

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«Рязанский государственный университет имени С.А. Есенина»

Н.А. Блохина

МЕТАФИЗИКА
В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ:
ОЧЕРКИ ИСТОРИИ

Монография

Рязань 2011

ББК 87.22
Б70

Печатается по решению редакционно-издательского совета Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Рязанский государственный университет имени С.А. Есенина» в соответствии с планом изданий на 2011 год.

Рецензенты:

В.В. Васильев, д-р филос. наук, проф. (МГУ им. М.В. Ломоносова)
О.А. Воронина, д-р филос. наук, проф. (Институт философии РАН)

Б70 Блохина Н.А.

Метафизика в аналитической философии: очерки истории : монография / Н.А. Блохина ; Ряз. гос. ун-т им. С.А. Есенина. — Рязань, 2011. — 500 с.

ISBN 978-5-88006-675-9

В XX веке традицию классического рационалистического философствования продолжила аналитическая философия. И как его наследница она оставалась верна разработке традиционных метафизических проблем, многие из которых лежат в сфере онтологии и эпистемологии. На разных этапах аналитического движения увлечённость метафизикой носила явный или неявный характер, однако объединяющим принципом оставалась приверженность, как назвал её Майкл Даммит, фундаментальной аксиоме аналитической философии, а именно: анализ мышления должен проводиться сквозь призму анализа языка.

В данной монографии представлены метафизические искания таких видных философов-аналитиков, как Г. Фреге, Б. Рассел, Л. Витгенштейн, П. Стросон, Д. Дэвидсон, Дж. Сёрл, Д. Чалмерс, а также представительниц аналитического феминизма.

аналитическая философия, аналитический феминизм, логическая семантика, дескриптивная метафизика, психофизическая проблема, аномальный монизм, биологический натурализм, натуралистический дуализм, личностная идентичность.

ББК 87.22

В оформлении монографии использована картина Василия Кандинского

© Блохина Н.А., 2011
© Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Рязанский государственный университет имени С.А. Есенина», 2011

ISBN 978-5-88006-675-9

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
ГЛАВА 1. Аналитическая метафизика: сущность и истоки	18
1. Метафизика и анализ	18
2. Анализ, его виды и специфика анализа в аналитической философии	23
3. Истоки аналитической метафизики: знание a priori	26
4. Пути развития западноевропейской метафизики	38
5. Лингвистический поворот в метафизике: продолжение традиции	39
ГЛАВА 2. Арифметический и семантический реализм Готлоба Фреге	51
1. Математизация логики как фактор её использования в философии	52
2. Фреге об основаниях арифметики: онтологизация числа	55
3. Философия языка	57
4. Смысл и представление: реализм/психологизм	67
5. Оценка и значение идей Г. Фреге	69
ГЛАВА 3. Неореализм Бертрانا Рассела	76
1. Расселовское понимание предмета философии: философия, логика, математика	77
2. Теоретическое осмысление структуры мира	82
3. Логический атомизм	95
4. Мир как логическая конструкция из чувственных данных	103
ГЛАВА 4. Метафизика «Трактата» Людвиг Витгенштейна	113
1. И. Кант и Л. Витгенштейн о метафизике: пересечения и отличия	113
2. Первый афоризм. Мир как целое	119
3. Природа «объекта»	121
4. Характер онтологии «Трактата»	124
5. От логики к реальности	126
6. Предложение как образ действительности	130
7. Язык как граница мыслимого и граница мира	132
8. Афоризм 6.375. Интуиция прозрения	133
9. Трансцендентальный лингвизм	137
10. О значении метафизики «Трактата»: из века XX в век XXI	142
ГЛАВА 5. Дескриптивная метафизика Питера Стросона	150
1. «Индивиды»	152
2. «Пределы смысла»	162

3. Чувственный опыт и материальные объекты	172
4. Кант о субстанции	175
5. Проблема реализма и a priori	183
6. Новые кантианские основания метафизики	187
ГЛАВА 6. Метафизика Дональда Дэвидсона	198
1. Онтология Дональда Дэвидсона (теория событий)	199
2. Рационалистический характер ментальной каузальности (о связи о(бо)снования и действия)	218
3. Аномальный монизм (к решению психосоматической проблемы)	228
ГЛАВА 7. Метафизика в философии Джона Сёрла	242
1. Метафизическая природа познавательного фона	242
2. Онтология сознания	249
3. Проблема «сознание — тело»	252
4. Ответы Сёрла на критику биологического натурализма	266
5. Феноменологическая иллюзия	271
6. Онтология бессознательного	275
7. Свобода воли как проблема нейробиологии	278
8. Онтология социального	295
9. Назад к метафизике	307
ГЛАВА 8. Метафизика трактата «Сознающий ум» Дэвида Чалмерса	316
1. Природа сознания и его объяснение: общие подходы	318
2. Натуралистический дуализм	343
3. Парадокс феноменального суждения	363
4. В направлении создания теории сознания	366
5. Сознание и информация: некоторые предположения	375
ГЛАВА 9. Метафизика в аналитическом феминизме	389
1. Проблема существования аналитического феминизма	391
2. Подходы к метафизике в аналитическом феминизме	411
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	456
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	458
ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ	465

ВВЕДЕНИЕ

Аналитическая философия всегда рассматривалась главным образом как негативная, критическая философия, как радикальный разрыв с одурманивающей метафизической традицией. Если это и верно, то только по отношению к некоторым чертам аналитической философии в средний период её развития...

Б. Страуд «Аналитическая философия и метафизика»¹

Данная книга по своему характеру — историко-философское исследование, в котором значительное место отведено изложению идей и концепций, разработанных рядом крупнейших философов, работавших и работающих в аналитической традиции. Одной из причин такого акцента исследования является логика его проведения, когда автор пыталась выяснить историю развития аналитической метафизики в XX столетии. Причиной нарративного уклона работы стало и то, что произведения некоторых из представленных в ней философов-аналитиков пока не переведены на русский язык, а произведения некоторых хотя и переведены, но не те, о которых в данном случае следует говорить. Это относится к работам Питера Стросона, Дональда Дэвидсона, Джона Сёрла, Дэвида Чалмерса, а также видных феминистских философов, работающих над проблемами метафизики в аналитической традиции. Наконец, историко-философский ракурс исследования был в какой-то степени спровоцирован высказыванием Ричарда Рорти. В Предисловии к изданию на русском языке его книги «Философия и зеркало природы» он писал: «Русские философы могут выиграть от того, что пропустили стадию становления аналитического движения. Они могут выиграть от понимания того, что пренебрежение историей философии, традиционно характерное для аналитических философов <...> было случайным и переходным явлением»². Высказывание Рорти явно содержит противоречие: он говорит о том, как неважно знать историю самой аналитической философии и как важна история

философии вообще. Хотелось бы думать, что для отечественного читателя интересно знать как стадию становления аналитической философии, так и этап её зрелости, которого, по словам Рорти, она уже достигла. Надо заметить, что сами философы-аналитики не так давно обратились к вопросу о том, каковы пути их собственного исторического развития, и потому отечественные исследователи незначительно от них отстают по времени, а по глубине анализа могут даже с ними конкурировать.

Конечно, книга не исчерпывается только изложением содержания работ философов-аналитиков. В ней присутствует критическое рассмотрение их идей. Критика ранних проектов аналитической метафизики чаще всего встроена в изложение, поскольку со многими из концепций Готлоба Фреге, Бертрانا Рассела и Людвиг Витгенштейна мы знакомы в большей степени, как считается, по причине их исторической отдалённости. Концепции философов среднего и позднего периодов развития аналитической философии излагаются, как может показаться, с меньшей степенью критичности. В какой-то мере это вызвано тем, что эти философы сами постоянно полемизируют со своими оппонентами и содержание этих дискуссий встроено в изложение их идей. Например, Дэвид Льюис в рецензии на книгу Дэвида Чалмерса «Сознающий ум» заметил, что, пока сторонники материализма строчат свои возражения на эту книгу, у них мало шансов на успех, потому что среди этих возражений мало таких, которые Чалмерс заранее не предусмотрел и уже не отверг в своей книге³.

Предметом данного исследования стали различные модусы метафизики на разных этапах аналитического движения. О специфике понимания метафизики в аналитической философии пойдёт речь в первой главе книги.

Но прежде хотелось бы в общих чертах представить картину вовлечённости философов-аналитиков в метафизическую проблематику на разных этапах развития самой аналитической философии. Бэрри Страуд, автор обобщающей по жанру статьи «Аналитическая философия и метафизика» (1986), выделил в самом общем виде начальный, средний и современный этапы в развитии аналитической философии. Первый этап он связал с творчеством Бертрана Рассела, средний — как с философскими идеями раннего Людвиг Витгенштейна, так и с идеями Венского кружка, систему которых принято называть логическим позитивизмом. Современный этап аналитической философии, по мнению Страуда, отличается большей научностью и большей приближенностью к расселовскому пониманию философии. Одним из крупнейших представителей последнего двадцатилетия аналитической философии Страуд называет Уилларда ван Ормана Куайна — «ведущего философа современности», сюда же он

относит творчество Дональда Дэвидсона ⁴. Критерием выделения трёх этапов для Страуда становится отношение аналитиков к метафизике и возможности разрешения метафизических проблем средствами науки ⁵.

Такое деление на три этапа в периодизации аналитической философии мы не увидим в зарубежных фундаментальных исследованиях последнего времени, в частности в «Аналитической философии в двадцатом столетии» Аврума Страла и «Философском анализе в двадцатом столетии» Скота Соумса ⁶, по той простой причине, что отношение к метафизике в этих работах не ставилось во главу угла. Мы остановимся на периодизации аналитической философии, предложенной Бэрри Страудом, в связи с тем, что там обозначен период аналитической философии, который характеризуется откровенной антиметафизической направленностью и даже нацеленностью на искоренение метафизики. Этим периодом стал средний этап, начало которому, как считается, дал «Логико-философский трактат» Людвиг Витгенштейна. Характер среднего этапа аналитической философии очень сильно повлиял на её восприятие в целом. К этому восприятию присоединился ряд других факторов, среди которых был аналитический стиль рассматриваемой нами философии, её нацеленность на разложение, а не на синтез и воссоздание целостностей, и потому возникла иллюзия антиметафизичности всей аналитической философии. (Более подробно об истоках этой иллюзии мы поговорим в первой главе.) Но существование этого периода сильно повлияло на наше представление об аналитической философии. Очевидно, для отечественных читателей идеи Венского кружка стали восприниматься Рубиконом, после переправы через который у аналитической философии уже не может быть ни интереса, ни возможности заниматься метафизикой.

Между тем у нас сложилось впечатление, что Людвиг Витгенштейн не сам, а его последователи, сначала те, кто считал своей настольной книгой «Логико-философский трактат», а затем перенес этот пиетет на его тексты лекций и работы по философии обыденного языка, стал и на позицию элиминации метафизики. Вначале представители Венского кружка, а позднее представители лингвистической философии и были теми, кто отрицал возможность существования продуктивных для серьёзных исследований метафизических построений. И в меньшей степени, чем это может показаться, негативное отношение к метафизике относится к самому венскому мыслителю.

Людвиг Витгенштейн в «Логико-философском трактате» отрицал возможность существования самих философских предложений. Это вытекало из установления пределов того, что может быть сказано. Предложения могут показывать логическую форму, поскольку они ее имеют, но они не могут ее выражать. Про-

яснение предложений как задача философии является деятельностью, а не совокупностью утверждений. Даже очевидные предложения Трактата, которые устанавливают понимание предложений и на которых устанавливается эта точка зрения, сами в конце концов должны быть отвергнуты, по мысли Витгенштейна, как бессмысленные. Мы должны отбросить лестницу, с помощью которой совершили подъём. Существует только один мир — все, что является фактом и что описывается совокупностью знаний всех естественных наук. Способность науки предложениями естествознания описать реальный мир делает метафизику, предложения о предложениях, бессмысленной, ее проблемы — псевдопроблемами, а ее самое — ненужной. Философия, по мнению Витгенштейна, должна стать критикой языка, деятельностью по прояснению неясности, по прояснению предложений естествознания и устранению лишнего смысла предложений философии, религии и других донаучных и вненаучных дисциплин. Тот факт, что философия существует и как система знания, Витгенштейн относил к некритическому восприятию языка повседневного общения, на котором формулируются философские проблемы. Кроме того, в обыденном языке присутствуют многозначные слова и слова, не являющиеся знаками, которым приписано значение. Именно такую трактовку Трактата развили члены Венского кружка, созданного Морисом Шликом в 1922 году.

Введённое Витгенштейном для объяснения аналитических суждений логики и математики понятие тавтологии стало для членов Венского кружка ключом к пониманию природы философии. Тавтология допускает все возможности и поэтому ничего не может сказать о том, как мир существует на самом деле. Следовательно, все логические истины бессодержательны и лишены фактуального содержания: они ничего не устанавливают по поводу фактов. Что же касается синтетических суждений естествознания, прямо или косвенно описывающих факты, то для проверки их осмысленности М. Шлик ввел принцип верификации, согласно которому все подлинно научное знание можно свести к чувственным данным.

Члены Венского кружка, хотя и в несколько иной форме, повторили идею Витгенштейна о том, что философия, обнаруживая форму нашей мысли, не может судить об истинности или ложности ее содержания. Философия выходит за пределы науки и становится либо бессмысленной (М. Шлик), либо бессодержательной (Р. Карнап). Философствовать для логических позитивистов означало заниматься проясняющей деятельностью. В программной статье «Преодоление метафизики логическим анализом языка» Рудольф Карнап писал: «...что остается тогда для философии, если все предложения, которые нечто означают, эмпирического происхождения и принадлежат реальной науке? То, что

остаётся, есть не предложения, не теория, не система, а только *метод*, т.е. логический анализ...»⁷.

Р. Карнап полагал, что философия, метафизика есть выражение чувства жизни. Метафизика заменяет теологию на ступени систематического и понятийного мышления. «(Мнимый) сверхъестественный познавательный источник теологии был заменён здесь естественным, но (мнимым) сверхэмпирическим познавательным источником. При ближайшем рассмотрении, в неоднократно меняющейся одежде, узнаётся то же содержание, что и в мифе: мы находим, что метафизика также возникла из потребности выражения чувства жизни, состояния, в котором живет человек, эмоционально-волевого отношения к миру, к задачам, которые он решает, к судьбе, которую проживает. Это чувство жизни выражается в большинстве случаев бессознательно, во всем, что человек говорит или делает...»⁸.

По мнению Р. Карнапа, метафизика имеет склонность к работе в области теоретического выражения, к связыванию понятий и мыслей. Вместо того, чтобы, с одной стороны, осуществлять эту склонность в области науки, а, с другой стороны, удовлетворить потребность выражения в искусстве, метафизик смешивает все это и создает произведения, которые ничего не дают для познания и нечто весьма недостаточное для чувства жизни. «Метафизики — музыканты без музыкальных способностей», — заключает венский мыслитель⁹.

Как мы видим, под метафизикой позитивисты стали понимать систематизированное, понятийное, но не верифицируемое знание о мире и человеке в этом мире. Позитивистски ориентированной философии отводится место внутри логики — формальной, лишенной фактуального содержания дисциплины, или же, что более распространено, философия превращается в анализ, в изучение значений слов, форм нашего мышления о мире и отношений между понятиями. С этой точки зрения, философия ничего не может прибавить к нашим знаниям о мире. В лучшем случае она может дать «аналитические» истины, которые фактуально бессодержательны и истинны благодаря значениям своих терминов.

Идеи «позднего» Витгенштейна и его последователей, вставших на путь анализа обыденного языка, когда-то проторённого Джорджем Муром (1873—1958), продолжили укреплять антиметафизический настрой в аналитической философии среднего периода. Идеи Джона Остина и других представителей лингвистической философии 30—50-х годов убеждали читателей их произведений и слушателей их лекций в том, что философии предназначена лишь терапевтическая роль в распутывании хитросплетений языка, на котором сформулированы философские проблемы. В это время считалось, что пределом языковой терапии

должно стать осознание бессмысленности метафизических высказываний.

Однако с конца 40-х годов появляются иные представления о том, чем должна заниматься аналитическая философия. В 1948 году на заседании Аристотелевского общества профессор Оксфордского университета Стюарт Хэмпшир выступил с докладом «Являются ли все философские вопросы вопросами языка?», в котором дал отрицательный ответ на поставленный вопрос ¹⁰. Несколько позднее участник Венского кружка Ф. Вайсман заявит, что «утверждение, что метафизика является бессмыслицей, само бессмысленно» ¹¹. Постепенно для самих аналитиков становилось ясным, что программы аналитической философии сменяли друг друга потому, что изменялись скрытые метафизические допущения, лежащие в их основе.

Лингвистическая философия оказалась последней универсальной антиметафизической программой аналитиков. Её основные идеи можно свести к четырем основным положениям: 1) предмет анализа — обыденный язык; 2) цель — философская терапия, избавление от традиционных метафизических проблем, источником которых служат грамматические иллюзии, неправильное употребление слов, подмена значений и т.п.; 3) метод — переформулирование высказываний, игра с языковыми значениями для выявления осмысленного употребления слов, отрицание существования общего метода лингвистического анализа, признание того, что успех каждого случая анализа зависит от искусства аналитика; 4) лингвистический идеализм, следуя Витгенштейну, состоит в том, что «мой мир» ограничен границами «моего языка», а все составляющие лингвистического анализа — цель, предмет, метод и уверенность в том, что невозможно выйти за пределы языка, — определяют его антиметафизическую направленность, стремление освободиться от метафизических предпосылок ¹².

Надо сказать, что сама идея элиминации метафизики для позитивистски ориентированной философии не нова. О смерти метафизики говорилось на всем протяжении XIX столетия. Шел процесс ухода её с исторической арены как учения о первоначалах объективного бытия, постигаемого чистым умозрением. О смерти метафизики неустанно твердили и в XX веке. Во введении к антологии «Философия в двадцатом веке», вышедшей в Нью-Йорке в 1964 году, читаем: «Бесспорно признано, что наш век есть век методологии, анализа, значения языка и символа, прежде всего он представляется антиметафизическим веком» ¹³. Один из отечественных исследователей выскажет мнение, что такая оценка современной философии выражает преобладающие среди современных философов позиции ¹⁴.

Успехи науки в целом и формирование дисциплинарной науки в XIX веке сильно повлияли на расстановку сил в сфере

познания: возникла иллюзия, что метафизические искания вполне заменимы поисками научных фактов, научными интуициями, гипотезами и теориями. Существуют такие настроения и в наши дни. Так, в философии сознания постоянно идут дебаты между теми, кто уповает на возможности естествознания и когнитивистики в разрешении её проблем, и теми, для кого ментальные состояния всегда были и останутся предметом феноменологии. Кроме того, интеллектуалистская линия отрицания философии,

и метафизики в частности, является, по мнению Н.С. Розова, парадигмальной для философии. На каждом значимом витке своего развития философия переосмысляет свои основания. «Напрашивается даже такое гипотетическое суждение: чем серьёзнее и масштабнее попытки отмены философии, тем богаче и плодотворнее её последующее развитие»¹⁵.

Из сказанного вытекает, что у аналитической философии, за исключением среднего периода, не наблюдалось идиосинкразии по отношению к метафизике. Философы-аналитики не переставали заниматься метафизикой и на раннем, и на позднем этапах развития аналитического движения. Возможно, антиметафизически настроенный средний этап убедил многих философов в том, что метафизика непреодолима.

Теперь немного о том, почему те или иные философы оказались в поле нашего исследования. Мы отдаём себе отчёт, что нам могут задать многочисленные вопросы типа: «А почему у вас нет этого философа и зачем вы включили того?» Наша работа не претендует на всеохватность метафизической проблематики в аналитической философии, взятой в масштабе всего XX столетия. У нашей книги присутствует панорамность с индивидуальным видением. Именно поэтому в ней присутствуют главы о ранних проектах аналитической метафизики, о которых как бы уже многое в отечественной литературе сказано, и главы о поздних проектах не только очень известных философов-аналитиков, но даже мало знакомых широкому академическому сообществу феминистских философов, работающих в аналитической традиции. А теперь всё по порядку.

Хотя не все исследователи солидарны в том, что зарождению аналитической философии мы обязаны немецкому логик, математику и философу Готлобу Фреге (1848—1925), тем не менее, многие из них согласятся, что именно ему принадлежит новая для философии форма постановки метафизических проблем и их решение, которые стали привычными для философов аналитического направления в двадцатом веке. Мы не смогли пройти мимо того, чтобы не убедиться в этом и не убедить в этом нашего читателя, что и было сделано во второй главе книги.

То, что Бертран Рассел (1872—1970) был не просто одним из родоначальников аналитической философии, а творцом оригинальных онтологических программ и логических средств их обоснования, не спорит никто. Удивительно другое: оценивая аналитическую философию с точки зрения её вовлечённости в метафизику, вспоминают влияние его идей на современную метафизику. Долгое время казалось, что расселовская попытка по созданию научно обоснованной философской картины мира в духе философской классики являлась одной из *последних* попыток такого рода. Особенностью классического понимания метафизики являлось убеждение в том, что опытно проверяемое, системное знание о мире не только является её целью, но достижимо как результат. После Рассела аналитическая философия от такого понимания метафизики надолго дистанцировалась. Однако в статье «Аналитическая философия и метафизика» (1986) Бэрри Страуд признал, что «...в основном современная аналитическая философия является продолжением расселовского подхода к метафизике»¹⁶. При этом представителями современной философии для Страуда выступили Уиллард ван Орман Куайн (1908—1997) и Дональд Дэвидсон (1917—2003). Последующие два с половиной десятилетия показали, что ряд крупных философов-аналитиков продолжили расселовскую традицию в подходе к метафизике. Так, Джон Сёрл и Дэвид Чалмерс в той или иной степени ратовали за доверие к здравому смыслу. Рассел когда-то писал: «Когда я говорю, что моя логика атомистична, я имею в виду, что я разделяю позицию здравого смысла в существовании множества отдельных вещей»¹⁷. В другом месте этой же работы он заметил: «...здравый смысл создаёт наш словарь», правда, это верно только отчасти¹⁸.

Четвёртая глава книги под названием «Метафизика «Трактата» Витгенштейна» вызовет у некоторых читателей непонимание. Именно его идеи легли в основу антиметафизических построений логических позитивистов, хотя сам он, как известно, не совсем с ними соглашался. Но попробуем взглянуть на «Логико-философский трактат» с другой стороны. Проект философии, способной описать структуру мира непротиворечиво, не выходя за границы логического, как известно, провалился. Нам было интересно проследить, как сложное, логически выстроенное здание Трактата рухнуло под напором ряда логических несоответствий, в частности, афоризма 6.375, невыполнимость требований которого понимал, очевидно, и сам Витгенштейн. Но для нас важнее другое.

Людвигу Витгенштейну часто вменяют в вину отрицание возможности существования философии как знания, что допустимо интерпретировать и как отрицание возможности метафизики. В афоризме 4.112 «Логико-философского трактата» мысли-

тель писал, что «философия не учение, а деятельность»¹⁹, и что эта деятельность «призвана определить границы мыслимого и тем самым немислимого» (афоризм 4.114)²⁰. В философии И. Канта вещь сама по себе проводит демаркацию между познаваемым и непознаваемым. Для Л. Витгенштейна философия должна ограничить немислимое изнутри через мыслимое (афоризм 4.114).

В размышлениях И. Канта, если «метафизическое» непознаваемо, то оно «переживаемо» в моральной воле. Л. Витгенштейн также выводит «метафизическое» в сферу морального. Как полагает ряд авторов (К. Нири, М.К. Мамардашвили, А.Ф. Грязнов, З.А. Сокулер), стремление к ясности у Л. Витгенштейна имело значение *этического принципа*. Оно было выражением требования честности и искренности в мыслях, а идея *умолчания* — символом *очищения*²¹. Метафизическое «переживаемое» И. Канта трансформируется в философии Л. Витгенштейна в метафизическое «умолчания». Как Кант, так и Витгенштейн выводят этическое за грань познаваемого или мыслимого, признавая тем самым существование метафизического.

Возможно, устремленность на этическое как метафизическое объединяет этих двух мыслителей. Можно предположить, что не только И. Кант, но и Л. Витгенштейн стояли у истоков кардинальных поворотов в истолковании метафизики. Для Канта задача метафизики — в поиске границ человеческого разума, источников знания. Для Витгенштейна цель философствования — выработка средств и методов прояснения наших мыслей о мире и месте человека в мире. Цель и средство достижения философской ясности совпадают в философской деятельности по разграничению мыслимого и немислимого. Кантовская метафизика, нацеленная на познание границ знания, у Витгенштейна имеет известное продолжение в поиске границ немислимого, что совпадает с границами выразимого. В предисловии к Трактату философ писал, что его «книга хочет поставить границу мышлению, или скорее не мышлению, а выражению мыслей, так как для того, чтобы поставить границу мышлению, мы должны были бы мыслить обе стороны этой границы (следовательно, мы должны бы быть способными мыслить то, что не может быть мыслимо). Эту границу можно поэтому установить только в языке, и всё, что лежит по ту сторону границы, будет просто бессмыслицей»²².

Говоря о Витгенштейне как метафизике, следует упомянуть еще об одном. З.А. Сокулер пишет: «По-видимому, Витгенштейн чувствовал в философской традиционной проблематике смысл, значимый и для его собственных исканий, чувствовал ее обаяние. Борьба с философией всю жизнь может только человек, глубоко подверженный «метафизической интоксикации»²³.

Питер Стросон (1919—2006) был тем философом из плеяды блестящего послевоенного Оксфорда, чья «дескриптивная (описательная) метафизика» возродила интерес к метафизической проблематике. Со времени появления дескриптивной метафизики аналитическая философия, считает Т.Н. Панченко, стала существовать в трех основных формах: 1) как формальный анализ искусственного языка (Р. Карнап, У. ван О. Куайн), 2) как неформальный анализ обыденного языка (поздний Л. Витгенштейн, Дж. Остин, Дж. Райл), 3) как формальный анализ обыденного языка (П. Стросон) ²⁴.

Питера Стросона стали называть «пионером реабилитации метафизики» в аналитическом движении, потому что, развивая витгенштейновское понимание значения как употребления, он акцентировал внимание на конвенции и контексте словоупотребления. Конвенцию и контекст употребления слов П. Стросон обобщил в понятии концептуальной схемы, включающей такие понятия, как «материальные объекты» и «личности». Он полагал, что всякому теоретическому научному осмыслению предшествуют дотеоретические понятия обыденной жизни. Иными словами, для постижения содержания нашего опыта необходима некая базисная структура, конституирующая каркас обыденного мышления и речи и состоящая из общих всепроникающих и несводимых к чему-либо другому понятий-типов. Базисная структура включает три аспекта: онтологию (общую теорию бытия), эпистемологию (общую теорию познания) и логику (общую теорию предложений).

Опираясь на идеи И. Канта и Аристотеля, Питер Стросон называет этих двух мыслителей представителями «дескриптивной метафизики» и противопоставляет её «ревизирующей метафизике», которая изменяет нашу врожденную концептуальную схему. Представителями последней П. Стросон называет Р. Декарта, Г. Лейбница, Дж. Беркли.

Теория концептуальных схем, хотя и критиковалась некоторыми философами-аналитиками, например Дональдом Дэвидсоном, и даже была, как считается, окончательно низвергнута Уиллардом ван Орманом Куайном, принята многими современными философами. Сам П. Стросон продолжил разработку этой концепции в своей книге «Анализ и метафизика» (1992).

Стросон продолжал развивать кантианские мотивы средствами философии анализа и в самом последнем сборнике своих работ «Сущность и тождество» и другие очерки» (1997) ²⁵. Когда-то он сделал из Канта аналитика, приписав ему собственные ходы мысли. Возможно, в последние годы жизни кантовская метафизика стала для него утешением.

Шестая глава книги посвящена творчеству Дональда Дэвидсона (1917—2003), создателя онтологии событий, являющейся одной из двух наиболее влиятельных в современной аналитиче-

ской философии. (Автором второй онтологии событий является Джегвон Ким.) Дэвидсон обосновывал рациональный характер ментальной каузальности, разработал концепцию аномального монизма, в рамках которого конкретизировал ту версию теории тождества, в которой утверждается о тождестве конкретных ментальных состояний конкретным состояниям мозга. Философ выступил с резкой критикой картезианского представления о глубоко личностном характере сознания, для чего им были использованы понятия триангуляции и интересубъективности как трансцендентальных условий мышления. Кроме того, он связал онтологию с теорией истины Альфреда Тарского, представив её как форму сложных высказываний.

В наши дни о философии Дональда Дэвидсона пишут очень влиятельные американские исследователи. К сожалению, отечественные учёные не столь увлечены его творчеством и потому глава о Дональде Дэвидсоне может стать некоторым восполнением этого пробела.

Джон Сёрл (р. 1932), согласно собственной самооценке, назвал себя «рыцарем здравого смысла в философии сознания»²⁶. Сёрл боролся с феноменологической иллюзией, отстаивал концепцию биологического натурализма, критиковал фрейдовскую концепцию бессознательного, утверждал, что проблема свободы воли является проблемой квантовой механики и нейробиологии, выстроил конструктивистскую онтологию социального. Одновременно американский философ выдвинул тезис о существовании метафизических предубеждений, невольно постулируя существование метафизического «Я» в теории бессознательного.

Нам представляется, что опора философских построений Сёрла на здравый смысл делает его весьма привлекательным для отечественного читателя, поскольку до недавнего времени преподавание курсов философии в наших вузах основывалось на понятии здравого смысла. Концепция эмерджентности сознания близка марксистской концепции сознания, во всяком случае так это преподносилось в советских учебниках. Да и идея коллективной интенциональности, в опоре на которую конструируется социальная реальность, тоже знакома отечественному читателю.

В восьмой главе монографии рассматривается метафизика трактата Дэвида Чалмерса «Сознающий ум», опубликованного в 1996 году, когда автору исполнилось всего 30 лет²⁷. Также только одному произведению — «Логико-философскому трактату» Людвиг Витгенштейна — посвящена четвёртая глава книги. И это не случайно. Книгу Чалмерса часто цитируют, а её автор широко известен. В главе «Логическая география исследуемых проблем» он описывает восемь возможных вариантов ответа на вопрос, что такое сознание. И, как отмечает Вадим Васильев, для Чалмерса «все решения плохи...»²⁸. И хотя сам Чалмерс периода

«Сознающего ума» склоняется к версии дуализма свойств, который разрабатывается им в форме натуралистического дуализма, он исследует плюсы и минусы всех знакомых ему концепций сознания. Критический и концептуальный анализ концепции сознания Чалмерса легко можно найти в уже существующей литературе на русском языке, на некоторые из которых мы ссылаемся

в своём исследовании.

Дэвид Чалмерс продолжает свои поиски решения «трудной проблемы сознания», склоняясь, как полагает В.В. Васильев, всё больше к интеракционизму²⁹. Но это уже другая метафизика.

В заключительной, девятой, главе разбирается постановка и решение проблем метафизики в аналитическом феминизме. Поскольку мы давно занимаемся феминистской философией, нам представляется интересным обсудить не только метафизическую проблематику в рамках аналитического феминизма, но и более широкий круг проблем. Среди них проблема возможности самой феминистской философии и проблема возможности метафизики в феминистской теории. Читателю будет интересно узнать, что сами теоретики феминизма с опаской относятся к такому направлению в философии, как аналитический феминизм.

Феминистская метафизика является тем модусом метафизики, который С.А. Катречко относит к модусу по «месторасположению» самой метафизики³⁰. Феминизм как теория и практика имеет место и время, и он, на наш взгляд, историчен: имея начало, он будет иметь завершение при достижении социальной справедливости в области отношений между полами. Иными словами: субъективность феминистской метафизики объективна, и в силу этого имеет право считаться не просто идеологией, а теорией.

¹ Страуд Б. Аналитическая философия и метафизика // Аналитическая философия. Избранные тексты / сост., вступ. ст. и коммент. А.Ф. Грязнова. М. : Изд-во МГУ, 1993. С. 174.

² Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск : Изд-во Новосибир. ун-та, 1997. С. 20.

³ Chalmers D.J. The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory. N.Y. ; Oxford : Oxford University Press, 1999. Book jacket.

⁴ Страуд Б. Аналитическая философия и метафизика. С. 159—174. Составитель двух первых антологий текстов философов-аналитиков, переведённых на русский язык, А.Ф. Грязнов включил статью Бэрри Страуда в обе антологии: Аналитическая философия. Избранные тексты / сост., вступ. ст. и коммент. А.Ф. Грязнова. М. : Изд-во МГУ, 1993 ; Аналитическая философия: становление и развитие (антология) : пер. с англ., нем. М. : Дом интеллектуальной книги : Прогресс-Традиция, 1998. С. 510—525.

⁵ С.А. Никитин также говорит о трех этапах истории аналитической философии. Работы Готлоба Фреге, Бертрانا Рассела, Джорджа Мура определили лицо ее первого этапа, длившегося с 1890-х по 1920-е годы. На протяжении этого этапа задачей анализа считалось усовершенствование фило-

софии с целью создания научно обоснованной философской картины мира. Творчество Людвиг Витгенштейна открыло новый этап в ее истории — этап логического позитивизма. Позднее творчество Л. Витгенштейна предопределило наступление нового, современного этапа истории аналитической философии — лингвистической философии, представителями которой являются Джон Остин, Питер Стросон, Дональд Дэвидсон, У.в.О. Куайн, Сол Крипке. Как видим, оценка Никитиным начального этапа в развитии аналитической философии видится вполне для философии традиционной.

