to “domesticate” Hegelian philosophy by fitting it into the context of contemporary Anglo-American philosophy. One of the ways of such “domestication” (or even appropriation) of Hegel’s philosophy is to bring the “identity thesis” (identity of the of the subject and object of thought) into line with the philosophical quietism of Ludwig Wittgenstein. According to McDowell, absolute idealism is quite compatible with the realism of common sense, which Wittgenstein proposed to focus on in our reflections on philosophical problems. Moreover, in McDowell’s eyes, Hegel’s philosophy has the same “therapeutic” potential as “reminders” from the *Philosophical Investigations*. In other words, the goal of Hegelian philosophy may also not be to find a solution to philosophical problems (primarily in the field of ontology and epistemology), but to get rid of them, provided that their conceptual source is discovered. Therefore, the “identity thesis” in Hegel’s philosophy does not mean that the world is a projection of the subjective abilities of the mind (whether individual or collective). On the contrary, it means the denial of the ontological gap between the mind and objective reality. One of the main sources of the idea of this gap, as well as many other problems of modern philosophy, McDowell considers the reduction of nature to the sphere of causal laws. In the light of this approach, it remains unexplained how external reality not only causally, but also rationally affects us. Inspired by the philosophy of Hegel, McDowell shows how the recognition of primarily a conceptual structure of external reality guarantees us not only its knowability (subjective idealism would also guarantee this), but also the objectivity of this cognition.

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-2-143-165