⁶ Stroll A. *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. N.Y. : Columbia University Press, 2000 ; Soames S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. Vol. 1 : The Dawn of Analysis. Vol. 2 : The Age of Meaning. Princeton ; Oxford : Princeton University Press, 2003 ; etc.

⁷ Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 1993. № 6. С. 24.

⁸ Там же. С. 25.

⁹ Там же. С. 26.

¹⁰ Hampshire St. Are all philosophical questions questions of philosophy? (1948) // *The Linguistic Turn* / ed. by R. Rorty. Chicago ; L. : University of Chicago Press, 1967. P. 284—293.

¹¹ Waisman F. *How I See Philosophy*. L. ; N.Y., 1968. P. 38.

¹² Панченко Т.Н. Дескриптивная метафизика Питера Стросона // Вопросы философии. 1979. № 11. С. 159.

¹³ Природа философского знания : реф. сб. М. : ИНИОН АН СССР, 1975. Ч. 1. С. 218.

¹⁴ Кимелев Ю.А. Современные зарубежные исследования по истории философской метафизики. М. : ИНИОН РАН, 1996. С. 43.

¹⁵ Розов Н.С. Социологическая «отмена философии» — вызов, заслуживающий размышления и ответа // Вопросы философии. 2008. № 3. С. 40.

¹⁶ Страуд Б. Аналитическая философия и метафизика. С. 174.

¹⁷ Цит. по: Сокулер З.А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. Долгопрудный : Аллегро-Пресс, 1994. С. 27.

¹⁸ Рассел Б. Логический атомизм // Философия логического атомизма. Томск : Водолей, 1999. С. 154.

¹⁹ Витгенштейн Л. Философские работы / сост., вступ. ст., прим. М.С. Козловой ; пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М. : Гнозис, 1994. Ч. 1. С. 24.

²⁰ Там же. С. 25.

²¹ Сокулер З.А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. ; Lazerowitz M. *The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein*. L. : Springer, 1977.

²² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / пер. И.С. Добронравова и Д.Г. Лахути. М. : Иностранная литература, 1958. С. 29.

²³ Сокулер З.А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. С. 96—97.

²⁴ Панченко Т.Н. Дескриптивная метафизика Питера Стросона. С. 160.

²⁵ Strawson P.F. *Entity & Identity and Other Essays*. N.Y. : Oxford University Press, 1997.

²⁶ Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М. : Прогресс-Традиция, 2009. С. 67.

²⁷ Не знаю, как автор вдумчивой статьи «Антифизикалистские аргументы в учении Д. Чалмерса о сознании» Н. М. Гарнцева, но я увидела в использовании ею понятия «учение» желание возвести в общем-то до конца не оформившиеся для самого философа представления о сознании в ранг че-

го-то сложившегося и иерархически более высокого, чем просто «концепция». (См.: Вопросы философии. 2009. № 5. С. 93—105.)

²⁸ Васильев В.В. Трудная проблема сознания. С. 152.

²⁹ Там же. С.182—184.

³⁰ Катречко С.А. Как возможна метафизика? Ч. 2 // Метафизика как она есть: Размышления о... : философский альманах / С.А. Борчиков [и др.]. М. : МАКС-Пресс, 2006. Вып. 9. С. 6.

ГЛАВА 1

АНАЛИТИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА: СУЩНОСТЬ И ИСТОКИ

Часто говорят, что Парменид изобрёл логику, но в действительности он изобрёл метафизику, основанную на логике.

Б. Рассел «История западной философии»

Термин «аналитическая метафизика» может использоваться в нескольких значениях. О каком из них пойдёт речь в данном исследовании, нам и необходимо выяснить.

1

Метафизика и анализ

В самом широком смысле слова под аналитической метафизикой понимается всякая метафизика, в рамках которой используются приёмы рационального анализа метафизических допущений, касающихся предельных оснований бытия мира и человека, познания и отношения человека к себе и миру. Такую аналитическую метафизику можно назвать рационалистической. У её истоков стояли рационалисты античности, а её историю можно проследить от философии элеатов и Аристотеля до философских концепций Б. Рассела, П. Стросона, Д. Чалмерса и других рационалистов XX столетия.

Бертран Рассел в «Истории западной философии» (1945) писал: «Историческое значение Парменида состояло в том, что он изобрёл форму метафизической аргументации, которая в том или ином виде может быть обнаружена у большинства последующих метафизиков, включая Гегеля. Часто говорят, что Парменид изобрёл логику, но в действительности он изобрёл метафизику, основанную на логике... В философии это первый пример широкой аргументации от мысли и языка к миру в целом. Эту аргументацию нельзя, конечно, считать основательной, но в то же время стоит посмотреть, какой элемент истины она содержит»¹.

В XX веке одной из главных преемниц и продолжательниц рационалистической философии стала аналитическая философия — ведущее в англоязычном мире философское течение прошлого столетия. Её приёмы и методы стали актуальными для исследования метафизических проблем, и именно данное направление в развитии метафизики можно назвать аналитической метафизикой в узком смысле слова. Она и является предметом нашего исследования.

Аналитическая философия не единственное философское течение, в котором используется анализ, в частности, при реше-

нии метафизических проблем. Анализ применяется также в феноменологии, имеющей свой набор аналитических средств, отличных от тех, которыми пользуется аналитическая философия. Чаще всего феноменологический анализ сравнивают с концептуальным прояснением выражений обыденного языка, а также с феноменологической редукцией, которую Эдмунд Гуссерль (1859—1938) изобрёл в 1905 году. И именно в 1905 году Бертран Рассел предложил свой метод анализа — теорию дескрипций. Можно сказать, что и феноменология, и аналитическая философия разрабатывали аналитические методы исследования параллельно ².

Ещё одним опытом использования анализа, в том числе применительно к метафизике, является творчество Робина Дж. Коллингвуда (1889—1943), британского философа неогегельянского толка и историка. Будучи сторонником и разработчиком научной историографии, Коллингвуд сближает историю и естествознание в логико-методологическом отношении. Фундаментом в познании для историка, как и любого другого учёного, в концепции Коллингвуда становится логика и фактическая подтверждаемость теоретических выводов. Коллингвуда можно даже назвать разработчиком аналитической метафизики, потому что он считал историческое исследование не обобщением социологических данных, что он называл натурализмом, а особой деятельностью духа, основанной на априорном воображении ³. В своей книге «Очерк метафизики» (1940) учёный разработал оригинальную концепцию метафизики. В его понимании метафизика опирается на историческое познание и является анализом абсолютных предпосылок научного мышления ⁴. При этом Коллингвуд выступил критиком логических позитивистов, которые, по его мнению, ошибочно отвергали метафизику.

Таким образом, понятия «аналитическая философия» и «философия анализа» не являются взаимозаменяемыми. Очевидно, не будут взаимозаменяемыми и понятия «метафизика в аналитической философии» и «аналитическая метафизика». Более того, «философия анализа» и «аналитическая метафизика» являются и более общими понятиями по отношению к понятиям «аналитическая философия» и «метафизика в аналитической философии», а в зависимости от контекста могут рассматриваться и как их противоположности, то есть как то, что не принадлежит к аналитической философии как доминирующему в англоязычном мире течению философии XX века.

В данном исследовании, для того чтобы постоянно не уточнять, о какой аналитической метафизике идёт речь — в узком или широком значении слова, хотя ясно, что почти всегда разговор будет вестись об аналитической метафизике в узком смысле слова, термин «аналитическая метафизика» будет использоваться как синоним термина «метафизика в аналитической философии».

Теперь нам предстоит выяснить специфику аналитической метафизики или метафизики в аналитической философии. Для достижения этой цели нам необходимо прояснить природу аналитической философии, отбросив её редукционистское истолкование, выявить специфику анализа в аналитической философии, проследить истоки подхода к метафизике в аналитической философии, берущие начало в картезианско-кантианской классической философии XVII—XVIII веков, сформировавшей понятие «знания а priori». И закончится глава обоснованием точки зрения, согласно которой метафизика в аналитической философии является закономерным и «завершающим» (в гегелевском смысле слова ⁵) этапом в развитии истории рационалистической метафизики в целом.

***Что такое аналитическая философия
и причины её односторонней интерпретации***

Подводящий итог XX столетию англо-американский справочник «Сто философов двадцатого века» (1998) включил в число этих ста философов тридцать имён философов-аналитиков, выделил десять аналитических школ и направлений ⁶. Несмотря на разнообразие конкретных философских «аналитик» (стилей, техник, процедур анализа), а также широту метафизических проблем, решаемых с их помощью, можно констатировать методологическое единство тех школ и направлений, которые принято называть аналитическими. И мы это постараемся обосновать.

В отечественной литературе аналитическую философию часто отождествляют с позитивизмом или, более конкретно, с неопозитивизмом ⁷, основные идеи которого выдвинуты представителями Венского кружка. Как известно, участники Венского кружка позиционировали себя противниками метафизики. Рудольф Карнап так образно выразил своё отношение к философам, занимавшимся проблемами метафизики: «Метафизики — музыканты без музыкальных способностей» ⁸. Неудивительно, что отождествление неопозитивизма с аналитической философией привело к тому, что философов-аналитиков записали в лагерь антиметафизиков. Причины такого отождествления нам и необходимо выяснить.

Другое недопонимание сущности аналитической философии связано с односторонним толкованием философии Людвиг Витгенштейна, сделавшего значительный вклад в развитие аналитической философии и в силу этого считающегося её символом. Творчество «позднего» Витгенштейна мы чаще всего ассоциируем с техниками лингвистического анализа («языковые игры», «семейное сходство» и т. п.). Философия для венского мыслителя — это прежде всего деятельность по прояснению языковых выра-

жений, деятельность, в которой важное место принадлежит «следованию правилу» и языковым «строительным лесам», выполняющим инструментальную функцию. И поскольку Людвиг Витгенштейн, по всей видимости, является ключевой фигурой в аналитической философии XX века, то аналитическую философию в целом связывают с методологией⁹, противопоставляя тем самым её традиционным областям метафизики — онтологии и эпистемологии. Между тем аналитическая философия не только не чужда метафизике, но, как мы увидим, неразрывно с ней связана. К тому же не следует забывать, что метафизические искания были присущи не только «раннему», но и «позднему» Витгенштейну¹⁰, как и многим другим представителям аналитического движения¹¹.

Отнесение аналитической философии к неопозитивизму или к философии, полностью отбрасывающей метафизику, неправомерно уже потому, что, как признают многие западные и отечественные исследователи, аналитическую философию — наиболее значительное философское течение XX столетия — нельзя рассматривать как единую философскую школу, опирающуюся на единые теоретические основания. Аналитическая философия представляет собой, скорее, философское движение, которому присущ особый стиль философствования. Отличительными чертами этого стиля являются «строгость, точность используемой терминологии, осторожное отношение к широким философским обобщениям и спекулятивным рассуждениям; равноценность процесса аргументации с достигаемым результатом; опредмечивание языка исследования и др.»¹². «Аналитическая философия — зонтичный термин, используемый в настоящее время для того, чтобы служить общей крышей для огромного количества философских техник и тенденций... аналитическая философия явно не является школой, доктриной или совокупностью принятых утверждений...»¹³. И поскольку аналитическая философия выступает явлением неоднородным, не сводимым к какому-то одному учению, к тому же она исторически развивается, нельзя редуцировать всё богатство её идей, техник философствования к одной доктрине, тенденции или этапу в её развитии.

Редукционистское толкование аналитической философии в отечественной философии советского периода — сведение её к неопозитивизму — результат не только господства марксистской философии. Отчасти это было связано с тем этапом развития самой аналитической философии, характеризовавшимся отсутствием рефлексии об истории и перспективах собственного развития. Работы обобщающего характера, посвящённые истории аналитической философии, появятся позднее¹⁴. Односторонность понимания сути аналитической философии зависела также от того, что уже наметившийся «метафизический уклон»

в аналитической философии ещё не был самими аналитиками явно осознан. Именно этим, а не идеологической тенденциозностью отечественной философии советского периода, на наш взгляд, продиктовано следующее рассуждение о сути и антиметафизической направленности аналитической философии в «Философском энциклопедическом словаре» (1983): «Для аналитической философии характерна тенденция, сохранив идею анализа как «антиметафизики», максимально освободиться от каких-либо предпосылок философского характера... современная аналитическая философия приходит либо к полной ликвидации себя как философии, подмене философского исследования логико-лингвистическим, логико-семантическим анализом, либо к возвращению в завуалированной форме к проблемам философского характера»¹⁵.

Девяностые годы XX века и первые годы века нынешнего позволили по-новому взглянуть на проблемы возникновения, развития и будущности аналитического движения. Одной из сторон такого пересмотра стало изменение взгляда на связь аналитической философии с метафизикой. Сами аналитики, во-первых, увидели, что весь XX век, начиная с Г. Фреге, Б. Рассела, Дж. Мура, Л. Витгенштейна и заканчивая философами-аналитиками, творившими во второй половине XX столетия, среди которых выдающееся место принадлежит П. Стросону, У. Селларсу, Д. Дэвидсону, Дж. Сёрлу, Д. Деннету, Д. Чалмерсу, метафизика развивалась аналитическими средствами; и, во-вторых, к концу XX века в аналитической философии происходит даже выделение метафизики в самостоятельную область исследования¹⁶. Бэрри Страуд в статье «Аналитическая философия и метафизика» (1986) заметил: «Метафизикой снова энергично занимаются»¹⁷. На этот факт обратили внимание и отечественные исследователи. На V Российском философском конгрессе был заслушан ряд докладов и сообщений, посвящённых аналитической метафизике¹⁸.

Исключить метафизику из аналитической философии, представленной в виде проясняющей языковые смыслы деятельности, невозможно ещё по одной причине. Ответим на вопрос: возможен ли анализ без знания предмета (сущностей) исследования и предпосылок (оснований) собственно аналитической деятельности (выбора процедур анализа)? Ответ, полученный при изучении истории идей, берущих начало в V веке до нашей эры и принадлежащих современной эпохе, может быть только отрицательным: метафизика, занимающаяся предельными основаниями бытия и познания, неизменно оставалась предметной областью философского познания и знания. Интересно отметить, что онтология, как и в целом метафизика прошлых эпох, стала предметом исследования самой аналитической философии уже в наше время¹⁹.

**Анализ, его виды и специфика анализа
в аналитической философии**

Самым распространённым пониманием анализа является точка зрения, согласно которой анализ является расчленением (теоретическим или практическим) целого на части с целью лучшего понимания его элементов и структуры для объяснения целого. Поскольку цель анализа — это не только понимание частей, но и объяснение целого, то моментом анализа становится синтез.

Процедуру анализа можно проводить разными способами. Разнообразие этих способов зависит от предмета анализа, но не только. Специфика анализа может зависеть от теоретического базиса своего времени, теоретических предпочтений самого исследователя, то есть от избираемой методологии. Сказать, что мы что-то анализируем, значит мало ещё что сказать — важно выяснить, какую разновидность анализа мы выбираем.

История философии знает множество разновидностей анализа, которые можно классифицировать по разным основаниям. Майкл Бини усматривает в истории западной философии три основные разновидности анализа: анализ как расчленение целого на части, анализ как возвращение к истокам явления и анализ как преобразование или интерпретация ²⁰. Исследование Бини показало, что философские словари чаще всего говорят о первой разновидности анализа — анализе как *расчленении целого* на более простые части или даже элементы, как методе, противоположном синтезу. Такой вид анализа Бини называет декомпозиционным. Вторым видом анализа он называет такой анализ, в ходе которого мы *возвращаемся к истокам*, к возникновению вещи. Если взять философию Аристотеля, то он ставил целью исследования поиск первопричин. Такой вид анализа Бини называет регрессивным. В работах Фреге и Рассела мы находим третий вид анализа. Прежде чем расчленить анализируемое высказывание на части, исследователю приходится вначале *преобразовать* это высказывание в правильную логическую форму или же *интерпретировать*. Хотя такой вид анализа становится доминирующим только в XX столетии, зародился он значительно раньше и его истоки надо искать в работах средневековых схоластов. Что же касается первых двух видов анализа, то они зарождаются в Древней Греции, а именно в философии Сократа, Платона и Аристотеля ²¹. В истории философии эти три вида анализа не сменяют друг друга механически, они сосуществуют и постоянно взаимодействуют. Происходит это и в аналитической философии, в чём мы неоднократно убедимся далее.

Если говорить о специфике аналитических процедур в аналитической философии, то она видится Майклу Бини в том, что Даммит назвал «фундаментальной аксиомой аналитической фи-

лософии», а именно: единственным маршрутом, ведущим к анализу мышления, является тот, который проходит через анализ языка ²². У первых философов-аналитиков язык подвергался главным образом логическому анализу. Известно, что родоначальниками логического анализа языка были Готлоб Фреге и Бертран Рассел. Позже на смену логическому анализу как в философии Людвиг Витгенштейна, так и в аналитической философии в целом приходит лингвистический анализ. Оба вида анализа в своём взаимодействии и составили суть более широко понимаемого анализа как преобразования и толкования. Майкл Бини пишет: «То, что характеризует аналитическую философию — или, по меньшей мере, то центральное течение, которое берёт начало в работах Фреге и Рассела, — является признанием того, что раньше было названо преобразовательным или толковательным измерением анализа» ²³. Всякий анализ предполагает наличие определённых положений или даже концептуальной схемы, требующей интерпретации. И то, что явится результатом интерпретации, будет выступать предметом анализа двух других видов анализа — возвращения к истокам или расчленения на части. Такой анализ может потребовать преобразования исходных положений и теорий, чтобы сделать их более прозрачными для данного вида анализа. Например, в случае с аналитической геометрией вначале мы должны перевести геометрическую проблему на язык алгебры и арифметики, для того чтобы сделать её решение более лёгким. И то, что Декарт и Ферма сделали для аналитической геометрии, говорит Бини, Фреге и Рассел сделали для аналитической философии ²⁴.

Предпосылки для зарождения преобразовательного анализа в современной аналитической философии можно обнаружить в средневековой схоластике. Именно схоластика стала уделять пристальное внимание пропозициям, значению, референции и другим подобным вещам, которые стали традиционными для аналитической философии. Майкл Бини считает, что интерпретационный анализ встречается и в XIX веке, у Иеремии Бентама, когда тот использовал понятие перефразирования («*paraphrasis*») ²⁵.

Самым важным для возникновения аналитической философии Бини считает появление в логике кванторов и теории кванторов, которые сделали возможным использование более мощных интерпретационных систем, существовавших ранее. Для Фреге и Рассела такой системой стала логика предикатов. Несоответствие, открытое между грамматической и логической формами высказывания, означало, что процедура перевода грамматических высказываний в логические становится философской проблемой. Было осознано, что языковые высказывания могут приводить

к заблуждениям, что само оформление наших мыслей языковыми

средствами требует дополнительных усилий. Всё это неизбежно вело к актуализации семантических, эпистемологических и метафизических проблем, касающихся взаимодействия языка, логики, мышления и реальности. Эти проблемы и заняли центральное место в аналитической философии ²⁶.

Считая анализ единственно возможным и эффективным для философии методом, философы-аналитики выбирают разные предметности для своего анализа. Для Джорджа Мура это чувственные данные. Но чаще аналитики пытались проанализировать понятия или пропозиции. В этом случае анализ был концептуальным. Другие же философы этого направления видели свою задачу в анализе различных видов предложений, например, та-

ких, в которых содержатся имена собственные или определённые дескрипции, то есть это был уже лингвистический анализ.

Ханс Слуга в дискуссии о сути аналитической философии и о месте в ней Витгенштейна провёл различие между логическим и концептуальным анализом, редукционистским и конструктивистским разновидностями анализа ²⁷.

Майкл Бини охарактеризовал особенности анализа, присущие работам выдающихся философов-аналитиков — от Готлоба Фреге до Фрэнка Джексона. В специальном параграфе «Концепции анализа в аналитической философии» статьи «Анализ» для Стэндфордского словаря философии он писал: «Итак, аналитическая философия является широким и всё ещё разветвляющимся движением, в котором соперничают и тянутся в разных направлениях различные концепции анализа. Упрощающие и соединительные, ревизующие и описательные, лингвистические и психологические, формальные и опытные элементы, все они сосуществуют в творческом внутреннем противоречии; и именно это творческое внутреннее противоречие является огромным достоинством аналитической традиции» ²⁸.

Парадокс анализа

Все виды анализа, однако, сталкиваются с различными версиями одной общей проблемы, которую называют парадоксом анализа. Суть его состоит в том, что анализ какого-либо значения невозможно сделать информативным для того, кто осуществляет анализ и должен уже понимать значение. В случае с лингвистическим анализом этот парадокс будет выглядеть следующим образом. Чтобы анализ состоялся и был адекватным, надо, чтобы анализируемое понятие было синонимом понятия, которое мы получаем в результате анализа. Например, смысл понятия «брат» должен быть синонимом такого понятия, как «ребёнок мужского пола, имеющий одних и тех же родителей с другим ребёнком». Но

если эти два понятия являются синонимичными, тогда высказывание «братом является ребёнок мужского пола, имеющий одних и тех же родителей с другим ребёнком» можно заменить другим высказыванием — «братом является брат». Однако эти два высказывания не выглядят синонимичными, одно из них более информативно. Таким образом, возникают два возможных вывода: либо предложенный анализ является неадекватным, поскольку анализируемое понятие (*analysandum*) и понятие, полученное в результате анализа (*analysans*), не являются синонимами, либо неинформативным, поскольку анализируемое понятие и результат анализа всего лишь синонимы. Иммануил Кант, доказывая связь действия и субстанции, заметил о познавательной способности анализа следующее: «...на основании сказанного раньше этот вопрос решить нетрудно, хотя при обычном методе исследования (при чисто аналитическом подходе к понятиям) он был бы совершенно неразрешим»²⁹.

Вместе с тем существует мнение, что у анализа есть своё познавательное значение. Некоторые полагают, что анализ делает явным знание, которое лишь подразумевалось. Другие полагают, что благодаря анализу человек артикулирует то значение, о котором он не задумывался прежде³⁰.

— 3 — **Истоки аналитической метафизики: знание а priori**

Расселовское указание на первый «опыт» исследования бытия и познания с помощью логического анализа языка в философии Парменида, тем не менее, не позволяет сказать, что уже в античности или в средние века была дана *целостная* разработка данного подхода к метафизике. Современное решение проблем метафизики средствами аналитической философии коренится в понимании метафизики философами Нового времени, когда происходило становление понятия знания а priori.

Когда речь заходит о сущности метафизики как разновидности философского исследования и знания, то в первую очередь указывают на её *пограничный* характер. Так, «Метафизика» Аристотеля лежит за пределами книг о природе, но также означает, учитывая многозначность греческого «meta», «книги, занимающиеся тем, что лежит по ту сторону природы»³¹. Для Канта сокровенным истоком занятия метафизикой (*metaphysica naturalis*) является способность/стремление/потребность человеческого сознания выходить за рамки наличного опыта³². Витгенштейн писал: «Тот факт, что мир есть *мой* мир, проявляется в том, что границы языка (единственного языка, который понимаю я) означают границы *моего* мира» (афоризм 5.62). «Субъект не принадлежит ми-

ру, но он есть граница мира» (афоризм 5.632). Но выход «за» пределы наличного мира и опыта формирует знание, для которого критерии частного научного знания (непротиворечивость, опытная проверяемость, обоснованность и др.) не являются исчерпывающими. Такими знаниями являются наши интуиции о мире, знание *a priori*.

В философском дискурсе термин *a priori* приложим к понятиям, суждениям и любому знанию вообще. Как и понятие *a posteriori*, он широко использовался ещё в схоластической философии. Понятия априорного и апостериорного знания имели широкое распространение в произведениях рационалистов и эмпириков XVII—XVIII веков, правда, как будет выяснено, под другими именами.

Наряду со значениями других, до сих пор использующихся в современной философии понятий, значение понятия *a priori* было эксплицировано Иммануилом Кантом во введении к «Критике чистого разума» (1781). Кант рассуждал: «...существует ли... независимое от опыта и даже от всех чувственных впечатлений познание? Такие знания называются *априорными*; их отличают от *эмпирических* знаний, которые имеют апостериорный источник, а именно в опыте»³³. Так, априорным суждением будет такое суждение, истинность которого доказывается средствами, независимыми от эмпирического исследования или наблюдения. Например, мы знаем об истинности суждения «Все холостяки являются неженатыми мужчинами» только потому, что нам известны значения входящих в него терминов. Но мы не можем знать *a priori*, к примеру, что «Медь проводит электричество», или что «Облака — белые», или что «Я сейчас испытываю боль или страх», поскольку ни данные эксперимента, ни данные наблюдения и самонаблюдения не относятся к априорному знанию. В самом общем виде можно сказать, что априорными суждениями мы называем такие суждения, которые *могут* быть образованы вне зависимости от опыта, а подтверждение их истинности не требует эмпирической проверки. Сказать, что знание является априорным, — значит знать, что мы это знаем независимо от опыта.

Согласие среди представителей противоположных философских течений по поводу определения понятия вместе с тем ещё не гарантирует их согласия применять это понятие в каком-то одном смысле. Так, рационалисты убеждены в возможности достижения сущностного знания о мире вне зависимости от опыта; эмпирики убеждены, что знание о мире без опыта недостижимо. Метафизические системы Декарта, Спинозы и Лейбница, покоящиеся на положении о всеилии разума над чувственными данными, в корне отличны от философских концепций таких эмпириков, как Джон Локк и Давид Юм. Дж. Локк, возможно, слегка отходил от догматического эмпиризма, утверждая, что мы

можем достичь некоего априорного знания о мире. Он ввёл понятие «демонстративного знания»³⁴ о существовании Бога и вытекающего из него демонстративного знания о морали. Он пошёл несколько дальше и признавал существование априорного знания в более широком объёме. Но трудно сказать, отнесли бы другие эмпирики его суждения о разнообразных связях между нашими идеями, такими, как тождество, различие и смежность, к априорным суждениям, поскольку эти идеи трудно помыслить вне знания о реальных структурах окружающего нас мира. Эти, другие, философы признают априорным знанием только истины математики, включая сюда истины как геометрии, так и арифметики, а также истины логики, например, такие, как «То, что есть, то есть»; «Если P — истинно, значит не- P — ложно». К априорным они могли бы отнести и так называемые «истины языка», например, такие, как «Все холостяки являются неженатыми мужчинами», в которых выражается способ использования слов.

**Эволюция в понимании
знания *a priori***

Понять основные исторические концепции априорного знания лучше всего в свете кантовской интерпретации априорного и аналитического знания. Кант отмечает два существенных признака знания *a priori*. В соответствии с первым признаком это знание должно носить *необходимый* характер. Из опыта мы знаем, что такая-то вещь и есть такая, но не то, что она *должна* быть такой. Кантовский пример следующий: из опыта мы можем знать, что вещи имеют причины, но не то, что всякая вещь имеет причину. Второй признак априорного знания Кант называет «*строгой всеобщностью*», которую нельзя обнаружить в кантовском примере опытного (апостериорного) суждения «Все тела имеют тяжесть», а только в его примере внеопытного (априорного) суждения «Всякое изменение должно иметь причину». Кант полагал, что оба признака априорного знания должны быть неразрывно связаны друг с другом³⁵.

Дальнейшее рассуждение Канта касается различия аналитического и синтетического знания. В аналитическом суждении содержание предиката уже присутствует (в скрытом виде) в содержании субъекта суждения, поэтому предикат только раскрывает содержание субъекта, не привнося в него ничего нового, расширяющего. В синтетическом суждении предикат целиком находится вне субъекта и содержание предиката расширяет содержание субъекта, привнося в него нечто новое. Кант приводит следующие примеры аналитического суждения: «Все тела протяженны» и синтетического суждения «Все тела имеют тяжесть»³⁶. Помимо явно проговоренного различия аналитического и синте-

тического, Кант сделал намёк и на второй способ различения аналитического и синтетического: аналитическим суждением является такое суждение, истинность которого достигается методом включения в него понятий на основе принципа непротиворечия. Содержание субъекта не должно противоречить содержанию предиката ³⁷.

Различие аналитического и синтетического знания не сводимо к различию априорного и апостериорного знания. Первое различие преимущественно носит логический характер, а второе — гносеологический. Различие аналитического и синтетического касается больше *формы* суждения. Из этого следует, что различие между эмпирическим и априорным и между синтетическим и аналитическим не означает их совпадения. Именно так расценивал их различие и сам Кант.

Интересно проследить, откуда берёт своё начало разделение Кантом знания на априорное и апостериорное, с одной стороны, и на аналитическое и синтетическое — с другой, а именно: рассмотреть те виды знания, которые различали предшественники Иммануила Канта, такие, как Джон Локк, Готфрид Лейбниц и Давид Юм.

Локк выделял два вида знания, которые в чём-то схожи с тем, как Кант различал виды знания. Мы имеем, полагал Локк, с одной стороны, «чувственное знание» существования субстанций в физическом мире и сосуществования воспринимаемых свойств этих субстанций; а с другой стороны, «интуитивное знание» и «демонстративное знание» различных «отношений идей» ³⁸. «В том случае, когда ум не может соединить свои идеи так, чтобы воспринять их соответствие через их непосредственное сравнение и, так сказать, сопоставление или приложение друг к другу, он старается обнаружить искомое соответствие или несоответствие через посредство других идей (одной или нескольких, как придётся); именно это мы и называем рассуждением... [*Демонстративное познание*] *зависит от доказательств*» ³⁹. Примерами интуитивного знания являются утверждения, что белое не есть чёрное, что круг не есть треугольник, а три больше двух и равно одному плюс два. Примером демонстративного знания по Локку является доказательство того, что сумма углов треугольника равна сумме двух прямых углов ⁴⁰. Но Локк также думал, что мы обладаем интуитивным знанием бытия (например, нашего собственного бытия) ⁴¹ и демонстративным знанием бытия вообще (например, Бога) ⁴²; более того, Локк причислял к демонстративному знанию знание моральных истин ⁴³. В каком-то отношении локковское различие чувственного и априорного знания ближе к кантовскому различению аналитического и синтетического знания. Некоторые «пустячные» или «чисто вербальные» суждения он противопоставляет «информативным». «Пу-

«пустячные» случаи суждений включают следующие: 1) все суждения тождества типа «Что есть, то есть» или «Что красное, то красное»; 2) все суждения комплексных идей, в которых значение любого термина раскрывается через предикат, например, «Золото — металл». Конечно, не всё интуитивное или демонстративное знание носит такой «пустячный» вид, и, как уже было сказано ранее, демонстративным знанием может служить доказательство существования Бога или моральных норм.

Отличие позиций Лейбница и Юма от Локка и Канта заключается в том, что первые не видели различий там, где их видели последние. Лейбниц делал метафизическое различие в первую очередь между возможными (случайными) истинами, которые охватывают не все возможные миры, но только этот мир, и необходимыми истинами, которые истинны во всех возможных мирах ⁴⁴. Но истины *обоих* классов характеризуются тем, что понятие предиката содержится в понятии субъекта, то есть являются аналитическими в кантовском смысле. При этом сам термин «аналитические истины» Лейбниц не использует ⁴⁵. Таким образом, анализируя понятие субъекта, можно убедиться, что любая истина выражает тождество. Тем не менее, между этими двумя классами истин имеется огромная разница. Она заключается в том, что, с одной стороны, анализ возможных истин есть бесконечный процесс, который может завершиться только Богом, исходящим из принципа совершенства мира, постулирующим, что этот мир есть лучший из всех возможных миров ⁴⁶. Человеческий разум может получить случайные истины только из опыта, поэтому случайные истины (истины факта) являются апостериорными. С другой стороны, необходимые истины могут быть получены в результате показа того, что понятие предиката содержится в понятии субъекта, причём как итог конечного количества шагов. Исходя из этого, необходимые истины познаваемы *a priori*, поскольку они познаваемы *разумом*. Лейбниц писал: «Есть... два рода истин: *истины разума* и *истины факта*. Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта случайны, и противоположное им возможно. Основание для необходимой истины можно найти путём анализа, разлагая её на идеи и истины более простые, пока не дойдём до первичных» ⁴⁷.

Давид Юм ещё настойчивее настаивал на переплетении логического и гносеологического аспектов деления суждений на априорные и эмпирические. Он делил все суждения на те, которые выражают факты или реальное бытие, и те, которые выражают «отношения идей». Первые констатируют то, что познаётся с помощью органов чувств, вторые — априорно ⁴⁸. Юмовское деление суждений очень напоминает лейбницевское деление на суждения факта и суждения ума и потому вполне сравнимо с кантовским делением на аналитические и синтетические сужде-

ния. Отношения идей несут в себе все ценности самих идей: если мы заключаем, что сумма углов треугольника равна сумме двух прямых углов, то это отношение неизменно до тех пор, пока наши идеи остаются прежними. В отличие от Локка Юм полагал, что такие отношения могут отрицаться только при условии противоречия. Более того, само различение суждений факта и суждений об отношениях идей Юм делает с помощью гносеологических терминов, что образует важную предпосылку принципа верификации в концепции логического позитивизма. В кантовской терминологии этот принцип означает: все суждения либо априорные и аналитические, либо эмпирические и синтетические.

Что требуется от теорий, называемых априорными? Во-первых, теория должна объяснять природу необходимости, которую Кант называл признаком суждений *a priori*; во-вторых, требуется объяснить, как мы можем различать необходимость, то есть как мы можем знать, что данное предложение выражает необходимую истину. Нетрудно увидеть, что большинство теорий не справляется или с одним, или с обоими из этих условий. Поэтому будет небезосновательным предположить, что однозначного понимания априорного знания не существует, а объяснение априорности будет лежать в разнообразии всех тех предложений, которые выражают знание, подпадающее под понятие априорного. Так, этот класс предложений, как мы уже предположили, включает истины языка (такие, как «Все холостяки являются неженатыми мужчинами»), истины математики и истины логики. Возможно, для различных подклассов знания *a priori* требуются и различные объяснительные процедуры.

**Природа знания *a priori*:
основные концепции**

Многие философы были приверженцами той точки зрения, которую можно назвать *простейшей теорией априорного знания* — теорией врождённых идей. Самым известным критиком этой теории был Джон Локк. Он считал ошибочным мнение, что люди приносят в этот мир некоторые врождённые принципы, понятия, представления. Согласно его точке зрения, разум является чистой доской в момент появления человека на этот свет, и любое знание является приобретённым в течение жизни человека.

Локк направил свою критику против двух наиболее распространённых доводов в пользу теории врождённых идей. Первый довод касается широко распространённого убеждения, что в сознании человека с рождения присутствуют некоторые абстрактные принципы типа: «Что есть, то есть» и «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была»⁴⁹. Второй довод касается тоже широко распространённого мнения, что моральные принци-

пы даются человеку от рождения⁵⁰. Теория врождённых идей была распространена среди философов рационалистического направления, убеждённых в существовании некоего априорного знания о сущностных истинах этого мира. Декарт и Лейбниц, например, полагали, что человеку присущи определённые идеи, а истины, вытекающие из этих идей, даны «естественному свету разума» как само собой разумеющиеся. Ещё в античности Платон соответственно доказывал, что наше знание формальных причин предшествует существованию души в этом мире и знание душой формальных истин является результатом припоминания душой того, что она знала задолго до рождения.

Локк выдвинул неопровержимые контраргументы, направленные против идеи о существовании врождённых идей ещё до того, как он предложил альтернативную теории врождённых идей теорию априорного знания⁵¹. Контраргументы в его рассуждении основывались на осмыслении и критическом рассмотрении той посылки, что знания, называемые врождёнными, разделяются всеми людьми. Локк доказывал, что, во-первых, наше всеобщее согласие ещё не доказывает врождённости, поскольку нуждается в дополнительном объяснении. Во-вторых, он ссылаясь на многочисленные случаи, когда люди не разделяли эти «всеобщие» идеи и истины. К таким людям относятся, например, дети и слабоумные, которые не имеют ни малейшего представления о суждениях типа «Что есть, то есть». Кроме того, в мире всегда было много людей, которые не разделяли общепринятые в обществе моральные принципы. По мнению Локка, не убедителен и аргумент в пользу того, что врождённые принципы выявляются тогда, когда человек использует свой разум, поскольку существовали в прошлом и существуют поныне неграмотные люди, которые, будучи даже взрослыми, вряд ли задаются вопросом о правомочности суждения «Что есть, то есть» и ему подобными.

Следующий критический аргумент в адрес простейшей концепции априорности связан с конвенционалистским пониманием априорности: считается, что всеобщие идеи принимаются людьми сразу же, как только они их услышат и осмыслят. Такое толкование априорности вряд ли даёт доказательство их врождённости, поскольку существует много общепринятых идей, явно не имеющих врождённого характера. Возьмём, например, предложение «Все холостяки — неженатые мужчины», которое хотя и состоит из явно неврождённых идей, но всеми разделяется.

И, наконец, попытка переосмыслить врождённые идеи как априорные принципы, содержащиеся в нашем сознании в неявном виде (имплицитно), вообще ведёт к разрушению всей концепции, поскольку такое понимание априорности подразумевает только то, что разум способен воспринимать априорные принци-

пы, если они услышаны и поняты, но не то, что эти принципы являются врождёнными.

К размышлениям Локка можно добавить следующее. Теорию врождённых идей редко представляют как теорию, имеющую отношение ко всему знанию *a priori*, а рассматривают как имеющую отношение только к подклассу суждений, называемых априорными. Поэтому эта теория в лучшем случае может дать только частичный ответ на проблему природы априорного знания, но она не делает даже этого, поскольку с трудом объясняет только то, как мы узнаём врождённые идеи, считая, что мы знаем их потому, что знали их раньше. И тем более эта теория не даёт ответа на вопрос о природе самой необходимости. Вот почему следует обратиться к другой концепции априорного знания, которую называют *традиционной теорией знания a priori*. Эту концепцию, впервые выдвинутую Аристотелем в его рассуждении о знании сущностей, восприняли многие философы, жившие в последующие века, в том числе в XX столетии. Аристотель полагал, что мы обладаем способностью знать что-либо благодаря интуитивной способности человека воспринимать отношения между двумя или более свойствами вещей и делать обобщения⁵². Например, мы можем улавливать связь между свойствами «быть человеком» и «быть разумным» и таким образом интуитивно понимать сущность понятия «человечность». Позже, используя уже другую терминологию, но с помощью тех же самых аргументов, Декарт доказывал, что люди обладают способностью осознавать отношения между идеями с помощью «естественного света разума». Так, мы знаем, например, что семь больше пяти, понимаем такие сложные суждения, как закон непротиворечия, убеждены, что причина также реальна, как и следствие. Локк приводил этот аргумент как альтернативу теории врождённых идей. Он считал, что наши знания есть не более чем восприятия связей и согласованности или несвязанности и несогласованности каких-либо из наших идей. Локк писал, что наше знание о равенстве суммы трёх углов треугольника сумме двух прямых углов есть не более чем наша уверенность, исходящая из доказательства, что сумма углов треугольника равна сумме двух прямых углов. Бертран Рассел в работе 1912 года «Проблемы философии» писал: «*Всё знание a priori имеет дело исключительно с отношениями универсалий*»⁵³. Так, суждение «два и два есть четыре» он объяснял как отношение между универсалией два и универсалией четыре.

По мнению Рассела, Лейбниц в неопубликованных при его жизни работах предстаёт как наилучший образец философа, использовавшего логику в качестве ключа к пониманию метафизики. Всю свою жизнь Лейбниц лелеял надежду открыть своего рода обобщённую математику, названную им «*Characteristica Universalis*», с помощью которой можно было бы заменить мышление

исчислением. «Если бы она была у нас, — говорил он, — мы бы имели возможность рассуждать в области метафизики и нравственности так же, как мы делаем это в области геометрии и математического анализа»⁵⁴. В отличие от Спинозы и Гегеля Лейбниц смог, исходя из синтаксиса, делать ясные умозаключения и продвигаться к действительному миру. Однако, по мнению Бертрана Рассела, выводы, сделанные Лейбницем и другими философами, взявшими на вооружение знание *a priori*, не оказались продуктивными, поскольку основывались на (ошибочной) субъектно-предикатной логике⁵⁵.

Как мы отмечали ранее, Лейбниц различал истины разума и истины факта на том основании, что необходимые истины разума можно редуцировать конечным числом шагов к утверждениям тождества. Кант также полагал одним из свойств аналитического знания сводимость к тождеству. В XIX веке этот подход к априорному знанию разделил и Готлоб Фреге, который направил свой логицистский проект на обоснование того, что истины арифметики редуцируемы к законам логики. Этот тезис был развит Фридрихом Вайсманом и рядом других логических позитивистов, которые полагали, что класс аналитических высказываний совпадает с высказываниями *a priori*. Согласно Вайсману, аналитические высказывания сводимы к логическим трюизмам, когда в (синонимичных) высказываниях мы производим замену (синонимичных) терминов. Например, аналитическое высказывание «Все холостяки являются неженатыми мужчинами» становится примером логической истины «Все вещи, которые А и Б, есть А», когда термин «холостяки» заменён термином «неженатые мужчины»⁵⁶.

По Лейбницу всеобщность и необходимость составляют сущность логико-математических истин, а случайность и системность — сущность суждений о мире⁵⁷. Аналитичность необходимых истин философ дополнил разработкой механизма анализа суждений необходимости: для установления истинности суждения достаточно разложить это суждение до совпадения предиката с частью субъекта, что является исчерпывающим доказательством истинности этого суждения. Излишняя вера Лейбница в аналитичность необходимых истин и явилась, по мнению Рассела, основным пороком в Лейбницевой программе создания универсальной науки⁵⁸.

Толкование Лейбницем аналитических высказываний вызывает у философов ряд вопросов, которые не разрешены до сих пор. Лейбниц называл истинами необходимости такие суждения, которые истинны во всех возможных мирах. Но тогда возникает проблема философского обоснования модальности в самом общем виде, будь то необходимость или возможность. Поскольку Лейбниц обосновывает необходимость в терминах логической истины, то он даёт обоснование только логической необходимости,

но не даёт общего обоснования необходимости. Кроме того, он не даёт обоснования необходимости истин логических законов и логических правил преобразования, способных помочь нам в процедурах редукции ⁵⁹.

Конечно, нельзя утверждать, что подход Лейбница совсем не продуктивен в объяснении априорного знания. Будет справедливым сказать, что его подход приложим к объяснению определённой части априорных суждений, а именно истин языка и истин математики. Фрегеvский логицистский проект, далее развитый Расселом и Уайтхедом в их монументальной работе «Principia Mathematica», не был до конца успешным. Но программа, разработанная этими философами, показала, по крайней мере, что с помощью логики и арифметики многое можно редуцировать к интуитивно правдоподобным и простейшим утверждениям, составляющим основу нашего знания.

В понимании необходимого знания логические позитивисты объединили лейбницеvский подход с конвенционалистской теорией необходимости, например, в понимании истин языка. Истинность выражения «Все холостяки являются неженатыми мужчинами» зависит от лингвистического соглашения, где «холостяк» означает то же самое, что и «неженатый мужчина». Но конвенционалистский подход был предложен философами для объяснения необходимости всех априорных истин, даже истин логики. Альфред Айер в своей работе «Язык, истина и логика» (1936) писал, что он использует слово «тавтология» в следующем смысле: предложение может быть названо тавтологией, если оно является аналитическим, а аналитическим суждением считается такое суждение, истинность которого зависит исключительно от значений составляющих его символов ⁶⁰. Айеру удалось так сформулировать основные положения своей конвенционалистской теории, что она избежала явной критики. Он утверждал, что его версия теории утверждает только то, что обоснованность априорных суждений зависит от определённых фактов вербального использования, а не то, что такие суждения являются эквивалентными эмпирическим суждениям.

Конвенционализм был присущ и повлиявшему на неопозитивистов «Логико-философскому трактату» Витгенштейна, в котором он объяснял необходимый характер логических истин. Согласно Трактату, логические истины все до единой являются тавтологиями, то есть все они истинны при всех истинностных значениях предложений, входящих в тавтологию как её части. Например, рассуждение «Если P или Q и не-P, то Q» истинно вне зависимости от предложений, которые будут подставлены вместо P или Q. Более того, Витгенштейн утверждал, что тавтологии являются истинными благодаря дефинициям, которые мы даём логическим константам, таким, как «или», «и», «если ... то», что он и продемонстрировал в таблицах истинности.

Трактат Витгенштейна имеет два неоспоримых достоинства. Во-первых, он предлагает в чистом виде то, что Лейбниц называл истинами «во всех возможных мирах»: логические истины верны при всех возможных истинностных значениях. Во-вторых, предлагая решающую процедуру, благодаря которой мы легко можем показать тавтологическую природу логической истины, Трактат даёт возможность судить, какие предложения следует считать суждениями *a priori*. Но успех книги был ограничен. Хотя Витгенштейн во время работы над Трактатом считал, что он полностью разрешил проблему логической (и всякой другой) необходимости, совершенно ясно, что только логические истины простейшего вида являются функционально-истинностными тавтологиями и что даже необходимость такой истины, как «Если все А являются Б, тогда нет такого А, которое не было бы Б», уже не может быть охвачена теорией Витгенштейна ⁶¹.

В последующих своих работах, в частности в «Философских исследованиях», Витгенштейн продолжал придерживаться определённой версии конвенционалистской теории. Необходимостью он считал функцию использования слов: слово может быть понято только в контексте нашего взаимодействия с миром и с другими людьми. Когда мы поймём «языковые игры», в которых наши слова играют свои роли, тогда мы увидим, как можно порождать чепуху, злоупотребляя знанием правил. Например, увидев, что суждению «Эта поверхность вся красная и зелёная» не соответствует никакой конкретный факт, то легко убедимся, что суждение «Ничего полностью не является в одно и то же время красным и зелёным» должно быть необходимо истинным.

Несостоятельность конвенционалистской теории априорного знания может быть продемонстрирована на следующем примере. Предложение «Ничего полностью не является в одно и то же время красным и зелёным» выражает необходимую истину. В этом предложении очень важным является способ использования слов «красный» и «зелёный» и от их свойств зависит истинность данного предложения. Слово «красный» выражает один совершенно определённый цвет, а слово «зелёный» — другой цвет, и не вызывает сомнения, что эти цвета исключают друг друга. Таким образом, мы можем возразить Айеру, когда он напоминает нам о *частичной* зависимости истинности априорных суждений от использования слов: обоснованность таких предложений зависит от условных конвенций языка, но только в пределах известных границ, которые очерчивают правила использования слов в их связи со значением. Возьмём значение слов «холостяк» и «неженатый мужчина». Верно, что предложение «Все холостяки являются неженатыми мужчинами» выражает необходимую истину, но сама истинность не является следствием значения этих слов. Истинность является функцией, зависящей от природы

свойств, выражаемых словами «холостяк» и «неженатый». Речь здесь идёт о традиционном возражении принципу конвенционализма. Доводы, направленные против конвенционализма, могут быть даже усилены, если мы сможем более чётко обрисовать разницу между свойствами, такими, например, как «быть холостым» и «быть неженатым», и считать, что эти свойства логически первичны по отношению к словам. Это может привести к появлению продуктивного исследования, обосновывающего, что эмпирические факты определяют способ, каким мы используем слова. Но, делая окончательный вывод по поводу истин языка, надо добавить, что применительно к ним нельзя полностью доказать ошибочность конвенционалистской концепции истины.

**Кант о специфике
метафизического знания**

Философом, который увидел свою задачу в разрешении конфликта между эмпиризмом и рационализмом, стал Иммануил Кант. Кант занял достаточно скептическую позицию, подобную эмпирикам, в вопросе отыскания истины в философии. Как и эти философы, он настаивал на том, что не существует особого рода синтетических суждений а priori, заключающих в себе некое метафизическое знание о реальности. Понятия причины и следствия, которые метафизики делают центральными в своих теориях, неправильно используются, если их применение происходит за пределами возможного опыта. Попытки такого использования приводят к противоречиям и недоразумениям.

Метафизика может существовать только как «естественная способность разума», направленная на критику самого чистого разума⁶². Однако в «Критике чистого разума» Кант всё же допускает существование некоего ограниченного объёма синтетического знания а priori. Им является такой круг суждений, которые, используя метафизические категории, создают условия или предположения относительно объективного опыта, объективной реальности. Кант приводит пример двух таких предположений, которые действительно демонстрируют обязательную применимость метафизических категорий к любому возможному опыту: «Всякое явление имеет причину» и «Всякое изменение неразрывно с субстанцией». Эти суждения применимы ко всем возможным эмпирическим фактам объективного мира. Таким образом, мы можем знать а priori истинность данных синтетических суждений. Но Кант действительно занимает крайне скептическую позицию по поводу нашей способности познать мир. Он уверен, что данные суждения не описывают мир таким, каков он есть, а только дают некое априорное синтетическое знание об условиях опыта, а такой опыт есть лишь явленность мира для таких су-

ществ, как мы — чувствующих и мыслящих. На самом деле мы не можем иметь априорного знания *о реальности* ⁶³. Предлагая свою систему двенадцати категорий, которые являются априорными понятиями, Кант дополняет их понятиями пространства и времени, которые, с его точки зрения, не являются формами объективного мира, а только формами нашего восприятия мира. При этом Кант опирался на данные современной ему науки — Евклидову геометрию и Ньютоновскую физику, считая их описаниями реального мира. Позднее данные научные теории были признаны недостаточными. А поскольку выбор двенадцати «априорных» категорий был сделан для иллюстрации их применимости к объективному миру, описанному в понятиях и законах Евклида и Ньютона, это предопределило слабость кантовского учения об априорном знании.

Кант оказался не способен доказать необходимость априорных синтетических суждений, как и необходимости вообще. То, что Кант назвал своей «Коперниканской революцией», является созданием возможности синтетического априорного знания постольку, поскольку в нашем опыте отражаются понятия, которые наш разум привносит в этот опыт. Так называемая «необходимость» таких понятий, как причина и субстанция, по Канту, просто отражает устройство нашего сознания. Кант не проясняет причин того, почему устройство нашего сознания именно такое. Необходимость этих категорий не является истиной для всех возможных миров или даже истиной для всего возможного опыта в этих мирах, но только истиной для всего возможного опыта тех существ, которые имеют ту же самую конституцию, что и мы сами. Таким образом, то, что в кантовском понимании можно назвать априорным, является отголоском лейбницевского понимания *a priori* ⁶⁴.

— 4 — Пути развития западноевропейской метафизики

Движение метафизики от онтологии к гносеологии в западной философии отмечают и другие исследователи. В статье «От субстанции к рефлексии. Пути западноевропейской метафизики» Н. Лобковиц пишет: «Классическая философия стремилась понять действительность такой, какой она предстает человеку, и выглянуть тем самым за пределы области познаваемых нами вещей. Она была убеждена при этом, что мы в общем и целом познаем действительность такую, как она есть, и что наш взгляд, углубляющийся в основные структуры познаваемого мира, находит некие основоположения; эти основоположения смогут вывести нас к конечным итогам, позволяющим в некотором смысле

познавать то, что уже непознаваемо. Эта уверенность исчезает в XVII в. Новое естествознание, с его упрощенным, изначально детерминистским понятием каузальности, редукция всех отношений к математическим, неслыханный успех этого образа мышления в астрономии, например, а позднее, начиная с Ньютона, в механике (успех, обернувшийся крахом — технологическим крахом — лишь в XIX в.) — все это вторгается в философию, все еще полагающую, что можно схватить сущностную сторону действительности при помощи чистого познания, рассуждения и мышления. Философия оказывается загнанной в рамки самой себя и вынуждена раз от разу отвоевывать себе все более уменьшающуюся область, в которой ей ничто не мешало бы резвиться в свое удовольствие — область очевидно-достоверного... Достоверность [Декарт] находит в самовосприятии мыслящего субъекта. «Cogito, ergo sum» — «я знаю, что я есмь, потому что я мыслю об этом и воспринимаю при этом себя самого как мыслящего»⁶⁵.

Лобковиц продолжает, что в Новое время «...уже не считается возможным говорить о сущем, но только о нашем знании об этом сущем, причем из этого знания исключается то, что известно нам как наш обыденный опыт. Средние века рассматривали рефлексию как нечто такое, что сопровождает наше познание мира, как некий род самопрозрачности нашего отношения к внешнему миру. Теперь, с началом Нового времени, эта рефлексия становится центром: мы обретаем мир только постольку, поскольку мы воспринимаем в нашем сознании самих себя»⁶⁶.

«Так возникает совершенно новый род метафизики, представляющей мир не как некую сумму многообразных, пребывающих в нем субстанций, но как самовосприятие сознания, которому соответствует внутренний мир, открываемый рефлексией. При этом можно забыть, что мы остаемся в пределах сознания: коль скоро есть только сознание, бытие есть сознание. Эта новая метафизика — позднее и четче всего у Гегеля — ориентируется уже не на то, как мы говорим о реальности, но на то, как мы воспринимаем самих себя в сознании», заключает Лобковиц⁶⁷.

Однако путь западноевропейской метафизики не ограничился гносеологическим вопрошанием о сути сознания. Закономерным становится вопрос о роли языка — средстве выражения нашей мысли.

— 5 ————— Лингвистический поворот в метафизике: продолжение традиции

Следующий шаг в саморефлексии философии был сделан аналитической философией, которая продолжила линию фило-

софствования и разработки метафизики, представленной именами Декарта, Локка, Канта. Более того, можно сказать, что аналитическая философия явилась своеобразным завершением этой философской традиции. Если философия Нового времени занималась поиском предельных оснований знания в терминах эмпиризма или рационализма, позже в философии Иммануила Канта в виде синтеза эмпирического и рационального, то аналитическая философия сделала акцент на средствах выражения предельных оснований знания в языке и теории его изучения — лингвистике. Для философов Нового времени важен вопрос: «Что я могу знать?» Для философа-аналитика важен другой вопрос: «Как ясно и непротиворечиво я могу выразить языковыми средствами то, что я могу знать?» Парменидовский проект «широкой аргументации от мысли и языка к миру в целом» (Б. Рассел) получает в аналитической философии логическое завершение: язык рассматривается как предельная субстанция анализа бытия и познания. Теория репрезентации, узловыми категориями которой являются «действительность» — «сознание» — «логика» — «язык», доводит своё исследование «оснований» до края, выход за пределы которого знаменует возникновение нового качества философии. Западный исследователь Г. Слуга размышляет так: «Повидимому, существует естественный прогресс в философии от метафизики через эпистемологию к философии языка... Сначала философы думали о мире, затем о путях познания мира. Наконец, они обратили внимание на способ, которым такое познание выражается»⁶⁸.

Но тогда возникает вопрос: не означает ли исследование способа, которым выражается познание, конца метафизики? Ричард Рорти, долго работавший в аналитической традиции и позже ставший её яростным критиком, уверен, что это далеко не так. По его мнению, разновидность философии, основанная Фреге и Расселом, представляет собой очередной метафизический проект. Аналитическая философия вновь пытается поставить философию на такое место, которое, по мысли Канта, ей должно принадлежать, — место, с высоты которого она может судить о других областях культуры благодаря специальному знанию «оснований» этих областей. «Аналитическая» философия представляет ещё один вариант кантианской философии, отличающейся от прежних главным образом тем, что в ней обсуждаются скорее лингвистические, а не ментальные репрезентации, скорее философия языка, а не «трансцендентальная критика»⁶⁹. Подчёркивание философами-аналитиками роли языка не отменяет картезианско-кантианской проблематики и не приводит к новому пониманию философии.

Метафизический характер аналитической философии, развившийся в поиске оснований, проявился в конструировании

неизменного, нейтрального каркаса для исследования и, следовательно, для всей культуры, считает Рорти. Г. Фреге с его возрождением реализма в арифметике и семантике, Дж. Мур с его «концептуальным реализмом» и интуиционистской моральной онтологией, Б. Рассел и ранний Л. Витгенштейн с их логическим атомизмом структуры бытия и языка науки — все эти философы, считающиеся отцами аналитического движения, продолжили разработку модернистского проекта философии.

«С современной философией традицию Декарта — Локка — Канта связывает концепция, согласно которой человеческая деятельность (и в частности, исследование, поиск знания) происходит в рамках каркаса, который может быть изолирован до того, как подводится итог исследованию, то есть исходя из множества априорно открываемых предпосылок...»⁷⁰.

Известный импульс разработке проблемы каркаса (или концептуальной схемы) придал английский аналитик Питер Стросон. В книге «Границы смысла» (1966), посвящённой аналитической интерпретации кантовской «Критики чистого разума», он выдвинул идею существования естественных нашему мышлению «концептуальных схем», соотносящихся с содержанием опыта единичных индивидов. С этих пор в аналитической философии прочно укореняется представление о концептуальной схеме, существующей a priori по отношению к индивидуальному опыту индивидов. Проблема дуализма схемы и содержания (*scheme/content dualism*) надолго остаётся в повестке дня аналитической философии. Среди аналитиков разгораются споры о конститутивной или регулятивной роли концептуальных схем.

Уиллард ван Орман Куайн сделал попытку элиминировать противопоставление концептуальной схемы и эмпирического знания, выступив в статье «Две догмы эмпиризма» (1951) с критикой деления суждений на аналитические и синтетические. Куайн убеждал, что сама идея концептуальной схемы является всего лишь «третьей догмой эмпиризма»⁷¹. Позднее Дональд Дэвидсон в статье «Об идее концептуальной схемы» (1974) продолжил работу своего учителя и друга по поиску новых аргументов, доказывающих порочность противопоставления концептуальной схемы и эмпирического знания⁷². Однако он не стал противником метафизики по другим вопросам. В рамках аналитической традиции Дэвидсон выступил создателем и разработчиком ряда метафизических концепций, в частности, онтологии действия и события.

Ричард Рорти писал, что «один из способов понимания того, как аналитическая философия входит в традиционную картезианско-кантианскую структуру, заключается в том, чтобы рассматривать философию как попытку выйти за пределы истории — попытку найти внеисторические условия любого возможного исто-

рического развития...»⁷³. По мнению Рорти, только творчество Витгенштейна, Дьюи и Хайдеггера порывает с традицией эпохи модерна, делая философию историцистским проектом. «Каждый из этих трёх мыслителей напоминает нам, что исследование оснований знания, или морали, или языка, или общества может быть просто апологетикой, попыткой увековечивания некоторой конкретной во времени языковой игры, социальной практики или самоимиджа»⁷⁴.

Отечественный исследователь С.Л. Катречко считает аналитическую метафизику разновидностью *гносеологической (трансцендентальной) метафизики*⁷⁵. По его мнению, метафизика как рациональная деятельность возможна в четырёх модусах. «Во-первых, это общая метафизика, которая исследует *сущее как таковое*. Этот тип метафизики можно назвать аналитической онтологией, поскольку её приоритет — это способность человека к анализу сущего. Во-вторых, это частная метафизика... деятельность разума по работе с метафизическими целостностями... Специфика этого модуса философствования связана прежде всего с синтетической деятельностью воображения... В-третьих, это модус *натуральной метафизики*, связанный с деятельностью разума в ходе научного познания. Здесь метафизическое проявляется в неустранимом *холизме* науки как на уровне её предметов, так и на уровне теорий (ср. с тезисом Дюгема-Куайна).

Чтобы ограничить притязания спекулятивно-метафизического разума, необходимо его *самоограничение*, то есть самокритика. Впервые это осознали мыслители Нового времени, среди которых решающая роль принадлежит Канту. *Критика метафизики* — это *анализ* как самого познавательного процесса, так и языка, на котором фиксируются результаты познания. Это четвёртый модус *гносеологической (трансцендентальной) метафизики*, который развивается в современной аналитической философии»⁷⁶. Таким образом, С.Л. Катречко встаёт на сторону тех философов, которые считают аналитическую метафизику продолжателем модернистского проекта метафизики как этапа самоограничения и самокритики.

Заметим, однако, что Ричард Рорти утверждает, что аналитическая философия уходит от «трансцендентальной критики» в «философию языка»⁷⁷, а С.Л. Катречко понимает их как единое целое — критику познавательных способностей и средств выражения ментального в языке.

Методологический (слабый) модус аналитической метафизики: ещё раз о природе знания *a priori*

Другой отечественный исследователь В.А. Суровцев считает, что «аналитическую философию... можно считать методологическим движением, поставившим глобальную задачу анализа выразительных средств...»⁷⁸. Таким образом, он сужает исследовательское поле аналитической философии, превращая её чисто в позитивистский проект. Согласно такому пониманию философия делает язык и выразительные средства нашего сознания в целом предметом научного — логического и семантического — анализа. Однако, на наш взгляд, ближе к истине те философы, которые логико-лингвистический анализ рассматривают как разновидность метафизического исследования.

Лингвистический реализм невозможно оценить однозначно. Ещё Аристотелем было установлено, что природа слов различается по тому, что эти слова обозначают. Он писал, что в языке содержатся предикаты, которые указывают на особые, *формальные* условия существования предметов. Через них мы улавливаем всеобщее в конкретном. Эти предикаты указывают на метафизический статус предметов.

Аристотелевский анализ метафизических аспектов категорий в первую очередь касался категории «сущее»⁷⁹. Аристотель и Иммануил Кант были единомышленны в том, что у слова «существующий» особый метафизический статус⁸⁰. «Существующее» не является предикатом в привычном значении слова⁸¹. Метафизические термины, пишет С.Л. Катречко, «применяются скорее не к (физическим) вещам, а к [реальным (физически-содержательным)] предикатам первого [не философского] уровня; точнее, они характеризуют *и сами вещи, и видовые отличия*, с помощью которых *вещи* «превращаются» в *предметы* нашей познавательной практики»⁸². Катречко предлагает для обозначения особого статуса метафизических терминов использовать понятие «пресуппозиция». В отличие от физических и математических (количественных) предикатов метафизические предикаты можно поместить перед субъектом предложения, в то время как первые — после субъекта предложения. Тогда, с учётом пресуппозиции, предложение «Сократ — человек» можно будет записать так: «[Один, сущий (существующий)] Сократ — человек»⁸³. При этом может показаться, что в отличие от многих других видов предикатов, которые описывают реальность и в этом смысле «реальны», метафизические предикаты предназначены не для описания реальности, а для фиксации концептуальной (грамматической) структуры языка описания⁸⁴. В этом случае предмет исследования метафизики ограничивается областью языка, а сама метафизика превращается в методологию научного исследования. «Именно этот модус метафизического и был реализован в логическом позитивизме (позже — в постпозитивизме и отчасти в аналитической философии)», — заключает С. Л. Катречко⁸⁵.

Метафизический характер того модуса философии, который мы вслед за С.Л. Катречко называем гносеологическим (трансцендентальным) модусом, заключается уже в том, замечает В.А. Суровцев, что ориентация на факты языка требует перехода в сферу трансцендентального, то есть принципиального изменения познавательной установки ⁸⁶.

С.Л. Катречко указывает на четыре особенности такой познавательной установки. Фактом языка автор выбирает фиксируемое описание: «Это — дом». Во-первых, для фиксации в языке множественности модусов дома, воспринимаемого нами в разных обстоятельствах, как *одного* существующего дома, необходимо совершить синтетический акт схватывания, что является актом трансцендирования. Во-вторых, под понятие «дом» подпадают разные конкретные дома — «вчерашний», «завтрашний», другие дома, расположенные в других местах. Поэтому язык фиксирует описание скорее не этого конкретного дома, а дома вообще, что передаётся в английском языке неопределённым артиклем «*a*» (*a house*). В-третьих, фиксация «Это — дом» относит слово «дом» к существительным, то есть к определённой категории сущего, поскольку само сущее мы не воспринимаем: воспринимаются свойства дома. Наконец, и, в-четвёртых, метафизичность нашего языка заключена в том, что он является *связанной структурой*, у которой имеется некая (априорная) *логическая форма*. И эта связанность, присущая мышлению (и языку), привносится нами, согласно Канту, в окружающий мир ⁸⁷ и делает возможным его познание и описание.

Смысл философской деятельности заключён в описании, анализе языковой структуры. И тут проявляется ещё одна особенность анализа языка, придающая этому анализу метафизический характер. В.А. Суровцев замечает: «...дешифровка языка основывается на системе неявных допущений, принимаемых в той или иной теории познания. Дескриптивный смысл аналитической методологии зачастую подменяется редукцией языковой структуры к системе экзистенциальных предпосылок, основанной на той логической ошибке, которая получила название «предвосхищения оснований» ⁸⁸. И далее уточняет: «Было бы, однако, слишком сильным утверждением причислять эту двойственность к недостаткам. Специфика языкового анализа всегда предполагала совокупность первичных интуиций, образующих базу дальнейшего исследования. [...] При этом» «всегда остаётся вопрос о природе подобного рода интуиций. Даже если мы будем рассматривать эмпиризм и феноменализм как сущностную черту всех теорий познания, так или иначе разрабатываемых в рамках аналитической философии, нам всё равно придётся допустить, что интуиция языка не имеет эмпирического характера. Именно на эту сущностную черту языковых образований в своё время

и обратил внимание Фреге... Любое решение, предлагаемое в рамках деконструкции языковых выражений, должно основываться на корректно сформулированной методологической базе. В этом отношении простая ссылка на интуицию представляется явно недостаточной, так как всегда содержит реальную угрозу психологизации существа дела. Аналитическая философия стремится дистанцироваться от психологических методов, со всей определённой сознанием, что претензию на универсальность предлагаемого решения нельзя обосновать ссылкой на психологическую уверенность»⁸⁹.

Последнее замечание автора справедливо не всегда. Когда Джордж Мур ссылается на такие психологические очевидности здравого смысла, как «Вот левая рука, вот правая рука», трудно уйти от психологизации объектов окружающего нас мира. Философия сознания в аналитической традиции принципиально не может дистанцироваться от психологии и феноменологии в отыскании предметностей анализа.

Вместе с тем В.А. Суровцев прав, что вопрос о природе языковых интуиций требует своего разрешения. Если мы считаем метафизическим исследованием рациональный анализ допущений об основаниях мира, то нам приходится решать проблему происхождения такого рода «допущений», то есть наших интуиций или, можно сказать, знания *a priori*. Проблема природы трансцендентального знания — знания *a priori*, как мы уже видели вначале, имеет долгую историю. Кант дал два ответа на поставленный вопрос: 1) изначальное наличие у субъекта познания понятий, деятельно формирующих наш мир опыта, или же 2) теорию предустановленной гармонии между врождёнными законами нашего мышления и миром опыта (Кант именовал её теорией «преформации»), которую отвергал как совершенно бесперспективную⁹⁰. В.В. Васильев на это замечает: «Однако в наши дни очевидно, что предустановленная гармония — не единственная альтернатива подходу Канта. Соответствие «врождённых законов мышления», выражающих то, что мы приписываем объектам сверх их непосредственного опытного состава, и гипотетических законов природы — апостериори подтверждающих наши априорные предположения — можно объяснить на основе эволюционной теории, и такое объяснение будет правдоподобнее других»⁹¹.

Из сказанного можно сделать ряд выводов. Аналитическая метафизика имеет своими истоками две необходимые вещи: с одной стороны, новоевропейскую концепцию знания *a priori*, а с другой стороны, возникшую на почве рождения символической логики преобразовательную или интерпретационную концепцию анализа как такового. Логический и лингвистический

анализ априорного знания, касающегося оснований бытия и познания, и определили специфику аналитической метафизики.

Как западные, так и отечественные исследователи видят в аналитической философии преемницу картезианско-кантианской линии в философии Нового времени, а аналитическую метафизику — закономерным этапом гносеологической метафизики, сделавшей акцент на языковых средствах выражения оснований бытия и познания. Аналитическая философия выполняла задачу *завершающего этапа* картезианско-кантианской философской (и метафизической) традиции, а в широком смысле — традиции в философии, заложенной ещё элеатами. Сделав акцент на исследовании оснований бытия и познания средствами логического и семантического анализа языка, аналитики «замкнули» логический круг развития классической метафизики, направленной на поиск оснований.

Косвенным аргументом в пользу того, что аналитическая философия вообще и аналитическая метафизика в частности — продолжатели модернистского проекта философии (и метафизики), является традиционное противопоставление аналитической философии континентальной философии в лице ведущих течений французской и немецкой философии XX века. Это противопоставление чаще всего связывают с метафизическими устремлениями континентальной философии и методологическими устремлениями аналитической. Их противостояние коснулось как концептуального, так и институционального уровня. Однако то, что ни победителей, ни побеждённых в этом противостоянии не оказалось и даже проявилась тенденция к их объединению⁹², указывает на осознанную потребность в занятиях метафизикой. Ясно, что метафизика будет существовать и в XXI веке. Ясно и то, что она оправдала возлагаемые на неё надежды Иммануила Канта. Когда-то он написал: «...метафизика имеет перед другими науками то преимущество, что она может быть доведена до совершенной законченности и до пребывающего состояния...»⁹³.

То, что философы-аналитики на всём протяжении XX столетия занимались критикой спекулятивно-метафизических притязаний разума, сосредоточившись на анализе познания и его результатов, выражаемых в языке, неоспоримо, но и неполно. Если исходить из схематики модусов метафизики, предложенной С.Л. Катречко, можно утверждать, что аналитическая онтология, частная и натуральная метафизика оставались так или иначе представленными в концепциях философов-аналитиков на всём протяжении XX века. «Ранний» Витгенштейн занимался аналитической онтологией, создавая целостную концепцию мира в «Логико-философском трактате», Дональд Дэвидсон и Джегвон Ким предложили варианты частной метафизики — онтологию собы-

тий, Джон Сёрл, Дэвид Чалмерс — онтологию сознания. И перечень занятий такого рода метафизикой можно продолжить.

Правда, можно возразить, что все эти и другие философы-аналитики рано или поздно выходили на проблемы познания и языка. Это так. В этом заключается специфика философствования в аналитической традиции. Но нам важно указать, что в аналитической философии были представлены *разные модусы* метафизики. В пользу этого говорит сама история развития аналитической философии. К рассмотрению различных вариантов метафизики мы и приступаем.

¹ Рассел Б. История западной философии : в 2 т. Т. 1 / подгот. текста В.В. Целищева. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1994. С. 61, 62.

² Beaneу M. Analysis // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by N. Zalta. URL : <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/>

³ Киссель М.А. Коллингвуд Р.Дж. // Современная западная философия : словарь. 2-е изд., перераб. и доп. М. : ТОН-Остожье, 1998. С. 189.

⁴ Там же. С. 190.

⁵ Когда Г.-В.-Ф. Гегель провозглашал свою философию логически завершающим этапом диалектического развёртывания Абсолютной идеи, он, по всей видимости, не считал, что после него философия прекратит своё существование. Рационалистическая философия развивалась на всём протяжении XIX и XX веков, шагнула в век XXI, не говоря уже о других направлениях философской мысли.

⁶ One Hundred Twentieth-Century Philosophers / ed. by S. Brown, L. Colinson, R. Wilkinson. L. ; N.Y. : Routledge, 1998.

⁷ Аналитическая философия // Философский энциклопедический словарь. М. : Советская энциклопедия, 1983. С. 23—24. О связи понятий «аналитическая философия» и «неопозитивизм», а не об их тождестве см. : Грязнов А.Ф. Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 38.

⁸ Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 1993. № 6. С. 26.

⁹ Руднев В.П. Аналитическая философия // Словарь культуры XX века. М. : Аграф, 1997. С. 23 ; История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб. : Лань, 1997. С. 218—219.

¹⁰ Сокулёр З.А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. Долгопрудный : Аллегро-Пресс, 1994. С. 135—145.

¹¹ Страуд Б. Аналитическая философия и метафизика // Аналитическая философия. Избранные тексты / сост., вступ. ст. и коммент. А.Ф. Грязнова. М. : Изд-во МГУ, 1993. С. 159—174.

¹² Грязнов А.Ф. Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия. С. 37.

¹³ Heil J. Analytic philosophy // The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second Edition / ed. gen. R. Audi. Cambridge : Cambridge University Press, 2001. — P. 26.

¹⁴ Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy. N.Y. : Columbia University Press., 2000 ; Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 1 : The Dawn of Analysis. Princeton ; Oxford : Princeton University Press, 2003 ; etc.

¹⁵ Аналитическая философия. С. 24.

¹⁶ Грязнов А.Ф. Аналитическая философия: проблемы и дискуссии последних лет // Вопросы философии. 1997. № 9. С. 82 ; Сокулёр З.А. Субъект, сознание, «другие сознания»: некоторые интерпретации философии Л. Вит-

генштейна // Современная аналитическая философия. М. : ИНИОН АН СССР, 1991. Вып. 3. С. 88—120 ; Грицанов А.А., Филиппович А.В. Аналитическая философия // Всемирная энциклопедия: Философия. XX век / гл. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. М. : АСТ ; Минск : Харвест : Современный литературатор, 2002. С. 31 ; Strawson P.F. Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy. N.Y. : Oxford University Press, 1992 ; и др.

¹⁷ Страуд Б. Аналитическая философия и метафизика. С. 174.

¹⁸ Иванов Д.В. Возрождение метафизики в аналитической философии // Наука. Философия. Общество : Материалы V Российского философского конгресса. Новосибирск : Параллель, 2009. Т. 1. С. 150—151 ; Постникова Т.В. Современная аналитическая метафизика // Там же. С. 156.

¹⁹ В частности, см.: Sayre K.M. Plato's Analytic Method. Chicago : University of Chicago Press, 1969 ; Wolniewicz B.A. Parallelism between Wittgensteinian and Aristotelian ontologies // Boston Studies in the Philosophy of Science. Boston : Dordrecht, 1969. Vol. 4; Weinert F. Ways of criticising metaphysics: Kant and Wittgenstein // Kant-Studien, 1987. 74 jg. Hf. 4.

²⁰ Beaney M. Analysis.

²¹ Там же.

²² Dummett M. Origins of Analytical Philosophy. London : Duckworth and Cambridge MA : Harvard University Press, 1992. P. 128.

²³ Beaney M. Analysis.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy // Inquiry. 1998. № 41(1). P. 119—121.

²⁸ Beaney M. Analysis.

²⁹ Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского ; сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным ; прим. Ц.Г. Арзаканяна. М. : Мысль, 1994. С. 162.

³⁰ Foley R. Analysis // The Cambridge Dictionary of Philosophy. P. 25 ; Ginet C. Paradox of Analysis // Ibid. P. 644.

³¹ Подробнее см. : Лобковиц Н. От субстанции к рефлексии. Пути западноевропейской метафизики // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 95.

³² Катречко С.Л. Как возможна метафизика? Ч. 2 // Метафизика как она есть: Размышления о...: философский альманах / С.А. Борчиков [и др.]. М. : МАКС-Пресс, 2006. Вып. 9. С. 5.

³³ Кант И. Критика чистого разума. С. 32.

³⁴ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Соч. : в 3 т. : пер. с англ. ; ред кол.: М.Б. Митин (пред.) и др. М. : Мысль, 1985. Т. 2. С. 9.

³⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 33.

³⁶ Там же. С. 37.

³⁷ Там же. С. 39.

³⁸ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 8—15.

³⁹ Там же. С. 9—10.

⁴⁰ Там же. С. 10.

⁴¹ Там же. С. 30.

⁴² Там же. С. 96.

⁴³ Там же. С. 122.

⁴⁴ Лейбниц Г.-В. Монадология // Соч. : в 4 т. / ред., сост., вступ. ст. и прим. В.В. Соколов ; пер. Я.М. Боровского и др. М. : Мысль, 1982. Т. 1. С. 418.

⁴⁵ Лейбниц Г.-В. Два отрывка о свободе // Соч. : в 4 т. Т. 1. С. 313.

⁴⁶ Лейбниц Г.-В. Монадология. С. 419—420.

⁴⁷ Там же. С. 418.

- ⁴⁸ Юм Д. Исследование о человеческом познании // Соч. : в 2 т. / под общ. ред., вступ. ст. и прим. И.С. Нарского. М. : Мысль, 1965. С. 27—28.
- ⁴⁹ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 97.
- ⁵⁰ Там же. С. 114—134.
- ⁵¹ Там же. С. 96—153.
- ⁵² Аристотель. Вторая аналитика // Соч. : в 4 т. Т. 2 / ред. З.Н. Микеладзе. М. : Мысль, 1978. 100а—100b. С. 345—346.
- ⁵³ Russell B. The Problems of Philosophy. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company (A reprint of the 1912 edition in the Home University Library, Oxford University Press), 1984. P. 103.
- ⁵⁴ Цит. по: Рассел Б. История западной философии. Т. 2. С. 97.
- ⁵⁵ Там же. С. 99, 100.
- ⁵⁶ O'Connor D.J., Carr B. Introduction to the Theory of Knowledge. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1982. P. 153.
- ⁵⁷ Цит. по : Колесников А.С. Философия Бертрана Рассела. Л. : Изд-во ЛГУ, 1991. С. 44.
- ⁵⁸ Там же. С. 45.
- ⁵⁹ O'Connor D.J., Carr Brian. Introduction to the Theory of Knowledge. P. 153.
- ⁶⁰ Цит. по: O'Connor D.J., Carr B. Introduction to the Theory of Knowledge. P. 154.
- ⁶¹ Ibid. P. 155.
- ⁶² Иммануила Канта Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / пер. В.С. Соловьёва. М. : Прогресс ВИА, 1993. С. 178, 179.
- ⁶³ Кант И. Критика чистого разума. С. 32—46.
- ⁶⁴ O'Connor D.J., Carr B. Introduction to the Theory of Knowledge. P. 161.
- ⁶⁵ Лобковиц Н. От субстанции к рефлексии. Пути западноевропейской метафизики // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 99—100.
- ⁶⁶ Там же. С. 101.
- ⁶⁷ Там же. С. 102.
- ⁶⁸ Цит. по: Боброва Л.А. Фреге или Витгенштейн? О путях развития аналитической философии // Философские идеи Людвиг Витгенштейна / Ин-т философии РАН. М., 1996. С. 100.
- ⁶⁹ Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск : Изд-во Новосибир. ун-та, 1997. С. 6.
- ⁷⁰ Там же. С. 7.
- ⁷¹ Куайн У.в.О. Две догмы эмпиризма // Слово и объект : пер. с англ. М. : Логос : Праксис, 2000. С. 342—367.
- ⁷² Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы // Аналитическая философия: Избранные тексты / сост., вступ. ст. и коммент. А.Ф. Грязнова. М. : Изд-во МГУ, 1993. С. 144—159.
- ⁷³ Там же.
- ⁷⁴ Там же.
- ⁷⁵ Катречко С.Л. Как возможна метафизика? // Вопросы философии. 2005. № 2. С. 92.
- ⁷⁶ Там же.
- ⁷⁷ Рорти Р. Философия и зеркало природы. С. 7.
- ⁷⁸ Суровцев В.А. Философия логики Г. Фреге в контексте аналитической философии и феноменологии // Готлоб Фреге. Логические исследования. Томск : Водолей, 1997. С. 13.
- ⁷⁹ Аристотель. Метафизика. Кн. 7 (Z) // Соч. : в 4 т. Т. 1. / ред. В.Ф. Асмус. М. : Мысль, 1975. С. 187—222.
- ⁸⁰ Катречко С.Л. Как возможна метафизика? Ч. 2. С. 11—14.

⁸¹ Анализ категории *ousia*, которая в средневековой философии была названа субстанцией, см.: Лобковиц Н. От субстанции к рефлексии. Пути западноевропейской метафизики. С. 95—97.

⁸² Катречко С.Л. Как возможна метафизика? Ч. 2. С. 14.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же. С. 15.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Суровцев В.А. Философия логики Г. Фреге в контексте аналитической философии и феноменологии. С. 13.

⁸⁷ Катречко С.Л. Метафизика как метафизика языка // Наука. Философия. Общество. Материалы V Российского философского конгресса. Новосибирск : Параллель, 2009. Т. 1. С. 29.

⁸⁸ Суровцев В.А. Философия логики Г. Фреге в контексте аналитической философии и феноменологии. С. 13.

⁸⁹ Там же. С. 13—14.

⁹⁰ Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М. : Прогресс-Традиция, 2009. С. 11—12, 16.

⁹¹ Там же. С. 12.

⁹² В частности, см.: *A House Devided. Comparing Analytic and Continental Philosophy* / ed. by C.G. Prado. N.Y. : Humanity Books, 2003 ; *The Pragmatic Turn in Philosophy. Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought* / ed. by William Egginton and Mike Sandbothe. N.Y. : State University of New York Press, 2004 ; Warnke G. *The Intersection of Analytic and Continental Philosophy* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / ed. by E.N. Zalta. URL : <http://plato.stanford.edu/archives/fall1999/entries/femapproach-analy-cont>

⁹³ Иммануила Канта Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. С. 179.

ГЛАВА 2

АРИФМЕТИЧЕСКИЙ И СЕМАНТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ ГОТЛОБА ФРЕГЕ

...мысли не являются ни вещами внешнего мира, ни представлениями. Следует, таким образом, выделить третью область

Г. Фреге «Мысль: логическое исследование»¹

Британец Майкл Даммит является самым влиятельным западным философом, отстаивающим идею первенства Готлоба Фреге в зарождении аналитической философии. Свою точку зрения он выразил в формуле: «Аналитическая философия есть пост-фрегеанская философия»². Американец Скот Соумс, автор фундаментального двухтомного исследования «Философский анализ в двадцатом столетии», также считает, что начало «[аналитической] традиции можно усмотреть в [творчестве] Готлоба Фреге»³. Среди основоположников философской логики, наряду с Расселом, видит Фреге и Аврум Строл⁴.

Вторя им, отечественный исследователь В.А. Суровцев пишет: «Аналитическую философию... можно считать методологическим движением, поставившим глобальную задачу анализа выразительных средств, и здесь чрезвычайно велика заслуга немецкого логика [Готлоба Фреге], впервые предпринявшего попытку их систематизации»⁵. Н.С. Юлина считает Фреге «провозвестником современных форм аналитической философии»⁶, но её основоположником, тем не менее, называет не Фреге, а Бертрانا Рассела. Очень часто, однако, имя Фреге среди основоположников аналитического движения не называется⁷.

На наш взгляд, решение дискуссионного вопроса, кого считать зачинателем аналитической философии, зависит от двух вещей. Во-первых, от того, что считать сутью *анализа*, применяющегося в аналитической философии. Если этой сутью признать *логический анализ*⁸, то сомневаться в первенстве Фреге не приходится. Во-вторых, многие темы, вошедшие в золотой фонд аналитической философии, впервые стали обсуждаться в работах Готлоба Фреге. Наиболее значимыми среди них являются проблемы логической семантики. Но не только. Среди этих тем и поиск логических оснований математики, и постановка проблемы ментальной каузальности, и многие другие.

Метод логического анализа мог стать орудием философского исследования только в результате развития логики. Этапом этого развития, современным Фреге, стала математическая (или символическая) логика.

— 1 — **Математизация логики как фактор её использования в философии**

Зарождение логического, а затем и лингвистического анализа языка в философии конца XIX — начала XX века в первую очередь было связано с глубокими изменениями в логике, а именно с её математизацией, то есть с началом применения новых выразительных средств в логическом рассуждении. На рубеже веков логика испытала влияние не только математики, но и психологии. Выделение психологии в отдельную научную дисциплину стимулировало развитие логической мысли в направлении поиска естественнонаучного базиса логики как ядра теории познания. Целью психологизации логики стало стремление к объяснению логических структур естественными процессами, протекающими в индивидуальном человеческом сознании. Однако психологизация логики не привела к позитивному расширению её границ как науки, поскольку с точки зрения содержания она мыслилась по Канту «вполне законченной и завершённой»⁹. Влияние психологии на логику позволило разработать представления о субъективных условиях применения тех объективных законов и норм, которые уже были известны традиционной логике.

Математизация логики явилась процессом прямо противоположным её психологизации. Единство искусственного языка науки и исчисления умозаключений позволило не только расширить границы формальной логики, но и совершить подлинную революцию как в понимании природы логического, так и в понимании применения логики в философии.

Долгое время британские эмпирики были единодушны в своем осуждении формальной логики. Они полагали, что логика может представлять интерес лишь в качестве «искусства мышления». Но само по себе мышление, заявляли они, не нуждается в искусстве; лучше, если оно будет довольствоваться простым скольжением по естественным очертаниям своего предмета к каким-либо правилам.

В середине XIX века с появлением «Формальной логики» (1949) де Моргана в логике начинается настоящая революция. Посткартезианские философы полагали, что рассуждение связывает «идеи». Де Морган возродил номиналистическое представление Томаса Гоббса, считавшего, что логика имеет дело не с идеями, а с «именами». «Идея» как таковая обладает значением, которое надо иметь в виду в процессе рассуждения, с именами же можно манипулировать без обращения к их значению. Из этого вытекает закономерность аналогии между логикой, понимаемой как теория «имен», и алгебраическим исчислением.

В произведениях Джорджа Буля формальная логика начинает приобретать знакомые современному взгляду очертания.

Как и де Морган, Буль был математиком. Уже в первой опубликованной в печати работе «Математический анализ логики как очерк исчисления дедуктивных рассуждений» (1847) логика была представлена Булем как вид алгебры, а именно неколичественной алгебры.

Следующие шаги в математизации логики были сделаны Уильямом Стэнли Джевонсом и Джоном Венном. Именно логика Джевонса в основном вошла в учебники конца XIX века в качестве «математической» или «символической» логики, или, что то же самое, «логики уравнений». Первая книга Дж. Венна «Логика случая» (1886) заняла важное место в истории теории вероятностей. Дж. Венн выдвинул принцип конвенционализма в логике, в частности, он предлагал рассматривать символическую логику как *одну* из логик, а не как единственно возможную. Символ, с точки зрения Венна, представляет собой метод достижения определенных целей, для которых не годится традиционная логика, однако символическая логика не может заменить традиционную логику.

В последние годы XIX века в Америке и Англии работало много логиков, среди которых наиболее заметными фигурами являлись Дж.Н. Кейнс и У.Е. Джонсон. Джонсон сформулировал некоторые идеи, ставшие отличительной особенностью кембриджского логического анализа. Он отмечал необходимость вынесения на поверхность скрытых допущений исчислений, которые имеются в мышлении логика. Равно «кембриджской» является и идея Джонсона о том, что задача логики — это анализ, то есть расчленение системы на составляющие ее базисные высказывания в противоположность доктрине оксфордских идеалистов, определяющих логику как обнаружение системы, включающей в себя «суждение»¹⁰.

Огромная роль по сближению логики и математики, логики и гносеологии была проделана американским логиком Чарлзом Пирсом. Пирс явился не только систематизатором логических идей, первым объединившим логику Буля и де Моргана, но и оригинальным мыслителем. Он первым выделил три вида предикатов (одноместные, двухместные и многоместные), отбросил как не имеющее логического значения традиционное различие между терминами, высказываниями и умозаключениями и соответствующее ему различие между отношениями классов, предикаций и импликаций. Согласно Пирсу, это привычное различие способов употребления, в сущности, одной и той же логической структуры, имеет в каждом случае одни и те же принципиальные составляющие. В итоге основополагающим логическим понятием становится отношение, названное Пирсом «отношением выведения», выражаемое с помощью фраз «если... то...» или «следовательно». Он различал три типа логического вывода — дедукцию, индукцию и абдукцию («гипотезу»).

Исследования Пирса по формальной логике имели в качестве своей предпосылки общую теорию природы логики, трактующую её как «науку о необходимых общих законах знаков и символов, в частности»¹¹. Согласно Пирсу, из-за бесхитростных предположений относительно знаков возникло множество философских ошибок, которые можно устранить только основательным анализом способов функционирования знаков. В этом своём убеждении Ч.С. Пирс выступает, несомненно, философом XX века.

Несмотря на математический характер большей части его трудов, Пирс не считал логику чисто формальным исследованием. «Логика для него по большей части — это теория исследования, в которую не зазорно включить психологические, социальные и даже этические соображения, иначе есть возможность низведения ее до уровня «математических забав»¹². В этом замечании Пирс выступает как бы предсказателем будущего кризиса логического позитивизма и указывает возможные пути выхода из него.

Тем не менее, для большинства логиков XIX века основной задачей было развитие математики. А у математиков XIX века главным устремлением являлось разрушение связи между математикой и любой областью эмпирического: алгебра перестала быть количественной; в геометрии обобщения вышли за пределы пространственных отношений; в арифметике появились «трансфинитные» числа, обладавшие совершенно необычными свойствами, например, применительно к трансфинитным классам оказалось неверным положение, что целое больше части, то есть бесконечный ряд натуральных чисел как класс оказался не больше бесконечного ряда чётных чисел. В результате этих нововведений математические предложения стали все более быть похожими на предложения логики. Математика по новым понятиям является просто наукой «о порядке»: все связи с пространством и количеством, на первый взгляд, отличающие ее от логики, образуют лишь бесполезные наросты на ее реальной структуре. От этого вывода было уже недалеко до попыток доказать выводимость чистой математики из логических принципов.

Новая математика, по мнению ее ведущих представителей, это анализ следствий, а не доказательство истин. Со времен Платона привыкли считать, что математика состоит из набора истин об «идеальных объектах» (идеальных окружностях и т.д.) и главным источником философских разногласий являлся вопрос о точности соотношения этих идеальных сущностей и явлений повседневного опыта. Теперь же пришли к выводу, что математика ничего не знает об истине в эмпирическом значении этого слова. Ее цель — лишь в установлении следствий: *что следует* из определенных постулатов. Возьмем один из известных примеров. В результате математических исследований оказалось, что па-

параллельно друг другу можно сформулировать несколько различных «геометрий», выводимых из разных постулатов. Как стали говорить математики, вопрос о том, какая из этих геометрий истинна, перед ними даже не встает. Каждая из них имеет равное право считаться корректной при условии, что она не содержит противоречий, хотя может оказаться, что определенные геометрические системы найдут особенно полезные приложения.

Эта новая концепция математики включала в себя все требования абсолютной строгости доказательства. В результате математики обратились к поискам метода представления их теорий в «логической форме», благодаря которой сразу становилась бы очевидной их логическая структура, в которой можно было бы легко находить разрывы. Традиционная логика не могла выразить в простой символической форме математические рассуждения. Заметный шаг в создании логики для математиков был сделан группой итальянских логиков во главе с Дж. Пеано. Однако первым, кто четко сформулировал фундаментальные проблемы логизированной математики, был немецкий логик, математик и философ Готлоб Фреге. Его роль в современной логике В.А. Суровцев сравнивает с ролью Аристотеля в традиционной логике ¹³. Во-первых, Фреге заложил основы той области знания, которая получила название оснований математики. Во-вторых, заложил основы логической семантики, выделив в логической теории средства выражения (синтаксис) и то, что они обозначают. В-третьих, он выдвинул программу прояснения основных понятий математики, которую и пытался осуществить с помощью процедуры сведения математики к логике ¹⁴. И хотя считается, что программа Фреге по сведению математики к логике столкнулась с рядом неразрешимых проблем, на которые ему указал ещё Бертран Рассел, «последующее развитие логики в значительной степени подтвердило правоту Фреге в его понимании связи между логикой и математикой» ¹⁵.

— 2 — **Фреге об основаниях арифметики:
онтологизация числа**

Впервые в «Основаниях арифметики» (1884) и «Основных законах арифметики» (1893—1903) Г. Фреге делает попытку обосновать арифметику путем выведения её сущностей и законов из логики ¹⁶. Волнующие его философские проблемы вырастают именно из вопросов, возникающих в процессе этого обоснования. Начинает Фреге с критики господствовавших в его время «философий арифметики», среди которых он выделяет теорию «бульжников и пирожных», психологизм и формализм. Теория «бульжников и пирожных» иллюстрируется позицией

Джона Милля, полагавшего, что числа являются результатом обобщения нашего опыта при восприятии совокупностей разрозненных предметов. Представители психологизма в математике отождествляют числа с теми процессами в психике, в ходе которых мы используем числа. Представители формализма утверждают, что числа являются всего лишь знаками, а арифметика — игрой со знаками, которая похожа на игру шахматистов с фигурами. Согласно Фреге, ни одна из этих теорий не может объяснить все свойства арифметики. Формализм не справляется с задачей ее применимости к опыту, психологизм не может объяснить ее независимости от субъективного, то есть её объективность, а миллевский эмпиризм не учитывает ее достоверность и универсальность («Как, — спрашивает Фреге, — ноль или корень квадратный из минус единицы могут обозначать груды бульжников?»).

По мнению Г. Фреге, философы были вынуждены выбирать между этими тремя неудовлетворительными теориями о сущности арифметики, поскольку ошибочно полагали, что все объективное должно существовать в пространстве. В результате они склонялись либо к пространственной трактовке чисел как совокупности объектов или меток на бумаге, либо принятию субъективной точки зрения. По Фреге данная антитеза является ложной, поскольку «числа не являются ни пространственными, ни физическими, но они не являются и субъективными подобно идеям; они чувственно не воспринимаемы и объективны»¹⁷.

Традиционную антитезу субъективному объективному можно преодолеть, утверждает Фреге, если мы осознаем, что числа применяются к «понятиям» вещей, а не к самим вещам. Если мы обратимся к физической вещи, то увидим, что она не содержит в себе никакого конкретного числа. Например, кучу камней можно считать единицей (одна куча), числом двадцать (куча, состоящая из 20 камней), числом 5 (куча, в которой камни расположены в 5 слоёв). Сама по себе куча не содержит ни одного из этих чисел, тем более куча не может быть нулем. В ходе этого рассуждения Фреге подводит нас к выводу, что число заключено в *понятии* вещи.

Хотя числа «принадлежат» понятиям, Фреге не утверждает, что число есть «свойство» понятия. Число является не свойством, а объектом. В предложении «Спутников Юпитера — четыре», на первый взгляд число «четыре» приписывается спутникам Юпитера как составная часть сложного предиката, на самом деле утверждается тождественность двух объектов: числа спутников Юпитера и числительного четыре. Слово «есть» не является в данном случае обычной предикативной связкой, а выражает тождество, например, как в предложении «Колумб есть первооткрыватель Америки».

Как же логически определить такой объект, как «число»? Фреге формулирует эту проблему как установление смысла вы-

сказывания «число, принадлежащее понятию F, есть то же самое число, что и принадлежащее понятию G». Если мы сможем определить, не используя понятия числа, что выражение «X и Y имеют одно и то же число», то будем знать, что такое число.

Фреге предлагает следующее решение. Число, принадлежащее понятию F, является объемом понятия «равный понятию F». Присваивать одно и то же число понятиям F и G — значит утверждать тождественность объема понятия «равный F» объему понятия «равный G». Например, утверждать, что в определенной группе студентов-философов число мужчин и женщин равно, значит утверждать, что понятие «равный женщинам в группе студентов-философов» обозначает тот же самый класс объектов, что и понятие «равный мужчинам в группе студентов-философов». Таким образом, Фреге определил понятие «имеющий одно и то же число, что и», используя чисто логические понятия класса и объема. Взяв это определение в качестве исходного, он затем с помощью логических терминов строит определения для ряда чисел. «Ноль» он определяет как число, принадлежащее понятию «не тождественный самому себе», и тогда становится ясным, что нет ничего, что принадлежало бы этому понятию. Затем с помощью нескольких изобретательных приемов Фреге выводит ряд чисел, следующих за нулем. Из этого он заключает, что арифметику можно вывести из чисто логических по своему характеру понятий.

3

Философия языка

Результаты, достигнутые Готлобом Фреге в логических изысканиях, ознаменовали собой определенный концептуальный сдвиг, суть которого американский исследователь П. Хакер выразил следующим образом: «Фундаментальная программа, фундаментальный принцип и фундаментальная аналогия доминируют в философии языка Фреге. Фундаментальная программа должна представить язык как вид исчисления. Фундаментальный принцип состоит в том, что знать значение предложения — значит знать условия его истинности. Фундаментальная аналогия устанавливается между понятиями и математическими функциями»¹⁸.

Язык как вид исчисления

Фундаментальная программа в основных чертах выполнена Г. Фреге в первой крупной работе «Шрифт понятий» (1893), где он занимается разработкой формального языка, позволяющего явным образом представить систематическую связь теоретиче-

ских истин. Путь к достижению научной истины многоступенчат и состоит из решения двух основных вопросов: 1) каким путем мы приходим постепенно к какому-нибудь предложению; 2) каким способом оно должно быть наиболее просто обосновано. Если на первый вопрос люди могут предложить разные ответы, то ответ на второй более определен и зависит от сути рассматриваемого предложения. Для Фреге самым прочным обоснованием предложения является строгое логическое доказательство, которое, отвлекаясь от специфических особенностей вещей, основывается только на тех законах, на которых базируется все сознание. Фреге ставит перед собой задачу исследовать чистые формы мышления в отвлечении от его содержания, что диктуется целью «продвинуться в арифметике только умозаключениями, которые базируются на законах мышления, стоящих выше всяких частных»¹⁹. Фреге был новатором в том, что связал воедино исследование совокупности теоретических истин и языка их отображения. Задаче создания языка отображения идеальных законов мышления и посвящен шрифт понятий, «скопированный с арифметического, чистый язык формульного мышления».

В одном из писем Эдмунду Гуссерлю Фреге писал: «Когда люди создавали язык, они находились на уровне детского, образного мышления. Языки не создавались по логической линейке. И логическое в языке сокрыто за образами, которые не всегда верны. Во время образования языков, по-видимому, имело место чрезмерное разрастание языковых форм. Позднее многое должно было исчезнуть и упроститься. Главная задача логики состоит в освобождении от языка и в упрощении. Логика должна быть судьей языка»²⁰.

Шрифт понятий соотносится с обыденным языком, подобно тому, как микроскоп соотносится с глазом. И микроскоп, и глаз имеют свою область применения, но и дополняют друг друга: там, где нужна точность в наблюдении микроскопических объектов, применяют микроскоп, в разглядывании же пейзажа он становится не нужен — окрестности лучше окинуть невооружённым взором. Так же и искусственный язык: он необходим там, где необходимо точное воспроизведение мыслей. Искусственный язык, считает Фреге, воспроизводит мысли не в чистом виде, поскольку использование внешних средств для представления ментального содержания мешает этому. Однако, во-первых, эти отклонения можно ограничить только неизбежным и безвредным, а, во-вторых, при использовании внешних средств обеспечивается страховка от одностороннего влияния какого-нибудь из них уже тем, что они совершенно другого рода, чем отклонения естественного языка.

Создавая строгий формальный язык, Фреге решил проблему разделения в содержательной теории двух разнородных по суще-

ству частей: первой, связанной с совокупностью теоретических истин, относящихся к собственно содержанию данной теории, и второй — универсальной для всякого знания, если оно претендует на название теоретического знания, истины которой относятся к компетенции логики. По мысли Фреге, первая часть, выходящая за рамки логики и имеющая содержательный характер, должна служить базисом теории, совокупностью ее исходных утверждений, в то время как вторая часть есть механизм получения следствий. Этот механизм должен быть настолько эффективным, чтобы позволить получить из базиса все содержание исследуемой науки. Принципиальную возможность осуществления подобной процедуры Фреге демонстрирует прежде всего для самой логики, которая представляет собой связь чисто формальных истин, лишенных всякого содержания. Строя искусственный язык, Фреге осуществляет первую аксиоматизацию логики, строго отделяя логические законы как теоретический базис логики от производных положений, которые принято называть логическим выводом. Таким образом, искусственный язык является не техническим средством описания, но представляет собой строгую дедуктивную систему, построенную по образцу математических теорий.

Фундаментальная аналогия

Построение формальной структуры языка, аналогичной математической, привело к такому формальному анализу предложений, который существенно отличался от традиционной классификации суждений и базировался на *аналогии между понятиями и функциями, предикатными выражениями и функциями*. Основные идеи такой аналогии Фреге изложил в статьях «Функция и понятие» (1891) и «Понятие и объект» (1892) ²¹.

Говоря о природе функции, Фреге называет её «ненасыщенной». Чтобы она стала самостоятельной, её следует заполнить аргументом, как, например, в функции $2(\dots)^3 + (\dots)$ пропуски должны быть заполнены аргументом x . И хотя функция не обозначает самостоятельно никакого объекта, она обладает смыслом в контексте алгебраического выражения. То же самое происходит и с предикатными выражениями, которые в предложениях обыденного языка используются подобно функциям. Так, выражение «...покорил галлов» получает смысл, только когда вместо «...» мы подставляем имя собственное. Таким образом, словосочетание «покорил галлов» является «ненасыщенным», поскольку оно выражает функцию, а не служит именем объекта. Из всего этого Фреге делает вывод, что в предложении каждое слово в отдельности может и не иметь значения. И далее Фреге выводит методологический принцип: никогда не

спрашивать о значении слова в отдельности, а только в контексте предложения ²².

Если традиционная логика членила предложение на два термина — субъект и предикат, несущих содержательную нагрузку, то Фреге в качестве содержательного элемента рассматривает целостное высказывание. Таким образом, логический анализ предложения ставится в зависимость не от понятий, из которых оно состоит, а от тех элементов, которые влияют на условие его истинности.

Ещё в «Основаниях арифметики» (1884) Фреге выработал отчётливые методологические принципы, которые использовал в последующих работах:

— «всегда чётко отделять психологическое от логического, субъективное от объективного;

— никогда не спрашивать о значении слов в изоляции, но только в контексте предложения;

— никогда не упускать из виду различие между понятием и предметом» ²³.

Результаты, полученные немецким логиком, показали, что философская проблема может быть переформулирована как проблема анализа языка. При рассмотрении проблемы существования единичного и общего (универсалий) Фреге использует методологический прием отождествления понятий (аргументов) с функциями. В соответствии с традиционным подходом к суждениям единичные и общие суждения относят к одному классу — общим суждениям. Это приводит к представлению, что общим терминам должны соответствовать сущности, аналогичные тем, которые соответствуют единичным терминам. Так, с точки зрения традиционной логики суждения «Все люди — смертны» и «Сократ — человек» имеют одинаковую структуру, но тогда понятию «Сократ» и понятию «все люди» должны соответствовать одинаковые сущности. Однако мы знаем, что имени «Сократ» соответствует индивидуальная сущность — философ, бывший учителем Платона, а какие конкретные люди соответствуют понятию «человек», не знаем.

С точки зрения Фреге, эти два суждения имеют совершенно разную структуру, что связано с характером употребляемых в них имен. «Сократ» и «люди» («человек») — символы принципиально различных типов. Если «Сократ» — имя собственное и действительно репрезентирует в языке конкретную индивидуальную вещь (личность), то общее существительное «человек» вообще не является именем и не называет какой-либо предмет. Общее существительное есть выражение того, что Фреге называет предметно-истинностной функцией, смысла которой заключается в сопоставлении индивидуальным вещам значения «истина» или «ложь». Функция, выраженная словом «человек», в предложении

«Сократ — человек» есть «истина», а в предложении «Буцефал — человек» есть «ложь». Трактовка общих понятий как функций снимает вопрос о реальном существовании универсалий, переводя ее в сферу логического анализа предложений, то есть переформулирует вопрос о существовании общего в вопрос о том, какова действительная грамматическая структура высказываний, использующих общие термины.

Таким образом, в онтологии Фреге *объекты* и *функции* — это принципиально разные виды сущностей. Функции являются такими вещами, для которых объекты служат аргументами и очерчивают круг значений этих аргументов. При этом Фреге распространяет своё понимание функции не только на математику. Так, функциями будут выражения: « $x + 3$ » и «отец x ». Для выражения «отец x », если под x понимается биологический отпрыск мужчины, то функция будет иметь значение «истина», если на место x подставить имя того, кто не является сыном или дочерью данного человека, то функция будет иметь значение «ложь». Те функции, которые указывают на такие аргументы, при которых функция становится истинной, называются концептами. Фреге называет экстенсионалом концепта такой круг объектов, включение которых в объём концепта делает его истинным.

О существовании

Фреге выдвигает положение, согласно которому *существование* является свойством не объектов, а концептов. Таким образом, проблема существования как такового рассматривается философом в рамках анализа языка. Если экстенсионал концепта не является пустым, то у него есть свойство «существовать». Если же концепт «марсианин» по объёму пуст, то мы получаем право на высказывание «марсиан не существуют»²⁴. Подробно свою точку зрения по данному вопросу Фреге развивает в работе «О существовании. Диалог с Пюньером» (до 1884)²⁵.

Из первой части работы, представленной в форме диалога Фреге с протестантским теологом второй половины XIX века Бернхардом Пюньером, мы узнаём, что Пюньер исходит из убеждения, что выражение «существуют» («имеются») может применяться и к реально существующим предметам, и к идеальным предметам, например, математическим. Выходит, что выражение [«имеется»] «es gibt» может употребляться в различных смыслах. В нашем опыте *имеются* и реальные вещи, и люди, и числа. Пюньер убеждён, что предложения с глаголом «существует» содержательны: слово «существует» является предикатом, который несёт дополнительную информацию, прибавляемую к субъекту суждения. Так обстоит дело и с суждением «Лео Сакс существует»²⁶.

Однако, с точки зрения Фреге, слово «существовать» свидетельствует о чём-то самоочевидном, то есть, строго говоря, не обладает никаким содержанием. То же самое относится и к другим выражениям, которые используются вместо этого слова ²⁷.

Слово «существовать» определяет лишь форму высказывания, подобно тому, как в предложении «небо (есть) синее» форма высказывания определяется связкой «есть». Чтобы выйти из затруднения с грамматическим предикатом, язык изобретает слово «существовать».

Из выражений «А самотождественно» и «А существует» нельзя узнать ничего нового. Как «А самотождественно» призвано выразить всего лишь логический закон тождества, так и «А существует», строго говоря, бессодержательно, повторяет Фреге.

Самое общее по объёму понятие «сущее», «существующее» необходимо языку для того, чтобы образовывать понятия и суждения. В экзистенциальном суждении необходимы два понятия, и роль более широкого понятия берёт на себя глагол «существовать». В дефинициях понятий также требуется более широкое по объёму понятие. Таким образом, слово «сущее» является всего лишь порождением затруднений языка, который должен выстроить форму частного суждения. Фреге считает, что «когда философы говорят об «абсолютном бытии», то по сути дела они обожествляют простую связку» ²⁸.

Для подкрепления своего вывода Фреге приводит пример, в котором, считает он, легко увидеть, как мы приходим к суждениям такого рода. Интуитивно мы чувствуем, что предложение «Имеется центр тяжести Земли» не самоочевидно, и у него есть содержание. Когда же употребляют оборот «Центр тяжести Земли существует», понятно, как возникает привычка верить, будто содержание находится в слове «существовать». Вот так слову «существовать» придают содержание, не имея возможности указать, в чём же оно, собственно, состоит ²⁹.

Фреге разъясняет рассуждения Пюньера по поводу слова «существовать» следующим образом: если «существующее» содержательно и если под него подпадают предметы, существующие в представлении как по причине внешнего воздействия на органы чувств, так и чисто субъективно, то путём недлинного рассуждения легко прийти к такого рода выводам: «Среди данного в опыте есть что-то, что не дано в опыте» или «Некоторое сущее подпадает под понятие не-сущего» ³⁰.

«Выраженное посредством «es gibt» существование не может быть признаком понятия, чьим качеством оно само является, и именно постольку, поскольку является его качеством», — конкретизирует Фреге ³¹. «Существование» — не первоуровневое, а второуровневое понятие. Можно предположить, что такое понимание

существования наложило свой отпечаток на онтологические в духе неоплатонизма и неопифагореизма допущения философа.

«Отсюда видно, — делает методологический вывод Фреге, — насколько легко язык становится пособником в возникновении заблуждений и, значит, насколько важно для философии лишить язык его господства»³².

Проблема существования исследуется Готлобом Фреге и в других модификациях. По мнению Джона Пассмора, через теоретические построения Готлоба Фреге проходят два фундаментальных различия: 1) резкое противопоставление «понятий» и «объектов», что, в частности, было затронуто в основаниях арифметики, и 2) различие между «смыслом» и «предметным значением»³³.

Проблема отношения понятия и объекта является одной из традиционных в философии проблем. Отождествление понятия и объекта происходит по той причине, утверждает Фреге, что наш язык несовершенен. Одно и то же выражение может обозначать и понятие, и объект. Поэтому каждый из нас, кто стремится мыслить строго и не делать грубых философских ошибок, должен приучать себя использовать кавычки или другие приёмы, чтобы показать, где мы употребляем понятие, а когда *говорим* о понятии³⁴.

Рассматривая логическое различие между «понятием *X*» и *X* (где *X* есть то, что выражает понятие), Фреге обнаруживает их разное использование в предложениях. Осмысленное предложение, в состав которого входит *X*, утрачивает всякий смысл, когда вместо «*X*» в него подставляют «понятие *X*». Возьмем, к примеру, предложение «Существует, по крайней мере, один квадратный корень из 4» и заменим его на высказывание «Существует, по крайней мере, одно понятие корень квадратный из 4», в результате мы получим предложение, которое не будет ни истинным, ни ложным. Общий вывод Фреге таков: если мы пытаемся использовать имя собственное или имя «аргумента» предикативно, то есть так, как подобает использовать только понятие, мы получаем в результате предложение, не имеющее смысла.

Семантический реализм

Впервые сущность различия между «смыслом» и «предметным значением» Фреге изложил в статье «Смысл и значение» (1892). На анализ этого различия Готлоба Фреге подтолкнуло существование ряда затруднений, касающихся двух видов высказываний: суждений тождества и сложных суждений, содержащих пропозициональные установки. Возьмём несколько суждений тождества³⁵:

$$117 + 136 = 253.$$

Утренняя звезда является тем же, что и вечерняя звезда.

Марк Твен есть Сэмюель Клеменс.

Билл является отцом Дэйби.

По мнению Фреге, все эти высказывания можно выразить формулой « $a = b$ », где « a » и « b » — имена или описания (дескрипции), указывающие на единичные предметы (индивидуалии). Фреге полагал, что предложение, имеющее форму « $a = b$ », будет истинным, если и только если объект, являющийся денотатом « a », является денотатом и « b ». Так, « $117 + 136 = 253$ » является истиной только тогда, когда « $117 + 136$ » и « 253 » обозначают одно и то же число. Выражение «Марк Твен есть Сэмюель Клеменс» истинно только тогда, когда Марк Твен и Сэмюель Клеменс — одно и то же лицо.

Но тогда получается, замечает Фреге, что условия истинности выражения « $a = b$ » не отличаются от условий истинности выражения « $a = a$ ». Однако у этих выражений разное познавательное значение: если истинность предложения «Марк Твен есть Марк Твен» можно установить уже при прочтении, то истинность предложения «Марк Твен является Сэмюелем Клеменсом» требует дополнительных свидетельств, а для того, чтобы убедиться в тождестве предложения «Утренняя звезда является тем же, что и вечерняя звезда», надо провести астрономическое исследование.

Затруднение, которое выявил Фреге, заключается в следующем: какова познавательная разница между двумя выражениями тождества « $a = a$ » и « $a = b$ », если мы не можем объяснить её прямой отсылкой к предметам, обозначаемым знаками « a » и « b »?

Другое затруднение связано с выражением сообщений, в которых содержатся пропозициональные установки. В таких выражениях заключена психологическая связь между автором сообщения и пропозицией. Эти сообщения могут быть выражены следующими логическими формами:

х уверен, что p

х желает, чтобы p

х намеревается, чтобы p

х обнаружил, что p

х знает, что p

Путём подстановки имени человека и пропозициональной установки соответственно вместо « x » и « p », мы получим, к примеру, следующее суждение: «Джон уверен, что Марк Твен написал книгу «Гекльберри Финн». Если это высказывание истинно, то останется ли оно истинным после того, если мы на место имени «Марк Твен» поставим имя «Сэмюель Клеменс»? Если мы знаем, что Марк Твен и Сэмюель Клеменс одно и то же лицо, то в результате подстановки мы получим высказывание «Джон уверен, что Сэмюель Клеменс написал книгу «Гекльберри Финн». Однако Джон мог и не знать, что имя «Марк Твен» является псевдонимом Сэмюеля Клеменса, и тогда будет трудно утверждать, что «Джон уверен, что Сэмюель Клеменс написал книгу «Гекльберри Финн».

В чём же здесь проблема? На этот вопрос Фреге и отвечает в статье «Смысл и значение».

В «Смысле и значении» Фреге развивает философскую проблему тождества, анализируя структуру отношения фактов языка к фактам мира. Фактически в этой работе автор закладывает основы теории имени, которая будет находиться в центре внимания философов-аналитиков на протяжении всего XX столетия. Неслучайно, название работы «*Über Sinn und Bedeutung*» иногда переводят как «Смысл и денотат»³⁶, что ближе аналитической традиции.

Традиционно отношение знака и вещи связывали либо с отношениями вещей, либо с отношениями знаков. Фреге отвергает и то, и другое. Если бы тождество сводилось к совпадению предмета с самим собой, то установление подобного отношения не имело бы познавательного смысла, поскольку такое суждение было бы аналитическим (по Канту). Можно предположить другое: отношение тождества — это отношение между различными обозначениями одного и того же. Тогда все сводилось бы к отношению знаков, и важен был бы только используемый способ обозначения, что так же не имело бы эвристической ценности ввиду произвольности выбора знаков для обозначения.

Фреге предлагает третье решение. Если мы намереваемся правильно решить проблему тождества, необходимо допустить существование ещё одного компонента, характеризующего отношение наименования — отношения между предметом и знаком. Таким компонентом является выраженный в языке способ указания на предмет, который не является только языковой оболочкой или предметом объективной реальности, а есть нечто третье. Этот элемент отношения наименования Фреге называет смыслом и отводит ему эвристическую роль приращения знания.

Фреге поясняет: «Пусть a , b , c — прямые, соединяющие вершины треугольника с серединами противоположных сторон. Точка пересечения a и b есть в таком случае та же самая точка, что и точка пересечения b и c . Таким образом, у нас имеются различные обозначения одной и той же точки, и эти имена («точка пересечения a и b », «точка пересечения b и c ») одновременно указывают на способ данности объекта, и поэтому данное предложение содержит действительное [а не аналитическое] знание»³⁷. После этого Фреге делает вывод: «...некоторый знак (слово, словосочетание или графический символ) мыслится не только в связи с обозначаемым, которое можно было бы назвать значением знака, но так же и в связи с тем, что мне хотелось бы назвать смыслом знака, содержащим способ данности [обозначаемого]. Тогда в нашем примере одним и тем же будет значение выражений «точка пересечения a и b » и «точка пересечения b и c »,

а не их смысл. Точно так же у выражений «Вечерняя звезда» и «Утренняя звезда» одно и то же значение, но не смысл»³⁸.

Фундаментальный принцип

Если значением слова или словосочетания является связь этого слова или словосочетания с обозначаемым, то чем является значение предложения? У повествовательных предложений, говорит Фреге, может быть как смысл, так и значение. Стремление к истине заставляет нас двигаться от смысла к значению. Смыслом предложения является суждение (мысль), которое данное предложение выражает, а денотатом — одно из двух *истинностных значений* (истина или ложь), которые Фреге приравнивает к абстрактным вещам. «Под истинностным значением, — пишет философ, — я понимаю то обстоятельство, что оно является истинным или ложным. Других истинностных значений нет. <...>

Если наше предположение о том, что значением предложения является его истинностное значение, верно, то последнее не должно изменяться, если какую-нибудь часть предложения заменить выражением, тождественным ей по значению, но отличным по смыслу. Это действительно так и есть»³⁹.

Проблема для исследования возникает тогда, когда исходное целое предложение или его заменяемая часть оказываются прямой или косвенной речью. В грамматике косвенная речь выражается придаточным предложением. В прямой и косвенной речи слова не имеют обычного значения: «значением предложения в прямой речи является также некоторое предложение, а в косвенной речи — некоторая мысль»⁴⁰. И если взять сложноподчинённые предложения с пропозициональными установками, то есть содержащими такие глаголы и глагольные словосочетания, как «говорить», «думать», «слышать», «заключать», «быть убеждённым» и т.п., то значением придаточных предложений будет не их истинностное значение, а некоторая мысль. Так, в предложении «А солгал, что видел В» придаточное предложение выражает некоторую мысль, о которой сообщается, что, во-первых,

А утверждал, будто оно истинно, а во-вторых, что А действительно убеждён, что оно ложно.

Анализируя другие придаточные предложения, Фреге убеждает своих читателей в том, что у этих предложений косвенное значение. Придаточные предложения своим значением имеют не истинностное значение, а мысль, приказ, просьбу или вопрос. Такие придаточные предложения можно рассматривать как существительные, как имена собственные этой мысли, этого приказа и т.д. И именно в таком качестве данные придаточные входят в структуру предложения⁴¹. Таким образом, мыслимое со-

держание (в данном случае пропозициональных установок) приобретает статус самостоятельно существующего.

Из сказанного легко сделать вывод, что необходимость выделения *мыслимого* содержания выражений как особых сущностей возрождает на новом уровне старую философскую проблему идеального, постулируя существование третьей области, аналогичной миру идей Платона ⁴².

Борясь с противоречиями, парадоксами, возникающими в процессе познания, Фреге предлагает бороться с ними через исправление правил употребления естественного языка. Это исправление делает невозможным применение одних и тех же имён к разным предметам (денотатам), замену различных имён по сходству только смысла при игнорировании их значения и т.п. Фреге, таким образом, выступил не просто инициатором создания нового универсального языка, идея которого была не нова, он предложил новый способ создания такого универсального языка: замену слов на символы, выражений на пропозициональные функции, установление отношений однозначности между именами и денотатами. И, безусловно, орудием таких преобразований Фреге видел математическую логику. Всё это сделало Фреге родоначальником логической семантики.

**4 ————— Смысл и представление:
реализм / психологизм**

Подчёркивание объективного статуса мысли у Фреге происходило, очевидно, не только из-за его увлечения логикой. Сама ситуация в философии и науке того времени играла на руку «объективизации» мысли, поскольку характеризовалась размежеванием, с одной стороны, философии с психологией и символической логикой, а с другой — психологии с логикой. Критика психологизма делала объективно идеалистическую тенденцию онтологии Фреге более отчётливой. Различение субъективного и объективного в семантическом пространстве имени оформилось в противопоставление смысла и представления.

В «Смысле и значении» Фреге говорит о трёх степенях различия между словами, выражениями и целыми предложениями. «Различие относится либо только к представлениям, либо к смыслам, но не к значениям, либо, наконец, также и к значениям» ⁴³. Для своей философии Фреге считает важным смысл и значение знака (имени), но не представление. Представление рассматривается им только для того, чтобы чётче прорисовать поле собственного исследования, в котором не должно быть представления. Ему надо, чтобы читатель не путал представление со смыс-

лом

и значением.

Представление по Фреге отличается от значения и смысла некоторого знака тем, что если значением знака является чувственно воспринимаемый предмет, то «моё представление этого предмета есть внутренний образ, возникший из воспоминаний о чувственных впечатлениях и об актах моей внутренней или внешней деятельности»⁴⁴. Представление часто пронизано эмоциями. Отчётливость его отдельных частей колеблется от случая к случаю. Даже для одного и того же человека определённое представление не всегда связано с одним и тем же смыслом. Представление одного человека не то же, что представление другого. «Отсюда проистекает многообразие различных представлений, связанных с одним и тем же смыслом. У художника, наездника и зоолога с именем «Буцефал» будут связаны, вероятно, очень разные представления. Тем самым представление существенно отличается от смысла знака, который может быть общим достоянием многих, и, следовательно, не является частью или модусом души отдельного человека, ибо никто, пожалуй, не сможет отрицать, что человечество обладает общей сокровищницей мыслей, которую оно передаёт от поколения к поколению»⁴⁵. Именно логика видится Фреге «третейским судьёй в конфликте мнений»⁴⁶, а мнения очень часто рождаются на основе представлений.

Детальное исследование различий между смыслом и представлением Фреге предпринял в работе «Мысль: логическое исследование», впервые опубликованной в 1918 году. Стремясь выстроить универсальный язык, в котором бы «каждому имени собственному был сопоставлен единственный способ, которым задаётся тот, та или то, кто обозначается этим именем»⁴⁷, то есть смысл этого имени, Фреге ведёт нас к пониманию природы «смысла». Смысл отличается от двух видов явлений — от вещей и от представлений. Вещи существуют вне нас и чувственно воспринимаемы. Представления являются образами вещей и не могут быть восприняты ни зрением, ни осязанием, ни обонянием, ни вкусом, ни слухом; представлениями обладают: они всегда имеют носителя, причём только одного. Два человека не обладают одним и тем же представлением.

По-иному дело обстоит с мыслью (смыслом вещи). «Мысль — это нечто внечувственное, и все чувственно воспринимаемые вещи должны быть исключены из той области, в которой применимо понятие истинности»⁴⁸. Для пояснения этой идеи Фреге приводит следующее рассуждение. «Если мысль, которую я выражаю, например, в теореме Пифагора, может быть признана истинной как мной, так и другими людьми, то она не относится к содержанию моего сознания, а я не являюсь её носителем, хотя и могу вынести суждение относительно её истинности. Предпо-

ложим, однако, что то, что я и какой-то другой человек считаем содержанием теоремы Пифагора, не есть одна и та же мысль. В этом случае, вообще говоря, сочетание «теорема Пифагора» было бы неуместно; следовало бы различать «мою теорему Пифагора», «его теорему Пифагора» и т.п. Моя мысль будет содержанием моего сознания, его мысль — содержанием его сознания. Может ли в этом случае смысл «моей теоремы Пифагора» быть истинным, а «его теоремы Пифагора» — ложным?»⁴⁹.

После этого Фреге говорит: «Итак, мы приходим, по видимому, к тому, что мысли не являются ни вещами внешнего мира, ни представлениями.

Следует, таким образом, выделить третью область. Элементы, входящие в эту область, совпадают с представлениями в том отношении, что не могут быть восприняты чувствами, а с вещами внешнего мира — в том, что они не предполагают наличия носителя, сознанию которого они принадлежат. Так, например, мысль, которую мы выражаем в теореме Пифагора, является истинной безотносительно ко времени, истинной независимо от того, существует ли некто, считающий её истинной. Она не предполагает никакого носителя. Она является истинной отнюдь не только с момента её открытия, подобно тому как планета, даже и не будучи ещё обнаруженной людьми, находится во взаимодействии с другими планетами»⁵⁰.

— 5 ————— Оценка и значение идей Г. Фреге

Подводя некоторый итог упражнениям Фреге в логико-семантическом анализе традиционных философских проблем, можно сказать, что немецкий философ как бы элиминирует эти проблемы в их традиционной форме, но возрождает их как проблему анализа языковых выражений. Фреге предлагает не одну, а несколько аналитических технологий и даже приводит определенную их систематизацию («шрифт понятий»). Все это позволяет согласиться с мнением многочисленных исследователей творчества Готлоба Фреге, утверждавших, что после него философский анализ опыта мира стал рассматриваться только через призму языка, а структура мира стала пониматься как результат употребления языка.

Ситуация философа, примкнувшего к лагерю аналитиков и смотрящего на мир сквозь языковые структуры и с помощью языковых игр, такова, что факты языка невозможно объяснить через факты мира, поскольку сам мир дан исключительно в языке. И тут встает вопрос о явных или неявных предпосылках, уводящих из сферы непосредственной очевидности языка. Речь идет об онтологических допущениях, выраженных системой экзистенциальных суждений. Специфика языкового анализа всегда пред-

полагала совокупность первоначальных интуиций, служащих базой для дальнейших исследований. Такими первоначальными интуициями в философии Фреге являются «мысли о...», очень напоминающие гуссерлеанские «ноэмы».

Существует мнение, что философы-аналитики идут от языка к миру, в то время как феноменологи идут от мира к языку⁵¹. Вспомним слова Витгенштейна: «Моя работа распространилась от оснований логики к природе мира»⁵². Если согласиться с этим мнением, то немецкого философа следует отнести к философам-аналитикам. На самом деле Фреге меньше всего можно назвать эмпириком. Он был решительным апологетом платонизма, заложившим основы реализма (в форме неопифагореизма) еще в «Основаниях арифметики».

Как было уже сказано, Фреге полагал числа объективными сущностями, а не просто свойствами понятий. В рецензии (1894) на первый том «Философии арифметики» Эдмунда Гуссерля, критикуя психологизм, он писал: «...Несомненно, море есть нечто реальное, а число нет; но это не препятствует тому, чтобы оно было чем-то объективным»⁵³.

В чем же заключается «объективность числа»? Объективность в отличие от реальности определяется принципом контекстности. «Каким образом нам могут быть даны числа, если мы не можем обладать каким-либо представлением или созерцанием их? Поскольку слова имеют какое-либо значение только в контексте предложения, наша проблема сводится к следующему: определить смысл предложения, в котором встречается числительное»⁵⁴. И, как мы уже убедились ранее, объективность чисел для Фреге сводится в конечном счете к возможности выведения их содержания из чисто логических принципов.

Особыми сущностями для Фреге были смыслы как имени собственного и предложения, так и истинностные значения предложений — «истина» и «ложь». Таким образом, Фреге постулировал объективность мыслей, признавая их особыми сущностями. В одном из писем Э. Гуссерлю он писал: «Логика никоим образом не часть психологии. Теорема Пифагора выражает для всех людей одну и ту же мысль, в то время как каждый имеет свои представления, чувства, выносит свои решения, которые у каждого из них различны. Мысли — не психические образы, и мышление — не внутреннее производство и построение, а постижение мыслей, которые объективно уже наличны»⁵⁵.

Противопоставление Готлобом Фреге смысла как «общего достояния» и представления как «части опыта одного человека» позволяет предположить, что все абстрактные сущности — не только числа, имена, функции, истинностные значения и т.п. — обладают свойством объективности, поскольку их смысл выводится из контекста предложения. Именно это обстоятельство —

выводимость смысла из контекста предложения — позволило В.А. Суровцеву назвать философскую позицию Готлоба Фреге особой версией платонизма — «лингвистическим реализмом»⁵⁶. На наш взгляд, реализму Фреге можно дать более конкретное название. Там, где речь идёт о таких абстрактных сущностях, как числа, фрегевский реализм можно назвать неопифагореизмом; там, где речь идёт о других абстрактных сущностях — смыслах, — семантическим, поскольку смыслы постигаются в соотношении знака и предмета им обозначаемого.

В теории имени, разрабатываемой Фреге, существовала как номиналистическая, так и реалистическая тенденции. Номиналистическая, потому что Фреге считал знаки именами, а реалистическая, потому что смыслу (мысли) имени (как слова, так и предложения) придавался объективный статус.

Видимость противостояния реализма и номинализма в философии Фреге существует и при рассмотрении другого вопроса. Для Фреге задача создаваемого универсального языка состояла в том, чтобы он представлял собой строгую дедуктивную систему, построенную по образцу математических теорий, то есть знаковых систем. Основанием математики Фреге полагал логику. В «17 узловых предложениях о логике» Фреге писал: «15. Цель логики — установить законы, согласно которым суждение оправдывается другими суждениями и безразлично, являются ли эти последние сами истинными»⁵⁷. То есть искусственный язык как бы не имеет цели по описанию существующего. Однако тут же под номером 11 мы читаем: «Каждая истина является внешней и независимой, даже будучи мыслью кого-либо, и даже будучи душевным продуктом того, кто её мыслит»⁵⁸. В данном случае речь идёт о реалистической тенденции в понимании мышления и языка его описания. Но в целом Фреге отстаивает мысль о диалектическом единстве двух составляющих содержательной теории, разведению которых мы обязаны Фреге, а именно — совокупности теоретических истин и истин логики⁵⁹.

Связь философии Г. Фреге с философскими проектами первых философов-аналитиков Б. Рассела и Л. Витгенштейна ставится под сомнение по нескольким причинам. Назовём две. Первая заключается в неоплатонистской онтологии его философии, вторая, вытекающая из первой, заключается в том, что, «рассматривая мысль как содержание предложения, он никогда не ставил перед собой задачи выяснения того, каким образом мысль относится к действительности»⁶⁰.

Вместе с тем, отмечает В.А. Суровцев, «ориентация на выделение различных типов использования языка сближает Фреге с современной аналитической философией даже больше, чем Рассела или раннего Витгенштейна»⁶¹.

Ретроспективно нам хорошо известно, что последователи Фреге, главными из которых являются философы-аналитики, чаще всего не были удовлетворены тем, как он различал смысл и предметное значение, в особенности тем, как он применял это различие к предложениям. Не приняли они и предложенную им трактовку различения понятий и объектов. Но, по меньшей мере, как пишет Джон Пассмор, Фреге «сформулировал проблемы в той форме, в какой последующие философы сочли плодотворным их рассматривать. Заявляя, что именно язык сбивает нас с толку, и выдвигая идеал совершенного и надёжного языка, в котором каждое выражение имело бы определённый и чётко установленный смысл, Фреге более любого другого философа XIX века предугадал основные проблемы позитивизма XX столетия и его многочисленных наследников»⁶². Ещё одной проблемой аналитической философии, которую обозначил Фреге, стала проблема семантического холизма, развиваемая в дальнейшем такими философами, как Дональд Дэвидсон и Уиллард Куайн. Однако у самого Фреге холистская установка в понимании смыслов отдельных частей предложения (принцип контекстности, который уже не раз упоминался) не была последовательной⁶³. В работе «Мысль: логическое исследование» Фреге, опираясь на смысловой реализм, предлагает решение проблемы ментальной каузальности: объективный статус содержания наших мыслей способствует тому, что их можно передавать, побуждать других людей к действиям⁶⁴.

Реализм философии Фреге рассматривается некоторыми исследователями как отличительный признак, не позволяющий считать Фреге первым философом-аналитиком. Реалистическая интенция его онтологии как бы не вписывается в целом в конструктивистскую методологию порождения смыслов, характерную для многих философов-аналитиков. На самом деле для Фреге «тот, кто мыслит, не создаёт мыслей: он должен принимать их такими, как они есть»⁶⁵.

Как уже неоднократно отмечалось, аналитическую философию объединяют не столько идеи и концепции, сколько общие подходы к исследованию философских проблем. Майкл Даммит в «Происхождении аналитической философии» (1993) писал: «Что отличает аналитическую философию в её различных проявлениях от других школ, это убеждение, во-первых, в том, что философское объяснение мысли может быть достигнуто в результате философского осмысления языка, и, во-вторых, что всеобъемлющее осмысление может быть достигнуто только таким образом»⁶⁶.

Фреге предложил несколько видов (технологий) анализа для решения философских проблем. Он использовал как декомпозиционный, так и функционально-аргументный виды логического анализа⁶⁷. *Декомпозиционная технология логического анализа* была применена в первой его книге «Шрифт понятий». В ней Фреге созда-

ёт первую систему логики предикатов, которая, расчлняя суждение на субъект и предикат, позволяет тем самым более конкретно взглянуть на содержание мысли. Кроме того, Фреге ввёл квантификацию для уточнения объёма субъекта суждения, что тоже рассматривается как важное достижение логического анализа.

Идея квантификации в свою очередь позволила Фреге по-новому взглянуть на проблему существования. В «Основаниях арифметики», своей второй книге, он предлагает оригинальный анализ суждений, содержащих числа. Мы уже отмечали в начале главы, где речь шла об этой книге, что в предложении «Спутников Юпитера — четыре», по его мнению, «четыре» не является предикатом субъекта «Юпитер». «Четыре» — не свойство, а объект, поэтому в этом предложении устанавливается тождество между двумя объектами, а слово «есть» не является обычной предикативной связкой. Фреге применил изобретённую им технику анализа к отрицательным суждениям существования. Возьмём выражение «Единороги не существуют». Если попытаться проанализировать это суждение, разложив его на части, нам придётся прояснить такой таинственный объект, как «единороги», который имеет такое свойство, как «несуществование». Фреге идёт другим путём. С его точки зрения, сказать, что единороги не существуют, значит просто объяснить, что объём понятия «единорог» пуст или является нулевым. Не существует ничего, что могло бы представлять такой объект, как «единорог». Таким образом, *перефразируя* высказывание «Единороги не существуют» в выражение «понятию «единорог» ничто не соответствует», мы придаём ему логическую форму: $\sim(\exists x) Fx$. Именно частные экзистенциальные суждения и становятся в философии Фреге суждениями реального существования.

Техника функционально-аргументного анализа также была предложена Готлобом Фреге ещё в «Шрифте понятий». Позже он использовал её в таких работах, как «Функция и понятие» (1891) и «Понятие и объект» (1892). Применение данной техники анализа позволило Фреге объяснить принципиальную разницу в существовании единичного и общего (универсалий). Именно разработка и применение техник логического анализа и позволяет, по нашему мнению, считать Готлоба Фреге философом, чьи философские и логические идеи определили основные тенденции развития аналитической философии, ее успехи и неудачи.

¹ Фреге Г. Мысль: логическое исследование // Избранные работы / пер. с нем. В.В. Анашвили, В.А. Куренного, А.Л. Никифорова, В.А. Плунгяна ; сост. В.В. Анашвили, А.Л. Никифорова ; Русское феноменологическое общество. М. : Дом интеллектуальной книги, 1997. С. 64.

² Dummett M. Truth and Other Enigmas. L. : Duckworth, Cambridge MA : Harvard University Press, 1978. P. 441 ; Idem. Origins of Analytical Philosophy. L. : Duckworth, Cambridge MA : Harvard University Press, 1993.

³ Soames S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. Vol. 1: The Dawn of Analysis. Princeton ; Oxford : Princeton University Press, 2003. P. 17.

⁴ Stroll A. *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. N.Y. : Columbia University Press, 2000. P. 25.

⁵ Суровцев В.А. Философия логики Г. Фреге в контексте аналитической философии и феноменологии // Готлоб Фреге. Логические исследования. Томск : Водолей, 1997. С. 13.

⁶ Юлина Н.С. Аналитическая философия // Философия: энциклопедический словарь / под ред. А.А. Ивина. М. : Гардарики, 2006. С. 35.

⁷ Neil J.F. *Analytic philosophy* // *The Cambridge Dictionary of Philosophy* / ed. by R. Audi. 2nd ed. Cambridge : Cambridge University Press, 2001. P. 26 ; первые издания под редакцией А.Ф. Грязнова в нашей стране антологии аналитических текстов не включили ни одной работы Г. Фреге.

⁸ Beaney M. *Analysis* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (May, 2009 Edition) / ed. by E.N. Zalta. URL : <http://plato.stanford.edu/entries/analysis>

⁹ Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского, сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном, М.И. Иткиным ; примеч. Ц.Г. Арзаканяна. М. : Мысль, 1994. С. 14.

¹⁰ Пассмор. Дж. Сто лет философии : пер. с англ. М. : Прогресс-Традиция, 1998. С. 102.

¹¹ Цит. по: Пассмор. Дж. Сто лет философии. С. 106.

¹² Там же. С. 108.

¹³ Суровцев В.А. Философия логики Г. Фреге в контексте аналитической философии и феноменологии. С. 4.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Переверзев В.Н. Фреге Г. // Философия : энциклопедический словарь / под ред. А.А. Ивина. М. : Гардарики, 2006. С. 943.

¹⁶ Данная оценка высказана многими исследователями творчества Готлоба Фреге, среди которых мы видим такие имена, как Б. Рассел, А. Чёрч, М. Даммит и др. (См. сноску 23 к главе 6 : Пассмор. Дж. Сто лет философии : пер. с англ. М. : Прогресс-Традиция, 1998. С. 426.)

¹⁷ Цит. по : Пассмор. Дж. Сто лет философии. С. 112. Исследованию чисел как объектов посвящена работа : Wright C. *Frege's Conception of Numbers as Objects*. Aberdeen : Aberdeen University Press, 1983.

¹⁸ Hacker P.M.S. *Semantic holism: Frege and Wittgenstein* // *Wittgenstein: Sources and Perspectives*. N.Y., 1979. (Цит. по: В.А. Суровцев. Философия логики Г. Фреге в контексте аналитической философии и феноменологии. С. 5.)

¹⁹ Фреге Г. Шрифт понятий: скопированный с арифметического формульный язык чистого мышления // *Методы логических исследований*. Тбилиси : Мецниереба, 1987. С. 88.

²⁰ Письма Г. Фреге Э. Гуссерлю // Фреге Г. Избранные работы : пер. с нем. В.В. Анашвили, В.А. Куренного, А.Л. Никифорова, В.А. Плунгяна / сост. В.В. Анашвили и А.Л. Никифорова ; Русское феноменологическое общество. М. : Дом интеллектуальной книги, 1997. С. 158.

²¹ Пассмор Дж. Сто лет философии. С. 114.

²² Там же.

²³ Frege G. *The Foundations of the Arithmetic*. Oxford, 1950. P.x. (Цит. по: Суровцев В.А. Философия логики Г. Фреге в контексте аналитической философии и феноменологии // Готлоб Фреге. Логические исследования. Томск : Водолей, 1997. С. 8.)

²⁴ Zalta E. Gottlob Frege // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 1999 Edition) / ed. by E.N. Zalta. URL : <http://plato.stanford.edu/archives/fall1999/entries/frege>

²⁵ Фреге Г. Избранные работы. С. 7—24.

²⁶ Фреге Г. О существовании. Диалог с Пюньером // Там же. С. 9, 11, 15.

²⁷ Там же. С. 18.

²⁸ Там же. С. 20.

²⁹ Там же.

³⁰ Фреге Г. О существовании. Диалог с Пюньером // Там же. С. 22. Такого рода противоречия, сформулированные в форме антиномий или апорий, были зафиксированы уже софистами, в частности, Горгием. (См.: Богомолов А.С. Диалектический логос. Становление античной диалектики. М. : Мысль, 1982. С. 192—196.) Специфика учения Горгия состоит в том, считает А.С. Богомолов, что он поставил проблемы, связанные с выражением сущего в слове. Ныне они объединяются в проблему значения.

³¹ Там же. С. 24.

³² Там же.

³³ Пассмор Дж. Сто лет философии. С. 116.

³⁴ Там же. С. 116—118.

³⁵ Примеры взяты из статьи: Zalta E. Gottlob Frege // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 1999 Edition) // ed. by E.N. Zalta (ed.). URL : <http://plato.stanford.edu/archives/fall1999/entries/frege>

³⁶ Фреге Г. Смысл и денотат // Семиотика и информатика. М. : ВИНТИ, 1977. Вып. 8. Суровцев В.А. пишет о Фреге: «Определённая тенденция к модернизации его основных понятий представляется не совсем оправданной, хотя и объяснима с той точки зрения, которая однозначно относит великого немецкого логика к аналитической философской традиции». (Цит. по: Готлоб Фреге. Логические исследования. Томск : Водолей, 1997. С. 106—107.)

³⁷ Фреге Г. Смысл и значение // Избранные работы. С. 26.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 32, 33.

⁴⁰ Там же. С. 35.

⁴¹ Там же. С. 38.

⁴² Суровцев В.А. Философия логики Г. Фреге в контексте аналитической философии и феноменологии. С. 11.

⁴³ Фреге Г. Смысл и значение. С. 30.

⁴⁴ Там же. С. 28.

⁴⁵ Там же. С. 28—29.

⁴⁶ Цит. по: Суровцев В.А. Комментарии // Фреге Г. Логические исследования. Томск : Водолей, 1997. С. 114.

⁴⁷ Фреге Г. Мысль: логическое исследование. С. 60.

⁴⁸ Там же. С. 53.

⁴⁹ Там же. С. 63—64.

⁵⁰ Там же. С. 64—65.

⁵¹ Щедрина Т.Г. Наследие Шпета в контексте современного гуманитарного знания // Вопросы философии. 2009. № 6. С. 182.

⁵² Витгенштейн Л. Из «Тетрадей 1914—1916 гг.». 2.8.16. // Логос. 1994. № 6.

⁵³ Цит. по: Суровцев В.А. Комментарии. С. 115.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Письма Г. Фреге Э. Гуссерлю // Фреге Г. Избранные работы. С. 157.

⁵⁶ Суровцев В.А. Комментарии. С. 114—115.

⁵⁷ Там же. С. 105.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Суровцев В.А. Философия логики Г. Фреге в контексте аналитической философии и феноменологии. С. 7.

⁶⁰ Там же. С. 14.

⁶¹ Суровцев В.А. Философия логики Г. Фреге в контексте аналитической философии и феноменологии. С. 15.

⁶² Пассмор Дж. Сто лет философии. С. 118.

⁶³ Суровцев В.А. Комментарии. С. 115.

⁶⁴ Более подробно см. : Фреге Г. Мысль: логическое исследование. С. 74—75.

⁶⁵ Там же. С. 75.

⁶⁶ Dummett M. *Origins of Analytical Philosophy*. L. : Duckworth, Cambridge MA : Harvard University Press, 1993. P. 4.

⁶⁷ Beaney M. *Analysis*.

Вся деятельность Рассела — это «философская жизнь» то на «альпийских вершинах», где жили ранее Платон, Лейбниц и Фреге, то в «долинах», которые были «возделаны» Юмом, Миллем и Джемсом.

*А.С. Колесников «Философия
Бертрана Рассела»¹*

Программа, согласно Расселу, должна была заключаться в том, чтобы объяснить внешний мир как логическую конструкцию из чувственных данных.

*У.в.О. Куайн «Натурализованная
эпистемология»²*

Аналитическая философия обязана Бертранию Расселу тем, что он вслед за Готлобом Фреге применил логический анализ к постановке и разрешению классических метафизических проблем. Устремлённость на познание оснований бытия и самого познания оставалась императивом всей его жизни. В 1911 году философ писал: «Существует один великий вопрос. Может ли человеческое существо *знать* что-либо, и если может, то что и как? Этот вопрос действительно является по существу самым философским из всех вопросов»³.

Долгую и продуктивную научную и философскую деятельность Рассела условно можно представить как движение от объективного идеализма к неореализму и эмпиризму. Джон Пассмор отмечал: «Без особого преувеличения можно сказать, что философское развитие Рассела олицетворяет собой переход от Декарта к Юму»⁴. С точки зрения Альфреда Айера, эволюция взглядов Рассела прошла ряд этапов — от платонизма к классическому британскому эмпиризму⁵. По мнению А.А. Васильченко, приверженность Рассела традиционному метафизическому пониманию истины, при котором истина рассматривается как отношение высказываний к фактам, а также признание им существования универсалий позволяет охарактеризовать его метафизическую позицию как реализм. А эволюция метафизических построений Рассела есть движение от логического (платонистского) реализма к реализму естественному (аристотелевскому)⁶. Однако путь этот не был столь прямолинеен. А.С. Колесников, указывая на философскую жизнь Рассела то на «альпийских вершинах» идеализма, то в «долинах» эмпиризма, писал: «Он имел как бы два дома, хотя можно предвидеть, как изнурителен был путь

с «вершин» в «долины» и обратно. Эти его «путешествия» часто становились основой разногласий в оценке Рассела-философа»⁷.

Такое противоречие между двумя метафизическими установками в творчестве Рассела в какой-то мере преодолевается в выработанной им эпистемологической позиции, которую философ назвал *аналитическим эмпиризмом*, отличающимся «от аналитического эмпиризма Локка, Беркли и Юма тем, что он включает в себя математику и развивает мощную логическую технику»⁸.

Анализ философской эволюции Бертрана Рассела, проведённый А.С. Колесниковым, позволил выделить несколько этапов в творчестве британского философа:

I. *Ранний этап* (1894—1910) — становление философских взглядов, влияние неогегельянства и неокантианства, восприятие неореализма.

II. *Зрелый этап* (1910—1940) — обоснование неореализма, логического атомизма как разновидности реализма, «нейтрально-го монизма».

III. *Поздний этап* (1940—1970) — неореализм юмистско-кантианского толка, совмещение в отдельных вопросах радикального и критического реализма и метафизического материализма⁹.

Знание этих этапов поможет нам в какой-то мере разгадать тайну «основ разногласий в оценке Рассела-философа».

— 1 — **Расселовское понимание предмета философии: философия, логика, математика**

Как отмечали многие исследователи, эволюция в воззрениях Рассела на отдельные философские вопросы происходила в рамках устойчивого понимания им предмета философии и отношения философии и науки. Как пишет Дж. Пассмор, суровые младшие современники Бертрана Рассела высоко чтут произведения раннего Рассела и обходят молчанием его поздние работы за их «спекулятивность» и «амбициозность». «Между тем подход Рассела к философии не претерпел серьёзного изменения», — добавляет он¹⁰. Во-первых, Рассел считал философию «наукой наук». Как в своей юношеской программе создания единой науки, работа над которой продлилась до 1898 года¹¹, так и в своих зрелых произведениях («Проблемы философии» (1912), «Философия логического атомизма» (1918), «Логический атомизм» (1924), «Исследование значения и истины» (1940), «История западной философии» (1945), «Человеческое познание: его сфера и границы» (1948), «Логика и онтология» (1957)) Рассел считал, что наука и философия работают с одним и тем же набором основных идей. Логика науки может быть представлена как попытка

конструировать на основе этих идей вселенную, не содержащую противоречий, кроме тех, которые исходят из незавершённости самих этих идей. Отличие науки и философии заключается лишь в большей степени абстрактности и обобщённости, а также априорном характере философских идей по сравнению с научными идеями, но не в исходных посылаках и методе ¹².

Рассел писал, что наука обладает большей степенью истинности, чем любое философское учение из донныне существующих и продвинутых. «Мы будем мудрее, строя нашу философию на науке, поскольку риск ошибки в философии более определён, чем в науке» ¹³. По его мнению, «единственное различие между философией и наукой состоит в том, что наука — это то, что более или менее известно, а философия — это то, что неизвестно. Философия — это часть науки, о которой люди в настоящее время предпочитают иметь мнение, но о которой они не имеют знания. Следовательно, любой успех в познании избавляет философию от некоторых проблем, которые первоначально она имела, и, если существует какая-то истина, если существует какое-то знание в виде процедуры математической логики, из этого вытекает, что некоторое количество проблем, относившихся к философии, перестанут принадлежать философии и будут принадлежать науке» ¹⁴.

Шарм философии, по мнению Рассела, заключается в её обладании спекулятивной свободой, в том, что она может играть гипотезами ¹⁵. Если главным предметом изучения науки является структура, то дело философии состоит в логическом анализе с последующим логическим синтезом. Философия должна синтезировать данные многих наук, должна быть всесторонней и смелой в выдвигании гипотез относительно универсума, которые наука пока не в состоянии ни подтвердить, ни опровергнуть. Философское знание всегда должно быть представлено в виде гипотез, а не неизменных установлений, подобных догмам религии ¹⁶. Философия должна быть чем-то бóльшим, нежели чем неудачным наследием теологии ¹⁷.

Ставя философию между теологией и логикой по достоверности знания, Рассел одновременно отделял логику от психологии. В самом начале своего творческого пути он отверг традиционную теорию британского эмпиризма о психологической сущности философии, что не помешало ему на позднем этапе своего творчества возвратиться к юмизму. Он писал: «Ясно, что логически правильный вывод одного суждения из другого возможен благодаря отношению, существующему между двумя этими суждениями, независимо от того, воспринимаем мы его или не воспринимаем» ¹⁸. Именно это отношение — «импликация», а не вывод как форма человеческой деятельности — составляет, считает Рассел, главный предмет логики.

И философия, и математическая логика могут выстраивать всесторонние конструкции. Но их объединяет не только это. Самым важным для философии является критика и прояснение понятий, которые имеют тенденцию рассматриваться как фундаментальные и усваиваться некритически. В качестве примеров таких понятий Рассел называет понятия разума, материи, сознания, познания, опыта, причинности, воли и времени ¹⁹.

Подобно математике, философия по Расселу будет успешна при приложении логической техники к интуитивно очевидным истинам рефлексии. «Процесс обоснованного философствования состоит главным образом в переходе от того, что очевидно, но нечётко и двусмысленно, и в чём мы чувствуем себя совершенно уверенными, к чему-то точному, ясному, определённому, что, как мы находим посредством рефлексии и анализа, включено в то нечёткое, с чего мы начинали, и, так сказать, представляет собой действительную истину, лишь тенью которой выступает нечёткое» ²⁰.

Учёный с самого начала сближал философию с логикой и математикой. Он писал, что идея о том, «что всякая здравая философия должна начинаться с анализа суждений, является, пожалуй, настолько очевидной истиной, что не нуждается в доказательстве» ²¹.

Идея Рассела, что логический анализ играет для философии первостепенную роль, переходит в его убеждение, и что «всякая философская проблема, если подвергнуть её необходимому анализу и очищению, оказывается вовсе не философской, а логической, в нашем понимании этого слова» ²². Он продекларировал его в главе под симптоматичным названием «Логика как сущность философии» своей книги «Наше познание внешнего мира как область применения научного метода в философии» (1914) ²³.

В статье «Логический атомизм» (1924) Рассел утверждал, что «логика является фундаментальной для философии и поэтому школы должны скорее характеризоваться своей логикой, чем метафизикой» ²⁴. Доводы в пользу такой необычной для начала XX века точки зрения Рассел находит в анализе логики и философии Лейбница. Свои выводы он представил в книге «Критическое изложение философии Лейбница» (1900): «Именно логические произведения Лейбница предопределили его философию (но отнюдь не наоборот), и, в частности, именно вследствие анализа отношения антецедента (субъекта) к консеквенту (предикату) он выдвинул теорию о не имеющих «окон» монадах» ²⁵. «Лейбниц твёрдо верил в значение логики не только в её собственной сфере, но и в смысле основания метафизики» ²⁶. Рассел видел основной порок метафизики Лейбница, который присущ также Спинозе, Гегелю и Брэдли, в его учении о субстанции, которое было обусловлено, по мнению Рассела, чисто логической доктриной о том, что каждая пропозиция имеет субъект и предикат ²⁷.

Свое понимание метафизики как логики Рассел сохранил и на позднем этапе своего философского развития. В «Исследовании значения и истины» (1940) он вопрошал: «Может ли логика служить основой каких-либо метафизических учений? Несмотря на всё то, что было сказано логическими позитивистами, я склонен ответить на этот вопрос утвердительно»²⁸.

Расселовский путь в философию шёл через стремление постичь основания математики. В 1924 году он напишет, что его путь в философию через математику был желанием найти некоторую причину для своей убеждённости в истинности математики²⁹. Причину своей убеждённости в истинности математики Рассел находит в логике, ещё не зная о логицистских построениях Готлоба Фреге. В целом расселовское философское развитие сопровождалось влиянием на него идей таких математиков, логиков и философов, как Евклид, Милль, Кант, Гегель, Лейбниц, Брэдли, Пеано, Фреге, Дж. Мур и Витгенштейн³⁰. Математика, логика и философия в построениях Рассела настолько сближаются, что факт их взаимовлияния становится аксиоматичным и позже логически завершится в «Principia Mathematica» (1910, 1912, 1913), ставшей классическим трудом в области символической логики³¹ и основанием его философии.

**Логическая семантика:
на пути к онтологии**

Становление символической логики вначале только в математике, а затем и при исследовании естественных языков привело к постановке проблем логической семантики, которая занимается отношениями языка к предметной области, истинностью формализованных языков, семантическими правилами перехода от формализованных синтаксических систем к интерпретированным семантическим системам. У истоков этой науки стояли Ч. Пирс, Г. Фреге, Б. Рассел и Л. Витгенштейн.

Логическая семантика опирается на важные философские предпосылки. Абстрактные построения математики, логики, физики, часто выраженные в искусственном формализованном языке, символизируют утрату связи науки с опытом, содержания знания с понятными представлениями, что актуализирует выяснение смысла научного аппарата, отношения знаков к обозначаемому, интерпретации знаковых систем, и, следовательно, ведут к актуализации проблем эпистемологии и онтологии.

Можно с уверенностью утверждать, что на всех этапах своего философского развития Бертран Рассел не отрицал возможности языка говорить нечто реальное о мире. Но реалистические представления философа не оставались неизменными. Начав с критического переосмысления неогегельянства Брэдли, он по-

степенно перешёл на позиции неореализма, а позже «нейтрально-го монизма», остановившись в последние годы своей деятельности на позиции эмпиризма, подобного юмовскому. В Предисловии к «Исследованию значения и истины» (1940) Рассел писал: «...я больше симпатизирую логическому позитивизму, нежели любой другой из существующих философских школ. Однако в отличие от него я гораздо большее значение придаю работам Беркли и Юма». Настоящая книга явилась результатом попытки объединить позицию, восходящую к Юму, с методами, рождёнными современной логикой. Характеризуя свой метод в «Истории западной философии» как метод аналитического эмпиризма, Рассел отмечал: «...он способен достигнуть определённых ответов на некоторые вопросы, имеющие характер науки, а не философии. По сравнению с философами, которые создают системы, логический эмпиризм имеет то преимущество, что он в состоянии биться над каждой из своих проблем в отдельности, вместо того, чтобы изобретать одним махом общую теорию всей вселенной. Его методы в этом отношении сходны с методами науки»³².

И, наконец, Рассел прямо формулирует вопрос: «...соответствуют ли и в какой мере логические категории языка элементам того внеязыкового мира, к которому относится язык?.. Несмотря на всё то, что сказано по этому поводу логическими позитивистами, я склонен ответить на этот вопрос утвердительно. Однако вопрос этот настолько сложен, что я не стал бы настаивать на своём решении»³³.

Доводом против агностицизма логических позитивистов является то, как Рассел понимал связь истины и знания. По его мнению, попытки определить истину через понятие знания и принцип верификации с использованием логики приводят к парадоксам. Вот почему философ приходит к выводу, что понятие истины является фундаментальным и понятие знания нужно определять через понятие истины, а не наоборот. Отсюда следует, что «суждение может быть истинным, хотя мы не видим способа получить свидетельство «за» или «против» него. Это приводит... к частичному отказу от полного метафизического агностицизма, который поддерживается логическим позитивизмом»³⁴.

В главе «Язык и метафизика» книги «Исследования значения и истины» Рассел пишет уже вполне определённо: «Я полагаю, что между структурой предложений и структурой событий, о которых говорят предложения, существует вполне познаваемое отношение. Я не считаю целиком непознаваемой структуру неязыковых фактов и убеждён в том, что при надлежащей осмотрительности свойства языка помогут нам понять структуру мира»³⁵.

Относя язык физики к наполовину абстрактному («Анализ материи», 1927) и, следовательно, к достаточно общезначимому языку, сравнимому в этом отношении с языком математической

логики ³⁶, в «Человеческом познании» Рассел писал: «...физические события... не могут быть *полностью* непознаваемыми, подобно кантовским вещам в себе. <...> Они познаются (хотя, быть может, и не вполне) со стороны их пространственно-временной структуры, ибо эта их структура должна быть сходной с пространственно-временной структурой тех действий, которые они оказывают на воспринимающих. Например, из того факта, что солнце выглядит круглым в перцептуальном пространстве, мы имеем право вывести, что оно является круглым и в физическом пространстве» ³⁷.

В небольшой полемической статье «Логика и онтология» (1957) Рассел опять выражается очень осторожно: «Отношение логики и онтологии фактически очень комплексно. Мы можем в некоторой степени отделить лингвистические аспекты проблемы от аспектов, связанных с онтологией. Лингвистические проблемы, по крайней мере, в теории поддаются точному решению, но онтологические проблемы остаются гораздо более туманными» ³⁸. Рассел только утверждает, что в обычном словоупотреблении существует уровень онтологических обязательств, позволяющий людям не вводить друг друга в заблуждение, произнося те или иные слова и предложения ³⁹. Рассмотрим уровень онтологических обязательств в семантике Рассела на различных этапах его философского развития.

— 2 — Теоретическое осмысление структуры мира

В 1951 году Рассел написал, что «с самого начала философия имела две разные цели, которые считались тесно связанными между собой. С одной стороны, философия стремилась к теоретическому осмыслению структуры мира; с другой — она пыталась найти и поведать лучший из возможных образов жизни» ⁴⁰. Философия, сутью которой является логика, способна сказать нечто о мире, и это нечто является структурой мира. Как уже отмечалось, философское знание, по мнению Рассела, порождается несколькими источниками: наукой, здравым смыслом, существующим в форме обыденного языка, и спекулятивной свободой в выдвижении гипотез относительно универсума, которые наука на определённом этапе не может ни опровергнуть, ни подтвердить. Средством достижения такого знания будет логический анализ языка — языка обыденной речи с его «уровнем онтологических обязательств», языка науки и языка традиционной метафизики. В результате этого анализа должен появиться особый язык, логически непротиворечивый, имеющий доверие у науки и здравого смысла.

Рассел никогда не отрицал, что его философские воззрения менялись на всём протяжении его жизненного пути. В результате

он нередко выступал оппонентом тех, кто считал себя его последователем. В 1940 году в «Философии Сантаяны» Рассел признался: «Разделение сущности и существования, в котором я был раньше так же твёрдо убеждён, как и Сантаяна, стало казаться мне проблематичным. Я перечитал недавно его критику в мой адрес в «Ветрах доктрины» (1913) и нашёл, что в принципе я согласен с ним везде, где он со мной не соглашается, но не там, где он со мной соглашается. Мои взгляды изменились так сильно, что я могу читать то, что он сказал, почти с такой же беспристрастностью, как если бы это относилось к кому-то другому»⁴¹.

Аналитическая философия начиналась как призыв к трезвому анализу философских понятий, призванному освободить мышление от чар метафизического тумана. В «Моём философском развитии» (1959) Рассел вспоминал: «К концу 1898 года Мур и я восстали против Канта и Гегеля. Мур начал бунт, я верно за ним последовал... Впоследствии мы отказались от многих тогдашних идей, однако критическую часть — именно, что факт в общем и целом независим от опыта, — продолжаем считать правильной. Несмотря на общность позиции интересовало нас в новой философии разное. Полагаю, что для Мура главным было опровержение идеализма, а для меня — опровержение монизма»⁴².

Борьба за плюрализм

Восприятие эпистемологического реализма Мура и «восстание сразу против Канта и Гегеля» были результатом неудовлетворённости Рассела субъективностью трансцендентальной эстетики Канта, отсутствием строгого формально-логического обоснования монизма, допущением нереальных абстракций типа пространства, времени, материи, которые неизбежно приводят к противоречиям, теорией истины Фрэнсиса Г. Брэдли, представляющей собой учение о внутренних отношениях. В познании, согласно Брэдли, нам всегда дано нечто универсальное, поэтому простое описание изолированных фактов принципиально невозможно, а анализ как таковой не ведёт к истине. Любой факт связан «внутренним», существенным образом, в том числе каузально, со всеми другими фактами. Позиция Брэдли была построена на абсолютизации необходимых отношений и игнорировании тех отношений, которые выступают в качестве «внешних» и не определяют сущности вещей и процессов⁴³. Однако известно, что любые соотносящиеся сущности изменяются.

В «Природе истины» (1906) Рассел назвал принцип философии Брэдли «аксиомой внутренних отношений», эквивалентной монистической теории истины, где, по его словам, сущности различных частей вынуждены, как монады у Лейбница, выражать ту же самую систему отношений. Эта аксиома утверждает реаль-

ность только одного духовного Абсолюта и отрицает числа, пространство, время, материю, то есть все те объекты, которые рассматриваются математикой и физикой. Рассел отвергает её, ибо она не даёт представления о сложности бытия.

Суть аргументации в пользу теории внешних отношений Рассел кратко изложил в пятой главе «Моего философского развития» (1959), названной «Борьба за плюрализм». «Согласно учению о внутренних отношениях, — пишет Рассел, — всякое отношение между двумя членами выражает прежде всего внутренне присущие им свойства, а в конечном счёте — свойство того целого, которое они образуют»⁴⁴. Тогда «аксиома внутренних отношений эквивалентна допущению онтологического монизма и отрицанию существования отношений. Когда мы сталкиваемся с отношением, то в действительности это — прилагательное, принадлежащее целому, состоящему из членов этого отношения»⁴⁵. «Аксиома внутренних отношений, таким образом, эквивалентна допущению, что каждое суждение имеет один субъект и один предикат. Ибо суждение, утверждающее некоторое отношение, всегда должно редуцироваться к субъектно-предикатному суждению о целом, состоящем из членов отношения. Продвигаясь ко всё более широкому целому, мы постепенно исправляем наши первые и грубые абстрактные суждения и приближаемся к единой истине обо всём. Единственная, последняя и полная истина должна состоять из суждения с одним субъектом (т.е. с целым) и одним предикатом. Но поскольку это предполагает различие между субъектом и предикатом, как если бы они были различны, то даже это суждение не вполне истинно...» — поясняет Рассел⁴⁶.

Помимо логических доводов против аксиомы внутренних отношений, Рассел рассматривает довод о смысле слова «природа» термина. Если природа термина совпадает с самим членом отношения, то «член отношения» не есть нечто, отличное от «природы» термина. В этом случае каждое истинное суждение, атрибутирующее предикат субъекту, является аналитическим, поскольку субъект есть его собственная природа, а предикат — часть этой природы. Но что же тогда является связью, объединяющей предикаты и делающей их предикатами одного субъекта? Любая данная совокупность предикатов могла бы образовывать субъект, если субъекты не являются чем-то другим, нежели система их собственных предикатов...»⁴⁷.

Следующий аргумент против аксиомы внутренних отношений Рассел видит в её несовместимости с признанием какой-либо сложности структуры мира и утверждением жёсткого монизма. «Имеется только одна вещь и только одно суждение...»⁴⁸. Но даже это суждение не может быть ни истинно, ни ложно, поскольку предполагает отличия предиката от субъекта. Многообразие реального мира можно объяснить «тождеством в различии», но

строгий монизм такой возможности не предполагает, поскольку не существует многих частичных истин, а существует одна истина. Из всех вышеизложенных доводов Рассел заключает, что аксиома внутренних отношений ложна, а связанные с ней положения идеализма несостоятельны ⁴⁹.

Впервые важность вопроса об отношениях Рассел осознал, изучая работы Лейбница. Он обнаружил, что лейбницевская метафизика открыто опирается на учение, согласно которому всякое суждение атрибутирует предикат субъекту и что всякий факт состоит из субстанции, обладающей некоторым свойством (что казалось ему почти тем же самым) ⁵⁰. Фактически, толкуя лейбницевскую логику, Рассел проясняет метафизические импликации, вытекающие из анализа суждения в субъектно-предикатной форме, характеризующей отношения субстанции со своими атрибутами. При этом Рассел заметил у Лейбница противоречие между онтологическими допущениями и требованиями логики, на которое он указал в «Истории западной философии»: «Лейбниц повинен в особой непоследовательности: в соединении субъектно-предикатной логики с плюрализмом, так как суждение «существует много монад» не является суждением субъектно-предикатной формы» ⁵¹. По мнению Рассела, субъектно-предикатная форма суждения лежит и в основании систем Спинозы, Гегеля и Брэдли, которые разрабатывали его с большей логической строгостью ⁵².

В 1927 году Рассел написал: «Плюрализм — точка зрения науки и здравого смысла; поэтому его следует принять, если доводы против него неубедительны. Я, со своей стороны, не сомневаюсь в том, что плюрализм прав, и в том, что монизм основан на ошибочной логике, внушённой мистицизмом. Эта логика господствует в философии Гегеля и его последователей; она также составляет важное основание системы Бергсона, хотя и редко упоминается в его произведениях. Если отказаться от этой логики, претенциозные метафизические системы, доставшиеся нам из прошлого, оказываются невозможными» ⁵³.

**Понятие субстанции:
«против» и «за»**

Своё негативное отношение к монизму и идеализму Рассел распространяет и на понятие субстанции. Субстанция как предмет осмысления — субъект мысли, содержит в себе все свои предикаты, что по Расселу является логическим противоречием, поскольку уничтожает различие субъекта и предиката. По мнению А.С. Колесникова, Рассел солидаризируется в отрицании субстанции с Беркли (она внутренне противоречивое и бесполезное понятие), с Локком (она не обосновывается эмпирическим путём), с Юмом (понятие субстанции бессмысленно и бесполезно).

Он считает понятие субстанции «метафизической ошибкой», «сомнительной метафизикой», неверным перенесением в область метафизики того, что является удобством словоупотребления; субстанция — это ядро чистой «вещественности», нечто неизменное, лежащее в основе всего и являющееся носителем качеств. В конечном счёте, выступая, по существу, против трактовки субстанции, господствовавшей в философии Нового времени, Рассел с позиций реализма предлагает рассматривать реальность не как проявления субстанции, а как комбинации качеств ⁵⁴.

Таким образом, логическая противоречивость понятия субстанции и невозможность её эмпирического восприятия как целого позволили Расселу утверждать, что существование мира есть существование вещей, их свойств и внешних отношений. Онтология у Рассела принимает реалистический и плюралистический в духе Аристотеля характер. Но само понятие субстанции из философии Рассела не уходит, претерпевая изменения вместе с эволюцией взглядов самого философа ⁵⁵. В «Анализе материи» (1927) он писал: «Из того, что было сказано о субстанции, я сделал вывод, что наука скорее имеет дело с группами «событий», чем с «вещами», отличающимися изменением «состояний». Это также естественным образом следует из замены пространства и времени пространством-временем. Старое понятие субстанции достаточно успешно применялось в течение столь длительного времени, чтобы мы смогли убедить себя в существовании единого космического времени и единого космического пространства; однако это понятие уже не подходит, если мы принимаем четырёхмерную пространственно-временную структуру» ⁵⁶.

В этой же работе Рассел писал, что если он не ошибается, то физические объекты, которые математически примитивны, такие, как электроны, протоны и точки пространства-времени, представляют собой логически сложные структуры, состоящие из сущностей, метафизически более примитивных. «Эти сущности можно условно назвать «событиями». И то, что мы можем прежде всего вывести из результатов перцепции, предполагая справедливость физики, — это опять группы событий, а не субстанции. Считать группу событий состояниями «вещи», «субстанции» или «фрагмента материи» — это всего лишь лингвистическая условность. Это умозаключение было проведено вначале на основе логики, которую философы унаследовали у здравого смысла...» ⁵⁷.

Ещё один этап «работы» с понятием субстанции связан у Рассела с разработкой новой теории обозначения — теории дескрипций. Об этом более подробно пойдёт речь ниже. С самого начала Рассел предполагал, что в нашем опыте имеются «конкретные единичные сущие». «Этот стол», «Юлий Цезарь» рассматривались им как имена собственные, каждое из которых указы-

вает на уникальную сущность, с которой мы «знакомы» и которую можно описать с помощью универсалий.

Но позже Рассел перестал считать их собственными именами. Он стал доказывать, что каждое из них представляет собой замаскированную дескриптивную фразу, которую назвал «неполным символом» и которая не имеет конкретного денотата, то есть не обозначает конкретную сущность. Строгий экзамен выдержали лишь местоимения «это» и «то». В статьях, посвящённых логическому атомизму, философ пояснял, что «это» играет в его философии ту же роль, что и «субстанция» в традиционной философии, то есть является именем конкретных логических сущностей, которые самостоятельны и в своём логическом существовании совершенно самодостаточны ⁵⁸. Джон Пассмор, однако, замечает, что лишь со временем Рассел понял, что классические возражения против субстанции можно отнести и к его «конкретным логическим сущностям» ⁵⁹.

В «Человеческом познании» (1948) Рассел рассматривает новое по сравнению со средним этапом своей философской эволюции понимание элементарного в структуре мира. Он элиминирует понятие собственного имени, выражающего «ложную метафизику», заменяя его понятием «событие», обозначающим качества и комплексы сосуществующих качеств ⁶⁰, и при этой замене вновь обращается к понятию субстанции. «Совершенно ясно, что собственные имена обязаны своим существованием в обычном языке понятию «субстанции» — первоначально в элементарной форме «лица» и «вещи». Сначала называется субстанция или нечто, самостоятельно существующее. А затем ей приписываются разные свойства. До тех пор, пока принималась такая метафизика, не было никакой трудности с собственными именами, обозначавшими такие субстанции... Но теперь большинство из нас не признаёт «субстанцию» полезным понятием. Должны ли мы в таком случае пользоваться в философии языком без собственных имён? Или, может быть, мы должны найти такое определение «собственного имени», которое бы не зависело от «субстанции»? Или, может быть, мы должны прийти к выводу, что понятие «субстанция» было отвергнуто слишком поспешно?» ⁶¹.

Рассуждения Рассела приводят его к выводу, что имена применяются к тому, что испытано в опыте. А если свести наш эмпирический словарь к минимуму и тем самым исключить все слова, определяемые вербально, то «мы всё-таки будем нуждаться в словах для обозначения качеств, сосуществования, следования и наблюдаемых пространственных отношений... Ближайшим эквивалентом собственных имён в таком языке будут слова, обозначающие качества и комплексы сосуществующих качеств», которые Рассел называет «событием» ⁶². Таким образом, налицо уже юмовские мотивы онтологических допущений Рассела.

От идеализма к неореализму

В «Истории западной философии» свою философскую позицию Рассел определяет как «философию логического анализа». Её можно отнести, считает он, к «современному аналитическому эмпиризму», стремящемуся «соединить эмпиризм с заинтересованностью в дедуктивных частях человеческого знания»⁶³. Эмпиризм расселовской философии можно проследить со времени его перехода с позиций схоластического реализма на позицию неореализма и введением в оборот понятия «знания — знакомства». В статье «О денотации» (1905) Рассел обосновал различие между «знанием — знакомством» и знанием, названным им позже «знанием по описанию». Непосредственное знание о мире даёт восприятие «знание — знакомство» — двуместное антирефлексивное отношение субъекта с объектом. Антирефлексивность субъектно-объектного отношения в «знании — знакомстве» означает, что никто не имеет непосредственного знания о себе самом. Непосредственное опытное знание направлено исключительно на внешние объекты, и это в корне отличает расселовское непосредственное знание от картезианской интроспекции⁶⁴.

В «Моём интеллектуальном развитии» (1944) философ признавался: «Когда-то я был реалистом в схоластическом, или платонистском, смысле этого слова»⁶⁵. Своё платонистское прошлое он связывал вначале с верой во вневременное существование кардинальных целых чисел⁶⁶, а затем, когда целые числа были редуцированы к классам классов, во вневременное существование классов. «Ранний» Рассел, борясь за онтологический плюрализм и истину соответствия (признание независимости «факта» от наших верований в него), перешёл на позиции неореализма⁶⁷. Он абсолютизировал внешние отношения, оторвав их от предметов (отношения не выводимы из свойств объектов) и превратив в универсалии, в особый род единичности, обладающей самостоятельным онтологическим статусом. В основе его онтологических допущений лежало убеждение, что между логическими терминами существует функциональная, или «внешняя» связь, которую можно выразить пропозициями.

Умножению сущностей способствовали и занятия Рассела математикой, попытками свести её к логике. Он утверждал, что математика имеет дело с «сущностями», а не с «существованиями»⁶⁸. Считая, что в основании математики лежат «логические константы», которые не определимы, Рассел сделал попытку их перечислить. Среди них: «импликация, отношение термина к классу, чьим термином он является; понятие такой, что; понятие отношения и другие такие понятия, которые могут входить в общее понятие о суждениях одной и той же формы». Эти другие поня-

тия — «пропозициональная функция, класс, обозначение и термин «любой» или «всякий»⁶⁹.

Автор многотомной «Истории философии» Ф. Коплестон, оценивая попытку Рассела возродить неореализм, писал, что это было не просто внедрение плюрализма, «теории внешних отношений» и даже не вера в реальность вторичных качеств. Это было приписывание реального статуса всему, что является или может стать предметом мысли⁷⁰. Именно с позиций этого перенесённого мира — «мира универсалий», в котором точки пространства и времени существуют в единстве, как вневременной мир платоновских идей и сущностей, а чисто теоретические абстракции и категории имеют одинаковый с материальными вещами онтологический статус, Рассел начал исследование оснований математики. «Невыносимая беспорядочная онтология», как писал Куайн, была принята им уже во время написания «Принципов математики» (1903)⁷¹.

**Применение принципа «Бритвы Оккама»
в онтологии: теория типов**

В первое десятилетие XX века Рассел был погружён в проблемы философии математики. Хотя сам Рассел невысоко оценивал свои логико-математические изыскания в «Принципах математики», признавшись в «Моём философском развитии», что эта книга была «слабым» и «весьма незрелым» наброском «Principia Mathematica», но отличалась от неё тем, что содержала дискуссии с другими философскими концепциями математики⁷². Джон Пасмор оценивал её по-другому: «...лишь «Принципы математики» (1903) впервые сделали совершенно ясным, что в британской философии появилась новая сила. Строгое философское исследование логико-математических идей было подлинным новшеством, а атмосфера интеллектуальной отваги, царившая повсюду в этой книге, характеризовала её как первоклассное достижение»⁷³. Как позже признает сам Рассел, а также исследователи его творчества, к несомненным философским достижениям «Принципов математики» следует отнести «Парадокс Рассела» (разрешение парадокса теории множеств с помощью теории типов), решение с помощью теории типов проблемы «существования» в логике и математике; использование при определении числа одной из основных процедур своего философского метода — «принципа абстракции», который вернее было бы назвать «принципом избавления от абстракций» — стремлением «сократить количество сущностей и свойств, существование которых необходимо допустить, чтобы составить «полное описание мира»⁷⁴. Этот принцип Рассел будет трактовать как применение им принципа «бритвы Оккама»⁷⁵.

Определяя числа в терминах классов, Рассел в 1901 году натолкнулся на парадокс, связанный с понятием «класса всех классов». Оказалось, что классы делятся на два типа: одни из них являются членами самих себя (например, класс вещей, которые не являются людьми, сам является членом класса, члены которого не являются людьми); другие же не являются членами самих себя (например, класс вещей, являющихся людьми, сам как таковой не является человеком).

В шуточной форме во «Введении в философию математики» (1919) Рассел представил парадокс «Брадобрей» как однотипный парадоксу классов. Деревенский брадобрей должен брить всех и только тех жителей деревни, которые не бреются сами. Должен ли он брить самого себя? Если он будет брить себя, значит он бреется сам и не имеет права брить себя. Но, если он не бреется сам, он имеет право себя брить. Через этот парадокс можно продемонстрировать парадоксальность множества всех множеств, не являющихся собственными элементами. (Конечно, парадокс «Брадобрей» не «чистый парадокс», поскольку такого парикмахера не может существовать и говорить о нём как о реально существующем мы не можем).

В письме к Готлобу Фреге от 16 июня 1902 года Рассел изложил свои сомнения относительно непротиворечивости логистического обоснования математики и приступил к отысканию решения парадокса теории множеств ⁷⁶. В «Приложении В» «Принципов математики» Рассел предложил простую теорию типов как возможное решение парадокса, но он не был до конца уверен, что это решение было им найдено. В дальнейшем он пришёл

к убеждению, что именно эта теория, развитая в систему, позволяет устранить парадокс. По мнению логика А. Чёрча, простую теорию типов в своих работах в значительной степени предвосхитил Эрнст Шрёдер (1841—1902), однако это несколько не умаляет заслуг самого Рассела ⁷⁷.

Существуют две теории типов: одна — простая, другая — разветвлённая. Суть первой заключается в следующем: «Когда я утверждаю все значения функции $f(x)$, то значения, которые может принимать x , должны быть определёнными (definite), если я хочу, чтобы то, что я утверждаю, было определённым... Мы должны будем различить суждения, которые относятся к некоторой тотальности суждений, и суждения, которые не относятся к ней. Те, которые относятся к некоторой тотальности суждений, никак не могут быть членами этой тотальности. Мы можем определить суждения первого порядка как такие, которые не относятся к тотальности (no totality) суждений; суждения второго порядка — как такие, которые отнесены к тотальности суждений первого порядка и т.д. ad infinitum» ⁷⁸. Простая теория типов

зиждется на концепции «области значения», и её общий принцип состоит в том, что функция всегда должна принадлежать к более высокому типу, чем её «аргумент». Таким образом, задавая область значения для одного типа отношения символа к тому, что этот символ обозначает, мы можем осмысленно о нём говорить только в рамках этого строго определённого значения. И не выходить за пределы типа. Иначе мы столкнёмся с противоречием.

«Разветвлённая» теория типов призвана, по мнению Рассела, успешно избегать всяких логических антиномий, для чего необходимо провести дальнейшее различие типов. Как замечает Дж. Пассмор, впоследствии Рассел признавался, что у него есть сомнения относительно типа как такового. Можно ли утверждать, что есть разные типы типа? Но как можно говорить, что Сократ и человечество принадлежат к разным типам, если не существует некоего единого общего понимания типа? Не грешим ли мы против теории типов, приписывая единую функцию принадлежать к разным типам аргументам разных типов? Неудивительно, что другие логики пытались избежать парадоксов без помощи разветвлённой теории типов, например Ф.П. Рамсей, а сам Рассел приветствовал «лингвистическую» интерпретацию теории типов, разработанную, например, Рудольфом Карнапом ⁷⁹.

Изложение Расселом теории типов вело к определённым метафизическим импликациям, в частности, к прояснению понятия существования. Парадоксы в математике отразили парадоксальность обыденного рассудка. Как обыденный рассудок не сомневается в существовании реального мира в виде всеобъемлющей совокупности всех совокупностей объектов, так и логика и математика могут признавать существующими все абстрактные понятия, в частности, классы. Но оказывается, что логическое и математическое построение онтологии, бесконечно умножающей мир сущностей, едва ли возможно. Возникают парадоксы, требующие решения.

Решая парадокс теории множеств, Рассел выявил, что ничем не ограниченное использование отношения принадлежности элемента к классу приводит к противоречию. Объясняя общие принципы теории типов, он показал, что не следует отождествлять класс с понятием класса и что класс вещей сам по себе не является вещью. Приведя пример с выбором сладких блюд у трактирщика, он доказал, что выборов сочетания блюд всегда будет больше, чем самих блюд, причём число выборов всегда равно 2^n , где n — количество блюд. Если выразить это языком математики, то класс из n -го количества элементов имеет 2^n подклассов. Это суждение истинно и в том случае, когда n — бесконечно, что и доказал Георг Кантор (1845—1918) ⁸⁰. Рассел пишет: «Применяя это, как сделал я, ко всем вещам во Вселенной, мы

приходим к заключению, что классов вещей больше, чем вещей. Отсюда следует, что классы не являются "вещами"»⁸¹.

В «Философии логического атомизма» Рассел заменил понятие вещи на понятие индивида и, апеллируя к рассуждению, аналогичному вышеприведённому, подытожил: «Фактически, у вас есть совершенно точное арифметическое доказательство того, что на небесах или на земле имеется предметов меньше, чем грезится нашей философии. Последнее демонстрирует то, как философия делает успехи. <...> Поэтому вы сталкиваетесь с необходимостью провести различие между классами и индивидами... то есть вы будете должны сказать, что в том смысле, в котором существуют индивиды, в этом самом смысле не верно сказать, что существуют классы... если бы смысла в обоих случаях был одинаковым, мир, в котором есть три индивида и, следовательно, восемь классов, был бы миром, в котором имеется, по крайней мере, одиннадцать предметов. Как давным-давно указывали китайские философы, серая корова и гнедая лошадь составляют три предмета: предметами являются каждая из них, и, взятые вместе, они представляют собой другой предмет, а следовательно, всего три»⁸².

В «Философии логического атомизма» Рассел неоднократно повторяет, что в физическом мире классов не существует. Есть индивиды, но не классы. Слово «существует» в предложении «Универсум существует» отличается от слова «существует» в предложении «Индивиды существуют». В каждом из этих предложений отношение символа (слова) к тому, что оно обозначает, различно и является особым типом отношения.

По мнению Рассела, классы — просто подсобное средство в рассуждении, удобный способ говорить о значениях переменной, при которых функция истинна. Для того чтобы избежать противоречия в понятии «класса всех классов», он предложил теорию типов, цель которой заключалась в разбивке псевдоуниверсальности «все суждения» на множество суждений, каждое из которых может быть подлинной всеобщностью.

Решение проблем логики классов вело Рассела не только в область логики и математики. Высвечивались и прояснялись проблемы метафизики — проблемы, связанные с существованием в логике и математике.

Устранение парадокса множества всех множеств, не содержащих самих себя в качестве собственных элементов, посредством теории типов с чисто формальной стороны заключалось в точном определении тех случаев, когда класс предметов не может входить в число своих элементов. С философской точки зрения этот парадокс выдвигал несколько важных проблем. Парадоксы в математике отразили любопытную ситуацию: обыден-

ный рассудок не сомневается в существовании реального мира как всеобъемлющей совокупности всех совокупностей самых разных объектов, но оказывается, что даже в логике и математике такая конструкция едва ли возможна. Расселовский парадокс демонстрирует не универсальность понятия множества (многого) и его непригодность для исчерпывающего описания реальности, всеобщего без обращения к понятию единого. «Наивная» теория множеств оперирует с бесконечными множествами по существу так же, как и с конечными множествами. Тесно связанная с формальной логикой, она отражает противоречивую действительность не полно, односторонне, а, претендуя на всеобщность, неизбежно приходит к формально-логическим противоречиям, парадоксам. Подобного рода оценку расселовскому разрешению парадокса теории множеств давали такие исследователи, как И. Бар-Хиллер, Н.П. Бобкова, А.С. Богомолов, А.С. Колесников, А.А. Френкель ⁸³ и др.

Решение «парадокса Рассела» посредством теории типов обусловило переход от интуитивной теории множеств к аксиоматической, от чистой математики к проблемам действительности, что явилось демонстрацией взаимозависимости конкретно-научного и философского анализов действительности. Оказалось, что чисто интуитивного понимания используемых понятий недостаточно.

Дискуссии вокруг теории множеств и её парадоксов позволили по-новому поставить проблему истины, проблему существования в математике. Было обращено внимание на гносеологические основания последней. Средствами логики и научной методологии стали решать следующие проблемы: какие абстракции допустимы; какова природа математических доказательств; каковы критерии их правомерности. «Расселовский парадокс» означал определённую веху в росте математического знания, поскольку выявил противоречия в методологическом обосновании современной ему математики. Вместе с тем, по словам Рассела, эта проблема позволила понять, что необходимо «пристальное изучение способа, с помощью которого строятся предложения и используются слова», а также не смешивать в одном предложении слова разных логических типов ⁸⁴.

Попытки преодоления парадоксов теории множеств вызвали к жизни альтернативные логико-философские программы обоснования математики, среди которых самыми известными являются логицизм, формализм, интуиционизм и конструктивизм. В начале XX века широкое распространение получил логицизм, который развивали Фреге и Рассел. Неудача логицистского проекта общеизвестна. Выявленная логицистами минимальная совокупность понятий и аксиом, из которых выводилась математика, оказалась с изъяном: не все математические теоремы мож-

но было доказать только на основе логических аксиом. Для построения математики оказались необходимы аксиомы, обладающие внелогической природой и устанавливающие определённые факты соответствующей предметной области. В силу этого оригинальная попытка Рассела вместить математику в логику, как отмечал Л. Чёрч, удалась лишь наполовину ⁸⁵.

Исследователи «Principia Mathematica» отмечают, что Рассел оперировал с арифметическими и логическими понятиями. При этом в логических системах Фреге и Рассела нет разделения на математические и логические постоянные: истины математики суть тривиальные свойства логических постоянных, одинаково истинных во всех возможных мирах. Однако в логической системе есть термины чисто логические и термины эмпирические — внелогического характера. Внелогические константы используются в науках, имеющих эмпирическую основу, и представляют собой символическое обозначение фактов чувственного опыта. Логическая константа независима от конкретного содержания принятой модели обозначения. «Внелогическая постоянная» — термин, который специфичен для данной конкретной области и не меняет своего значения при изменении модели аксиомы и правила вывода принятой системы рассуждения вполне достаточны для определения однозначного значения данного термина. В применении к нему система является полной, даёт ему полное определение.

Во время написания «Principia Mathematica» Рассел был уверен, что в дальнейшем найдёт эффективный способ различения логических и нелогических (эмпирических) предложений «по виду». Однако работы Алонзо Чёрча (1903—1995) и Курта Гёделя (1906—1978) показали неустранимость эмпирического из математики и невозможность сведения эмпирического содержания, даже формализованного, к логическому ⁸⁶. Иллюзия абсолютной и кажущейся априорности расселовской логики была похоронена.

Философская деятельность Рассела во время работы над «Principia Mathematica» оценивается двояко: с одной стороны, как антиметафизическая, с другой стороны, как повёрнутая к проблемам онтологии. А.С. Колесников отмечает, что в это время философия виделась Расселу не как знание, а как особая деятельность по правилам философского синтаксиса: Рассел полагал, что, избегая ошибок в синтаксисе, можно решить любую философскую проблему или показать её неразрешимость. С другой стороны, решение Расселом проблем математики и логики, растущее влияние системы категорий и методов этих дисциплин на учёных-естествоиспытателей как образца научной деятельности формировали предпосылки будущих подходов философа к решению мировоззренческих и философских проблем. Так, для Рассела поиски простых элементов в логике при сведении к ним мате-

матики и плюрализм онтологии «Principia Mathematica» явились обоснованием неореализма, всё более утверждавшегося в его мировоззрении. Определяя и развивая центральные понятия математики (множество, число, величина, континуум, функция, евклидово пространство), он определял через них и своё категориальное видение мира ⁸⁷.

«Невыносимая беспорядочная онтология» продолжает доминировать и в работах среднего этапа философии Рассела. Этот этап характеризуется концепциями логического атомизма и нейтрального монизма. Но Рассел, как и прежде, демонстрирует своё стремление руководствоваться принципом «бритвы Оккама»: «...вы тем меньше подвержены опасности ошибки, чем меньше сущностей утверждаете» ⁸⁸.

В 1924 году Рассел признавал, что его логика атомистична, и потому свою философию он предпочитает называть «логическим атомизмом» ⁸⁹. В логическом атомизме в основу теоретической структуры мира положены логически простые сущности. Про них Рассел напишет: «...если и не на практике, то в теории вы способны достичь конечных простых, из которых построен мир, и что эти простые обладают тем видом реальности, который не принадлежит чему-либо ещё. <...> простые представляют собой бесконечное число разновидностей. Существуют индивиды, качества и отношения различных порядков, целая иерархия различных типов простых, но все они, если мы правы, различными способами обладают некоторым видом реальности, не принадлежащим чему-либо ещё» ⁹⁰.

Говоря о «простых», Рассел говорит о чём-то таком, что не входит в опыт, но известно только посредством вывода как граница анализа. При этом Рассел уточняет, что при большем логическом мастерстве необходимость в их допущении может исчезнуть ⁹¹.

Первыми среди «простых» являются индивиды. Именно к «простым» логически применимо понятие субстанции — «субстанции», использование которой не подразумевает темпоральной длительности и таким образом соответствует нововременному понятию субстанции. Объекты других типов не обладают тем типом бытия, который ассоциируется с субстанцией. С символической точки зрения сущность субстанции заключается в том, что она может быть только наименована — в языке она никогда не встречается в пропозиции иначе как субъект или как один из членов отношения ⁹².

Другие виды «простых» — атрибуты и отношения — могут и не предполагать анализа, как и субстанция, но они отличаются от субстанции тем, что предполагают структуру. Это означает, что не может быть значимого символа, который работал бы в изоляции, вне контекста. Рассел полагает, что все пропозиции, в которых атрибут и отношение выглядят как субъект, являются осмысленными только в том случае, если они могут быть приведены к форме, в которой атрибут приписывается, а отношения соотносятся. Для иллюстрации своей мысли Рассел берёт два примера. Первый со словом «жёлтый». Чтобы быть осмысленным, «жёлтое» должно быть включено в пропозициональную функцию: « x — жёлтое», где структура показывает позицию, а именно позицию атрибута, которой должно обладать слово «жёлтое», чтобы быть осмысленным. Второй пример со словом «предшествует». «Предшествует» может быть осмыслено только символом двухместного отношения « x предшествует y », а не единичным символом ⁹³. Все виды «простых» относятся к различным типам. Индивиды, предикаты, отношения — разные типы слов, что обусловлено их разным использованием.

Онтологическую позицию Рассела этого периода Альфред Айер назвал «крайним выражением платонистского реализма» ⁹⁴, однако это не совсем так, поскольку в свою онтологию Рассел включает и другой вид объектов — факты. Факты выражаются пропозициями, и именно факты делают пропозицию истинной или ложной: «...факты принадлежат объективному миру. <...> Факты суть нечто такое, что вы выражаете посредством предложения, и они в такой же степени, как отдельные стулья и столы, являются частью реального мира» ⁹⁵. Существует огромное количество фактов: атомарные и молекулярные, положительные и отрицательные. К фактам, выражаемым с помощью пропозициональных глаголов (хотеть, желать, знать и т.д.) и имеющим форму отношения объекта к пропозиции, Рассел относит убеждения, желания, волеизъявления, например: «Отелло убеждён, что Дездемона любит Кассио» ⁹⁶.

Проясняя для нас (и, возможно, для себя) цели философии, Рассел указывал: «...дело философии начинать с чего-то столь простого, что, как кажется, не заслуживает внимания, а заканчивать чем-то столь парадоксальным, чему никто не верит» ⁹⁷. Неудивительно, что для Рассела существующее в структурах логики не менее реально, чем существующее физически. Он поясняет: «Физический мир — это некоторый тип правящей аристократии, которой каким-то образом удаётся заставить обращаться с чем-либо другим неуважительно. Подобный тип установки недостойн философа. Мы должны в точности одинаково трактовать вещи, которые не стыкуются с физическим миром, и образы находятся среди них» ⁹⁸.

Для того чтобы не голословно утверждать, что всё мыслимое и представимое обладает существованием просто потому, что «имеется бесконечное число значений "существуют"»⁹⁹, или что под «реальным» подразумевается всё то, что должно быть упомянуто в полном описании мира¹⁰⁰, Рассел использует теорию нейтрального монизма. Нейтральным монизмом для него является точка зрения, что всё существующее, в том числе и физические индивиды, даны нам в единстве своих объективных свойств и наших субъективных ощущений, если вообще можно говорить об «объективности» присущих предметам свойств, которые даны нам только субъективно. Рассел показывает это на нескольких примерах. Так, рассматривая такую сущность, как атом, он поясняет: «Если ваш атом предназначен для целей физики... он должен быть преобразован в конструкцию, и ваш атом фактически преобразуется в ряд классов индивидов. Та же самая процедура, которая применима в физике, будет также применима везде»¹⁰¹. И памятуя о цели философии, как он её обозначил, Рассел полагает, что сам он её достиг. Он пишет: «До сих пор я говорил о нереальности вещей, которые мы считаем реальными. С равным ударением я хочу вести речь о реальности вещей, которые мы считаем нереальными, типа фантомов и галлюцинаций»¹⁰².

Под «существующее» у Рассела подпадает так много сущностей ещё и потому, что «бесконечное число значений "существуют"» само подпадает под общее понятие "существование". «Существование» для британского философа «является предикатом пропозициональной функции или, производно, класса»¹⁰³. И далее он поясняет: «...вы способны знать пропозицию о существовании, не зная какого-либо индивидуума, который делает её истинной. Пропозиция о существовании ничего не говорит о фактических индивидуумах, но только о классах или функциях»¹⁰⁴.

«Полное описание мира», по Расселу, делается, как было отмечено, разными типами символов, которые можно поделить ещё по одному основанию. Речь идёт о полных и неполных символах. Полные символы значимы сами по себе, неполные символы приобретают значение только внутри контекста. К неполным символам Рассел относит классы, но также и дескрипции.

***Теория дескрипций:
работа «бритвы Оккама»***

Проблема «существования» приобрела более артикулированную форму выражения в другой известной теории Рассела — теории описания (дескрипций). В теории дескрипций, как и в теории типов, подтвердилась догадка Джорджа Мура, как и самого Рассела, что синтаксические изыскания проясняют семантические проблемы и онтологические допущения. По мнению Дж. Пассмора, но-

вая теория обозначения — теория дескрипций — составляет сердцевину философии Бертрана Рассела ¹⁰⁵, а по мнению А. Айера, является «парадигмой» философского анализа ¹⁰⁶.

Ранняя метафизика Рассела сформировалась под влиянием идей Джорджа Мура. «По фундаментальным философским вопросам, — писал он в «Принципах математики», — моя позиция во всех основных чертах заимствована у г. Дж.Э. Мура. Я воспользовался его мыслью о неэкзистенциальной природе суждения (кроме тех, что утверждают существование) и их независимости от какого-либо познающего ума, а также плюрализмом, то есть взглядом на мир (мир существующего и мир сущностей) как состояний из бесконечного числа независимых сущностей и отношений, предельным и несводимым к прилагательным об их терминах или о целом, которое они составляют» ¹⁰⁷. Эти сущности являются терминами суждений.

С этой онтологией связана определённая теория языка. «Необходимо признать, — писал Рассел, — что каждое слово в предложении должно иметь некоторое значение... поэтому правильность нашего философского анализа суждения можно проверить посредством определения значения каждого слова в предложении, выражающем это суждение» ¹⁰⁸. Каждое слово имеет значение, каждое значение есть некоторая сущность — вот те принципы, которых поначалу придерживался Рассел.

В «Моём интеллектуальном развитии» (1944) Рассел писал, что австрийский философ Алексиус фон Мейнонг, под влиянием которого он одно время находился и чьи работы его интересовали, применил аргумент реализма к описательным выражениям типа «золотая гора». Каждый согласится, что «золотая гора не существует» — это истинное суждение. Однако субъектом этого суждения, по-видимому, является «золотая гора»: если бы этот субъект не обозначал некоторого объекта, то суждение, вероятно, было бы бессмысленным. Мейнонг пришёл к выводу, что речь идёт о золотой горе, которая является золотой и горой, но не существует. Он даже считал, что существующая золотая гора является существующей, но не существует. Такое объяснение не удовлетворило Рассела, и желание обойтись без перенаселённого царства бытия Мейнонга привело его к теории дескрипций.

Под «дескрипцией» Рассел подразумевал такую фразу, как, например, «теперешний президент Соединённых Штатов», где обозначается какая-либо личность или вещь, но не именем, а некоторым свойством, принадлежащим, как предполагают, или как известно, исключительно этой личности или вещи. Такие фразы, как «золотая гора», причиняли логикам и философам много неприятностей ¹⁰⁹.

Теория дескрипций явилась новой теорией обозначения. Как признавал Рассел в «Моём философском развитии», впервые

он изложил её в работе «Об обозначении» (1905) ¹¹⁰. Увлечение Мейнонгом проходит, и Рассел хочет возродить «здоровое чувство реальности», «живой инстинкт в отношении того, что является реальным» ¹¹¹, которые на разных этапах его философской эволюции никогда не покидали философа.

Альфред Айер в книге «Рассел и Мур: аналитическое наследие» (1971) доказывал, что между работами Рассела по логике и математике и его теорией познания имеется своеобразный «мостик» — теория дескрипций ¹¹². Эта теория явилась исторически первой попыткой применения математической логики к философской проблематике как в эпистемологии, так и в онтологии.

Рассел с помощью прояснения логической формы языковых выражений пытается, во-первых, проанализировать возможность оперировать феноменами, не существующими на самом деле; во-вторых, задаётся вопросом, имеют ли несуществующие объекты свойства; в-третьих, рассматривает возможность оперирования феноменами, никогда нами не воспринимаемыми.

Что можно сказать о «реальности» объекта мысли в утверждении «король Франции (есть) лысый», памятуя, что это утверждение сделано в эпоху республиканской формы правления? Когда в стране покончено с монархией, человека, являющегося королём Франции и лысым, — не существует. Но само высказывание не бессмысленно. Мейнонг говорил, что это утверждение указывает на предмет «вне бытия», на предмет, к которому не применим закон противоречия: истинным является как то, что этот предмет обладает любым свойством, которое мы захотим ему приписать, так и то, что он не обладает тем свойством, которое мы называем. О несуществующем короле Франции можно сказать как то, что он лысый, так и то, что он не лысый. Именно против этого у Рассела взбунтовалось новооткрытое у себя чувство реальности. Он полагал, что должен быть найден другой выход, не предполагающий интерпретации выражения «король Франции» как указывающего на какую-либо реальную сущность. Появляется теория дескрипций. «Особенно важным в этой теории было открытие того, что при анализе значимого предложения не нужно предполагать, что каждое отдельное слово или выражение само по себе имеет значение. «Золотая гора» может быть частью значимого предложения, но не обладать значением в отдельности. Вскоре выяснилось, что символы классов можно понимать по аналогии с дескрипциями...» ¹¹³.

Для иллюстрации своей точки зрения Рассел противопоставил имя «Скотт» и дескрипцию «автор романа "Уэверли"». Утверждение «Скотт — автор романа "Уэверли"» является тождеством, а не тавтологией. Ясно, что Георг IV, желая знать, является ли (Вальтер) Скотт автором романа «Уэверли», не желал знать, является ли Вальтер Скотт Вальтером Скоттом. Его интересовало, яв-

ляется ли именно Вальтер Скотт автором романа «Уэверли». Раньше логики полагали, что если существуют два выражения, обозначающие один и тот же объект, то суждение, содержащее одно выражение, всегда может быть заменено на суждение, содержащее другое выражение, и при этом не поменять значения: остаться истинным, если оно было истинным, или остаться ложным, если оно было ложным. Но в высказывании «Скотт — автор романа "Уэверли"», заменив «автор романа "Уэверли"» на «Скотт», мы получим ложное суждение, поскольку Георг IV не желал знать, является ли Скотт Скоттом. Отсюда Рассел делает вывод о необходимости различения имён и дескрипций: «Скотт» — это имя; «автор романа "Уэверли"» — это дескрипция. Таким образом, имена и дескрипции не взаимозаменяемы. Кроме этого, Рассел говорит о следующих различиях имени и дескрипции. «Знать значение имени значит знать, к чему оно применимо... Имя есть просто способ указания на предмет»¹¹⁴. Имя не может осмысленно входить в суждение, если нет чего-то, что оно именуется, в то время как дескрипция не подчиняется этому ограничению.

Рассел различал неопределённые и определённые дескрипции, грамматически различающиеся использованием неопределённого («a») или определённого («the») артиклей в английском языке. К определённым дескрипциям относятся выражения типа «определённый житель Лондона» («the inhabitant of London») или «автор романа "Уэверли"» («the author of "Waverley"»). Отличие имени от определённой дескрипции заключается и в том, что имя является простым символом, то есть символом, не имеющим частей, каждый из которых является простым символом, а определённая дескрипция представляет собой комплексный символ, то есть символ, состоящий из частей, являющихся простыми символами: «the», «author», «of», «Waverley»). У каждого из простых символов есть значение, которое человек должен знать, чтобы понимать язык, причём каждый простой символ должен пониматься изолированно. С комплексным символом дело обстоит иначе.

Имя не может осмысленно входить в суждение, если нет чего-то, что оно именуется, в то время как дескрипция не подчиняется этому ограничению. «Центральная идея теории дескрипций состояла в том, что фраза может обуславливать значение предложения, не имея сама по себе (in isolation) никакого значения. Этому в случае дескрипций имеется точное доказательство: если бы «автор романа "Уэверли"» означало что-нибудь другое, чем «Скотт», то «Скотт — автор романа "Уэверли"» было бы ложно, а это не так. Если бы «автор романа "Уэверли"» означало «Скотт», то «Скотт — автор романа "Уэверли"» было бы тавтологией, а это не так. Следовательно, «автор романа "Уэверли"» не означает ни «Скотт», ни что-либо другое, то есть «автор романа "Уэверли"» ничего не обозначает. Что и следовало доказать»¹¹⁵. Таким образом, те вещи,

которые подобны «автору романа "Уэверли"» и которые Рассел называет неполными символами, сами по себе не имеют никакого значения, но приобретают его только в контексте. «Скотт», взятое как имя, имеет значение само по себе. Но дескрипция «автор романа "Уэверли"» не является именем и сама по себе не обозначает вообще ничего, потому что когда она используется в пропозициях правильно, эти пропозиции выражаются пропозициональной функцией и не содержат никакой соответствующей ему конституенты ¹¹⁶. При правильном анализе пропозиции дескриптивная фраза разлагается и исчезает ¹¹⁷. Согласно Расселу, дескрипции неполнозначны: не имеют значения вне контекста, не являются реальными логическими субъектами во фразах, в которых они встречаются как грамматические субъекты, что и позволяет отличать их от имён собственных.

«Нынешний король Франции» не является субъектом пропозиции 1) «Нынешний король Франции — лысый» в той же мере, как «Скотт» является субъектом пропозиции 2) «Скотт — лысый». Эти две пропозиции имеют различную логическую форму. Если предикат «является нынешним королём Франции» обозначить K , а предикат «является лысым» — B , то первое предложение примет логическую форму: (1) $\exists x [Kx \ \& \ \forall y (Ky \rightarrow y = x) \ \& \ Bx]$.

Если «Скотт» обозначить s , то второе предложение примет форму: (2) Bs .

Логическая форма предложения (1) позволяет считать, что оно не является истинным, поскольку не признаётся факт существования короля Франции. Это помогает нам применить закон исключённого третьего. Для преодоления затруднения, при котором оба суждения «Нынешний король Франции — лысый» и «Нынешний король Франции — не лысый» признаются истинными на основании того, что короля Франции не существует, можно использовать следующую формулировку: такого случая, когда суждение «существующий король Франции — лысый» является истинным, не существует.

Если суждение «Скотт не существует» является ложным, поскольку пропозиция (3) $\sim \exists x(x = s)$ самопротиворечива (должно существовать что-то такое, что тождественно s , поскольку это логическая истина, что s тождественна сама себе), то в случае с утверждением, что «золотая гора не существует» дело обстоит по-иному. Это суждение может быть истинным, поскольку, обозначив предикат «быть золотым» через G , а предикат «быть горой» через M , можно непротиворечиво утверждать, что (4) $\sim \exists x(Gx \ \& \ Mx)$, поскольку там, где встречаются дескриптивные фразы, у нас появляется возможность использовать двойное отрицание.

В «Философии логического атомизма» Рассел писал: «Я думаю, почти невероятное количество ложной философии вырастает из непонимания того, что означает «существование» ¹¹⁸, а сло-

во «существует» обладает строго бесконечным числом разных значений, которые важно различать ¹¹⁹. Прояснение логических форм естественного языка способно помочь философам в разрешении вопросов, связанных с обозначением и затемнённых многозначностью естественного языка. Так, мы можем строго различить три значения слова «есть» («is»): как предикат, как тождество, как существование, которые можно выразить тремя различными логическими символами: Px ; $x = y$; $\exists x$ ¹²⁰.

Выясняя правильную логическую форму высказываний, мы сможем обнаружить онтологические различия, содержащиеся в этих высказываниях. Наиболее ярким приложением метода логического анализа к проблеме существования явилась Расселовская теория дескрипций. Развивая концепцию Дж. Мура о неэкзистенциальной природе суждений, кроме тех, которые утверждают существование, Рассел пришёл к выводу, что к суждениям, утверждающим существование, относятся такие, где присутствует пропозициональная функция.

По мнению Рассела, бессмысленно утверждать существование чего-либо или кого-либо, если мы высказываем общие пропозиции типа: «Люди существуют», «Сократ — человек; следовательно, Сократ существует». Рассел убеждён, что нет смысла говорить, что «Определённое такое-то и такое-то существует» или «Определённое такое-то и такое-то не существует». «Этого нельзя сказать, когда вы дали им имена, но только тогда, когда вы их описали. Когда вы говорите «Гомер существует», вы имеете в виду, что «Гомер» — это описание, которое к чему-то применимо. Дескрипция, когда она полностью установлена, всегда имеет форму «определённое такое-то и такое-то» ¹²¹. «Существование может осмысленно утверждаться только там, где есть пропозициональная функция» ¹²².

Полемизируя с Мейнонгом по поводу описания реальности с помощью формальных средств и критикуя его «теорию предметов» (самостоятельным объектом является всё то, что мыслится каким-либо образом, вплоть до несуществующих (число 2) и невозможных (Пегас)), Рассел считает существование не отдельным предикатом, а тем, что относится к описываемым свойствам (предикатам) предмета. Нельзя сказать «Вальтер Скотт существует», но «существует x , такой, что $x =$ автору романа "Уэверли"». Вот почему по Расселу неограниченное применение в грамматическом или логическом выражении имён как подлежащих приводит к затруднениям, если речь заходит о существовании. Описание предпочтительнее имён, поскольку состоит из предикатов, каждый из которых не должен предполагать наличия описываемого предмета, а только существование входящих в это описание предикатов.

Теория описаний Рассела позволяла устранять мейнонговские несуществующие и невозможные объекты типа числа, класса, Пегаса. Высказывания, в которых встречаются выражения с такого рода сущностями, могут быть заменены контекстами, в которых встречаются лишь собственные имена и предикатные знаки. Расселу-реалисту теория дескрипций помогала конструировать точки, мгновения и частицы как серии событий, что позволило изменить статус этих сущностей. Использование данного метода давало возможность прийти к идее «конструирования внешнего мира», как и к концепции о структурном соответствии языка и подлинной реальности, разработанной позже в логическом атомизме Людвиг Витгенштейна.

По мнению А.С. Колесникова, предпринятая в дальнейшем критика слабых сторон теории дескрипций Б. Рассела, позволила в какой-то мере восстановить репутацию «теории предметов». Её реабилитация проявилась в теории виртуальных объектов в логической семантике Д. Скотта, напоминающих несуществующие объекты Мейнонга. «Теория предметов» была реконструирована Р. Гранди, А. Линским, П. Стросоном, Р. Раутли и др.¹²³

— 4 — **Мир как логическая конструкция из чувственных данных**

Технику, разработанную на основе теории дескрипций, Рассел применяет и к конструированию научных понятий (пространство, время, причина), и к объектам здравого смысла. Конструирование, по его мнению, есть некое средство создания определённых и неопределённых дескрипций на основе чувственных данных, представляющих собой части опыта, с которыми мы непосредственно знакомы и, следовательно, можем их обозначить без каких-либо посредников. Из описания мира убирались некоторые предметности, существование которых признавалось «логически не экономным» и диктовалось принципом «бритвы Оккама». Это было своеобразное проявление раннего реализма: числа, классы, универсалии объявлялись не нереальными, а декларировалось, что их реальность больше не является необходимой.

Трактовка существования на позднем этапе творческого пути Рассела связана с различием им «знания — знакомства» и «знания по описанию». Эти понятия были введены им в статье «Об обозначении» (1905) при обосновании связи объекта и субъекта познания. О «знании — знакомстве» можно говорить, когда мы имеем контакт с объектами, описанными нами с помощью имён. «Знание по описанию», например, такое, как «Пегас», не является именем собственным, ибо как объект он существует только на основании описания в греческой мифологии. Поэтому

имя «Пегас» мы должны рассматривать как вымышленное для вымышленного объекта. Если же имя используется при отсутствии описания, но с наглядным указанием, тогда мы имеем дело со «знанием — знакомством». «Знание — знакомство» формирует фундамент нашего опыта, а «знание по описанию» позволяет выйти за границы индивидуального опыта, чтобы познать качества и отношения, в него не вошедшие ¹²⁴. «Существование», соответствующее «знанию — знакомству», Рассел называет «доступным существованием». Иными словами, индивидуальный опыт и концептуальные средства его выражения и играют определяющую роль в познании окружающего нас мира.

Дальнейшая разработка дихотомии «знания — знакомства» и «знания по описанию» происходила в «Проблемах философии» (1912). В предисловии к этой книге Рассел с благодарностью признаёт, что воспользовался идеями, высказанными Джорджем Муром в его лекциях, позже опубликованных под названием «Некоторые основные проблемы философии» (1953). В частности, он согласен с мнением Мура, что непосредственно мы «знакомы» с чувственными данными, а не с физическими объектами ¹²⁵.

Согласно Расселу, существование физических объектов есть научная гипотеза, признаваемая истинной, поскольку она обеспечивает «более простое» объяснение поведения наших чувственных данных, чем любая другая гипотеза, приходящая нам в голову. Философ доказывает, что мы не воспринимаем сами физические объекты. Что же тогда является для нас бесспорно данным? Для выявления объектов, известных нам напрямую, Рассел перенимает, по мнению Пассмора, у Джеймса идею о различении двух видов знания: знания — знакомства и знания посредством описания (Джеймс в свою очередь заимствовал данное различение у кембриджского философа Грота, так что оно проделало путь от одного кембриджца к другому через Кембридж, что в Массачусетсе) ¹²⁶. Мы осведомлены об объекте непосредственно, если обладаем знанием — знакомством о нём. Наиболее очевидным примером непосредственной осведомлённости являются, полагает Рассел, чувственные данные.

Состояния сознания, наша собственная личность и чувственные данные — единственные «конкретные единичные сущие», считает Рассел, с которыми мы непосредственно знакомы. Помимо них, мы непосредственно знакомы также с «универсалиями», такими, как белизна, предшествование и различие. Воспринимая одно чувственное данное, предшествующее другому чувственному данному, мы «знакомимся» с универсалией — отношением предшествования, поясняет Рассел.

«Знанием по описанию», согласно Расселу, является наше знание физических объектов, таких, как столы, личные знакомые. Подобно столам, другие личности являются выводами из

наших чувственных данных. Что касается людей, которые не являются нашими личными знакомыми, то здесь ещё более очевидно, что мы знаем о них посредством дескрипций (как, например, Юлий Цезарь — «человек, который перешёл Рубикон») ¹²⁷.

В «Проблемах философии» Рассел ясно говорит, что объект познания независим от нашего знания, которое делится на два основных вида: знание прямое, интуитивное, истинное и знание косвенное, выводное и подверженное ошибкам. Истинами, которые могут быть познаны прямо и интуитивно, являются непосредственные чувственные данные и истины логики. Истины такого рода дают возможность узнать что-либо о сущности. «Знание по описанию» строится из того, что узнано непосредственно.

Пассмор, проанализировав расселовскую дихотомию «знания — знакомства» и «знания по описанию», пришёл к выводу, что эпистемологическая позиция философа на этапе «Проблем философии» (1912) имела несколько «больных мест». Среди них он называет проблему знания общих принципов, полученных, в частности, путём индуктивных обобщений, и проблему статуса физического объекта ¹²⁸. Решение этих проблем привело, в конце концов, Рассела к отказу от картезианско-платонистских воззрений и переходу на позиции юмизма.

Теория дескрипций Рассела оказала существенное влияние на развитие логической, лингвистической и философской мысли XX века. Она явилась оригинальным вкладом в логическую семантику, хотя на сегодняшний день и не является в ней единственной ¹²⁹. Теорию дескрипций критиковали за метод, весьма далёкий от практики разговорного естественного языка; за неудовлетворительное решение проблемы пустых сингулярных терминов, представленных собственными именами; за смешение понятий значения и указания, по мнению У. Куайна, П. Стросона и др.; У. Куайн считал имена собственные и дескрипции — именами одного и того же объекта. Если Г. Фреге удвоил сущности, различая значение и смысл знака, то Рассел удвоил типы использования отношения имени и объекта. По Стросону изъян расселовской теории состоял в отождествлении предложения и утверждения. К. Ламберт и Я. Хинтикка считали её искусственной и громоздкой ¹³⁰.

Тем не менее, остаётся несомненным одно: своей теорией дескрипций Рассел разработал новый подход к проблеме существования в логике и философии. Вначале Рассел говорил о двух видах существования: *being* — существование всего мыслимого и *existence* — существование, выражаемое в точном языке логической постоянной (квантором существования). В результате обмена мнениями в письмах со своим учеником в области математической логики Е. Джордейном (декабрь 1905 — январь 1906)

ими было выделено пять смыслов понятия существования в логике ¹³¹. Некоторые из идей, высказанных Расселом в этой переписке, непосредственно предвосхитили теорию квантификации У. ван О. Куайна и сформулированный им критерий существования в логике: «Существовать — значит быть значением квантифицируемой переменной» ¹³². Этот критерий не относится к реальному существованию вещей. «Существование» в логике основное внимание уделяет выяснению роли и необходимости абстрактных сущностей в логико-семантическом анализе. «Существование» в философии акцентирует вопрос на онтологическом статусе исследуемых сущностей. Куайновское «существовать» означает «быть объектом рассмотрения».

Ко времени написания «Principia Mathematica» уже были достаточно разработаны вопросы о логическом статусе абстрактных объектов, таких, например, как классы, отнесённые к типу пропозициональных функций. О смешении платонизма как допущения языка, оперирующего с результатами абстракций и идеализаций, и платонизма, как допущения существования «идей», говорить не приходится. Тем не менее, Рассел ставит перед собой проблему существования не только в логическом аспекте.

Традиционное философское рассмотрение онтологической проблематики включает два подхода — реалистический и номиналистический. В «Логике существования» (1976) В.В. Целищев отмечал, что при объяснении этих подходов логическими средствами выводятся два типа существования, которым соответствуют два типа терминов — сингулярные и общие. По мнению Рассела, существование, выражаемое общими терминами, позволяет показать, что «Пегас не существует», а «Сократ существует», если «Пегас» и «Сократ» признаются дескрипциями. Если же эти термины считать именами собственными, то провести деление по типам существования не удаётся. В рамках расселовской логики сингулярные утверждения существования сводятся к общим, поэтому считается, что тут имеется один вид существования. При этом неразрешёнными остаются две проблемы: 1) возможны ли различные типы существования; 2) как в рамках одного вида существования определить несуществование Пегаса и существование Сократа. Позже логика С. Лесневского позволила различить существование Сократа и Пегаса ¹³³.

Анализ понятия «существование» связан с анализом понятия «реальность». Тому или иному значению «реальности» соответствует своё значение предиката «существует». Рассел обратил внимание на то, что в некоторых случаях употребления термина «существование» как предиката возникает своеобразная антиномия, которую он назвал антиномией существования. Так, в предложении «Пегас существует» утверждение существования всегда эквивалентно утверждению, что определённое свойство принад-

лежит чему-то. Вначале он считал источником парадокса несовершенство языка и предлагал уточнить значение термина «существование». Это уточнение влекло за собой перестройку всего предложения: поскольку предикации подлежат свойства, а «существование» предикации не подлежит, то «существование» не является свойством. Теория неполных символов и явилась обоснованием точки зрения, что «существование» не является свойством. Во введении к «Логико-философскому трактату» Витгенштейна Рассел написал, что предикат «быть объектом» бессмыслен. «Сказать «*x* есть объект» — значит ничего не сказать»¹³⁴. Объект — есть псевдопонятие. «Объекты могут упоминаться только в связи с каким-либо определённым свойством»¹³⁵, то есть слово «объект» в языке логики должно быть заменено на пропозициональную функцию типа «*x* — красный». Тогда неполный символ превращается в полный.

Определение Расселом существования как неполного символа говорит о том, что само бытие «объекта» объявляется излишним, поскольку оказывается излишним повторением сознанию логика, что данный объект дан его сознанию. «Бытие» в таком случае выражается логическим символом *Rx*. «Бытие» в логическом применении — это такой предикат, который помогает субъекту мыслить предмет как просто данный. И. Кант, направляя свои рассуждения против онтологического доказательства бытия Бога, показывал, что из «существования» как признака понятия Бога не вытекает «существования» как свойства, необходимо присущего самому Богу. Для утверждения реального существования Бога необходимо выйти за пределы понятия Бога, что осуществляется с помощью опытного подтверждения.

Однако если Кант различал реальное существование и существование в понятии, при этом реальное существование выводя за пределы логики, то Рассел «существование» и «бытие» считал означающими данность предмета в мышлении¹³⁶. По мнению И. С. Нарского, Рассел отождествил «объективное существование» и «субъективное существование» с понятием «существование вообще», понимая под последним «существование в форме логического знака или существование в мышлении логика»¹³⁷. По словам А.С. Колесникова, «Рассел с непоследовательной платонистско-номиналистической позиции видит философскую проблему не в содержании самого понятия существования, а в логических условиях принятия суждения существования»¹³⁸.

¹ Колесников А. С. Философия Бертрана Рассела. Л. : Изд-во ЛГУ, 1991. С. 204.

² Куайн У. ван О. Слово и объект : пер. с англ. М. : Логос : Праксис, 2000. С. 372.

³ Irvine A. Bertrand Russell // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by E.N. Zalta. 1999 (Fall). URL : <http://plato.stanford.edu/archives/fall1999/entries/russell>

⁴ Пассмор Дж. Сто лет философии : пер. с англ. М. : Прогресс-Традиция, 1998, С. 185.

⁵ Ayer A.J. Philosophy in the Twentieth Century. L. : Unwin Hyman Limited, 1982. P. 3.

⁶ Васильченко А.А. Реализм Бертрана Рассела // Рассел Б. Философский словарь разума, материи и морали : пер. с англ. / под ред. А. Васильченко. Киев : Port Royal, 1996. С. 344.

⁷ Колесников А.С. Философия Бертрана Рассела. С. 204.

⁸ Рассел Б. История западной философии : в 2 т. Т. 2 / подгот. текста В.В. Целищева. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1994. С. 302.

⁹ Колесников А.С. Философия Бертрана Рассела. С. 22—23.

¹⁰ Пассмор Дж. Сто лет философии. С. 165.

¹¹ Колесников А.С. Философия Бертрана Рассела. С. 38—39.

¹² Ayer A.J. Philosophy in the Twentieth Century. P. 24 ; Irvine A. Bertrand Russell.

¹³ Рассел Б. Логический атомизм // Философия логического атомизма. Томск : Водолей, 1999. С. 162.

¹⁴ Там же. С. 107.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Рассел Б. Логический атомизм. С. 164.

¹⁷ Там же. С. 147.

¹⁸ Пассмор Дж. Сто лет философии. С. 167.

¹⁹ Рассел Б. Логический атомизм. С. 164.

²⁰ Рассел Б. Философия логического атомизма. С. 5.

²¹ Цит. по: Пассмор Дж. Сто лет философии. С. 165.

²² Под «логическим» он имеет в виду «возникающее в результате анализа суждений», или, как он говорит, в результате попытки определить, какие виды фактов имеются и каковы их отношения друг к другу. (Пассмор Дж. Сто лет философии. С. 166.)

²³ Намного позже в предисловии к книге «Человеческое познание: его сфера и границы» (1948) он напишет, что «логика не является частью философии» (Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы. Киев : Ника-Центр, Вист-С, 1997. С. 5). Но как замечает Джон Пассмор, это не означает, что Рассел теперь отвергает точку зрения, согласно которой логика составляет сущность философии. Под «логикой», о которой говорит Рассел в «Человеческом познании», понимается логика *Principia Mathematica*, то есть построение дедуктивных систем, тогда как «логика», составляющая сущность философии, представляет собой попытку описать имеющиеся виды фактов. (Пассмор Дж. Сто лет философии. С. 167.)

²⁴ Рассел Б. Логический атомизм. С. 17.

²⁵ Цит. по: Колесников А.С. Философия Бертрана Рассела. С. 41.

²⁶ Рассел Б. История западной философии. С. 97.

²⁷ Рассел Б. Философия логического атомизма. С. 147.

²⁸ Рассел Б. Исследование значения и истины / пер. с англ. Е.Е. Ледникова, А.А. Никифорова. М. : Идея-Пресс : Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 19.

²⁹ Рассел Б. Логический атомизм. С. 146.

³⁰ Там же. С. 146—147.

³¹ Там же.

³² Рассел Б. История западной философии. С. 302—303.

³³ Рассел Б. Исследование значения и истины. С. 19.

- ³⁴ Там же. С. 20.
- ³⁵ Там же. С. 387.
- ³⁶ Рассел Б. *Философский словарь разума, материи и морали* : пер. с англ. / под ред. А. Васильченко. Киев : Port Royal, 1996. С. 13.
- ³⁷ Рассел Б. *Человеческое познание: его сфера и границы*. С. 248.
- ³⁸ Рассел Б. *Логика и онтология // Философия логического атомизма*. Томск, 1999. С. 171.
- ³⁹ Рассел Б. *Логика и онтология*. С. 171.
- ⁴⁰ Рассел Б. *Философский словарь разума, матери и морали*. С. 308.
- ⁴¹ Там же. С. 281—282.
- ⁴² Рассел Б. *Моё философское развитие // Аналитическая философия : Избранные тексты / сост., вступ. ст. и коммент. А.Ф. Грязнова*. М. : Изд-во МГУ, 1993. С. 11.
- ⁴³ Грязнов А.Ф. *Брэдли Френсис Герберт // Философия: энциклопедический словарь / под ред. А.А. Ивина*. М. : Гардарики, 2006. С. 111.
- ⁴⁴ Рассел Б. *Моё философское развитие*. С. 11.
- ⁴⁵ Там же. С. 13.
- ⁴⁶ Там же. С. 13—14.
- ⁴⁷ Там же. С. 15—16.
- ⁴⁸ Там же. С. 16.
- ⁴⁹ Там же. С. 17.
- ⁵⁰ Там же.
- ⁵¹ Рассел Б. *История западной философии*. С. 100.
- ⁵² Рассел Б. *Моё философское развитие*. С. 17.
- ⁵³ Рассел Б. *Философский словарь разума, материи и морали*. С. 201.
- ⁵⁴ Колесников А.С. *Философия Бертрانا Рассела*. С. 44.
- ⁵⁵ Нередко Рассел прибегает к схоластическому и нововременному понятию субстанции, для того чтобы прояснить свою позицию. Во «Введении в математическую философию» (1919) он затрагивает понятие термов. С его точки зрения, термы могут выступать в суждении только в качестве субъектов и никак не иначе. «Это — часть старого схоластического определения субстанции; однако устойчивость во времени, которая входила в понятие субстанции, не относится к понятию, которое интересует нас. Мы определим «собственные имена» как термы, которые могут входить в суждение только как субъекты...». (Бертран Рассел. *Философский словарь разума, материи и морали*. С. 99.)
- ⁵⁶ Рассел Б. *Философский словарь разума, материи и морали*. С. 163.
- ⁵⁷ Там же. С. 263.
- ⁵⁸ Рассел Б. *Философия логического атомизма*. С. 26.
- ⁵⁹ Пассмор Дж. *Сто лет философии*. С. 184.
- ⁶⁰ Рассел Б. *Человеческое познание: его сфера и границы*. С. 94—96.
- ⁶¹ Там же. С. 84, 85.
- ⁶² Там же. С. 94, 96, 95.
- ⁶³ Рассел Б. *История западной философии*. С. 298.
- ⁶⁴ Васильченко А.А. *Реализм Бертрانا Рассела*. С. 344.
- ⁶⁵ Рассел Б. *Философский словарь разума, материи и морали*. С. 237.
- ⁶⁶ Кардинальное число характеризует мощность класса. По словам Рассела, кардинальное число всегда есть число членов класса — «класс всех классов, сходных с данным классом». Кардинальное число — класс подобных классов. (Рассел Б. *Философия логического атомизма*. С. 86 ; Пассмор Дж. *Сто лет философии*. С. 169.)
- ⁶⁷ Колесников А.С. *Философия Бертрانا Рассела*. С. 60.
- ⁶⁸ Пассмор Дж. *Сто лет философии*. С. 168.
- ⁶⁹ Там же.

- ⁷⁰ Copleston F. A History of Philosophy. N.Y., 1967. Vol. 8. P. 2. P. 188.
- ⁷¹ Цит. по: Колесников А.С. Философия Бертрана Рассела. С. 61.
- ⁷² Рассел Б. Моё философское развитие. С. 19.
- ⁷³ Пассмор Дж. Сто лет философии. С. 166—167.
- ⁷⁴ Там же. С. 170.
- ⁷⁵ Рассел Б. Философский словарь разума, материи и морали. С. 36—37.
- ⁷⁶ Колесников А.С. Философия Бертрана Рассела. С. 85.
- ⁷⁷ Колесников А.С. Философия Бертрана Рассела. С. 85.
- ⁷⁸ Рассел Б. Моё философское развитие. С. 25.
- ⁷⁹ Пассмор Дж. Сто лет философии. С. 173.
- ⁸⁰ Рассел Б. Философия логического атомизма. С. 86 ; Рассел Б. История западной философии. С. 298.
- ⁸¹ Рассел Б. Моё философское развитие. С. 24.
- ⁸² Рассел Б. Философия логического атомизма. С. 86—87.
- ⁸³ Колесников А.С. Философия Бертрана Рассела. С. 88. (Список работ этих авторов Колесников приводит на странице 215.)
- ⁸⁴ Russell B. Wisdom of the West. Western Philosophy in its Social and Political Setting / ed. by P. Foulkes. L., 1959. P. 283.
- ⁸⁵ Цит. по : Колесников А.С. Философия Бертрана Рассела. С. 92.
- ⁸⁶ Так, А. Чёрч в 1936 году доказал, что уже для самого простого исчисления предикатов первой ступени не существует эффективного приёма, позволяющего по виду выражения решать, является оно законом логики или нет. К. Гёдель в своей известной теореме о неполноте формализованной арифметики показал, что нельзя указать такой непротиворечивой совокупности точно перечисленных формальных аксиом и правил вывода логической системы, в которой были бы выводимы все содержательно истинные предложения арифметики. В работе «О формально неразрешимых предложениях Principia Mathematica и родственных систем (1931) Гёдель доказал, что формализованная арифметика не совпадает полностью с содержательной. Основные понятия и истины арифметики могут быть выражены (формализованы) в «языке» (терминах) «Principia Mathematica». Но именно по этой причине данная система оказывается неполной: не все содержательные арифметические истины, выразимые её средствами, могут быть в ней доказаны. Словом, содержательная арифметика предшествует формализованной, а уточнение определённым образом понятий и методов арифметики играет роль лишь вспомогательного средства, позволяющего лучше разобраться в её содержании, имеющем объективный, независимый от выбора языка смысл. Вот почему даже формализованная часть арифметики не становится логикой, ибо внутри неё существует объективное различие между логическими и внелогическими (математическими и эмпирическими) понятиями и соответствующими им терминами.
- ⁸⁷ Колесников А.С. Философия Бертрана Рассела. С. 96.
- ⁸⁸ Рассел Б. Философия логического атомизма. С. 47.
- ⁸⁹ Рассел Б. Логический атомизм. С. 146.
- ⁹⁰ Рассел Б. Философия логического атомизма. С. 96.
- ⁹¹ Рассел Б. Логический атомизм. С. 160.
- ⁹² Там же. С. 160—161.
- ⁹³ Там же. С. 161.
- ⁹⁴ Ayer A.J. Philosophy in the Twentieth Century. P. 24.
- ⁹⁵ Рассел Б. Философия логического атомизма. С. 8, 9.
- ⁹⁶ Там же. С. 46, 47, 49, 53.
- ⁹⁷ Там же. С. 18—19.
- ⁹⁸ Там же. С. 83—84.
- ⁹⁹ Там же. С. 94.

- ¹⁰⁰ Там же. С. 49.
- ¹⁰¹ Там же. С. 100.
- ¹⁰² Там же.
- ¹⁰³ Там же. С. 59.
- ¹⁰⁴ Там же.
- ¹⁰⁵ Пассмор Дж. Сто лет философии. С. 174.
- ¹⁰⁶ Ayer A.J. *Philosophy in the Twentieth Century*.
- ¹⁰⁷ Цит. по: Пассмор Дж. Сто лет философии. С. 174.
- ¹⁰⁸ Там же.
- ¹⁰⁹ Рассел Б. История западной философии. С. 300.
- ¹¹⁰ Рассел Б. Моё философское развитие. С. 26. Однако А.С. Колесников полагает, что это не совсем так. Проведённые им исследования убедили его в том, что часто вслед за У. Куайном ошибочно считают, что проблема описания впервые была поставлена в статье 1905 года «Об обозначении». На самом деле, с точки зрения Колесникова, теория дескрипций впервые формулируется Расселом в работе по философии Лейбница, а затем в 4 и 5 главах «Принципов математики». В 1904—1905 гг. теория дескрипций развивается в связи с критикой идеи австрийского неореалиста А. Мейнонга, детализируется в *Principia Mathematica*, «Проблемах философии», гарвардской лекции «О природе знакомства» и во всех других основных сочинениях мыслителя. (Колесников А.С. Философия Бертрانا Рассела. С. 98.)
- ¹¹¹ Колесников А.С. Философия Бертрانا Рассела. С. 48.
- ¹¹² Там же. С. 97.
- ¹¹³ Рассел Б. Философский словарь разума, материи и морали. С. 238. О классах как разновидностях дескрипций см. : Рассел Б. Философия логического атомизма. Главы 6, 7.
- ¹¹⁴ Колесников А.С. Философия Бертрانا Рассела. С. 70, 71.
- ¹¹⁵ Рассел Б. Моё философское развитие. С. 27.
- ¹¹⁶ Рассел так определял пропозициональную функцию: «Пропозициональной функцией» является выражение, содержащее одну или более из неопределённых конституент x , y ... такое, что если мы установим, чем они должны быть, то в результате получим суждение. Так, « x — человек» является пропозициональной функцией, поскольку если мы определимся со значением x , то в результате получим суждение — истинное, если определим, что x должен быть Сократом или Платоном, ложное, если x должен быть Цербером или Пегасом. Значения, для которых суждение будет истинным, образуют класс людей. Каждая пропозициональная функция определяет класс, а именно класс значений переменной, для которых она истинна» (Рассел Б. Исследования значения и истины. С. 293.)
- ¹¹⁷ Irvine A. *Bertrand Russell*.
- ¹¹⁸ Рассел Б. Философия логического атомизма. С. 60.
- ¹¹⁹ Там же. С. 94, 95, 156.
- ¹²⁰ Irvine A. *Bertrand Russell*.
- ¹²¹ Рассел Б. Философия логического атомизма. С. 79.
- ¹²² Там же. С. 78.
- ¹²³ Колесников А.С. Философия Бертрانا Рассела. С. 101.
- ¹²⁴ Russell B. *The Problems of Philosophy*. Indianapolis. Cambridge : Hackett Publishing Company, 1984. P. 59.
- ¹²⁵ Ibid. P. 6.
- ¹²⁶ Пассмор Дж. Сто лет философии. С. 178.
- ¹²⁷ Russell B. *The Problems of Philosophy*. P. 58—59.
- ¹²⁸ Пассмор Дж. Сто лет философии. С. 179.
- ¹²⁹ Колесников А.С. Философия Бертрانا Рассела. С. 108.
- ¹³⁰ Там же.

¹³¹ Там же.

¹³² В русском переводе, выполненным А.З. Черняком, читаем: «Всё, что мы высказываем с помощью имён, можно высказать на языке, избегающем всяческих имён. Быть признанной сущностью значит не что иное, как считаться значением (value) переменной». (Куайн У.в.О. О том, что есть // Слово и объект : пер. с англ. М. : Логос : Праксис, 2000. С. 335—336.

¹³³ Целищев В.В. Логика существования. Новосибирск, 1976. С. 77—80.

¹³⁴ Рассел Б. Введение // Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / пер. И.С. Добронравова и Д.Г. Лахути. М. : Иностранная литература, 1958. С. 20.

¹³⁵ Там же. С. 21.

¹³⁶ Особый интерес представляют собой бытие «невозможных» в терминологии Мейнонга объектов, таких, как Пегас. Рассел в «Принципах математики» выступил против наделения таких объектов некоторым родом логического бытия. Одно время Рассел вообще предлагал исключить «существование» из основных философских понятий. (Колесников А.С. Философия Бертрана Рассела. С. 111.) Правда, позже в «Логике и онтологии» (1957) Рассел изменил свою интерпретацию этого вопроса. (Рассел Б. Логика и онтология. С. 171—172.)

¹³⁷ Нарский И.С. Философия Бертрана Рассела : лекция для студ. филос. ф-тов ун-тов. М., 1962.

¹³⁸ Колесников А.С. Философия Бертрана Рассела. С. 113.

Моя работа распространилась от оснований логики к природе мира.

*Л. Витгенштейн. Тетради
1914—1916 г.г. 2.8.16*

Широко известна оценка Альфредом Уайтхедом западной философии как многовековых комментариев к Платону. Выдающиеся мыслители аналитического направления двадцатого столетия продолжили комментаторскую традицию, рассматривая платонизм в связи с решением логических, семантических, метафизических проблем. Особое место в ряду этих комментаторов принадлежит Людвигу Витгенштейну. Можно сказать, что сама аналитическая философия с 30-х годов XX века существует как комментарии его «Логико-философского трактата» и позже «Философских исследований». Об этом свидетельствуют рейтинг цитирования высказываний философа, количество посвящённых ему работ, но главное — высокая оценка вклада Витгенштейна в философию XX века и перспектив влияния его идей на философию века XXI.

— 1 — **И. Кант и Л. Витгенштейн о метафизике: пересечения и отличия**

На особую роль философии Витгенштейна в новейшей философии указывает аналогия подхода к философии, осуществлённого Иммануилом Кантом в XVIII веке, Людвигом Витгенштейном в XX веке. Дэвид Пэрс (*Pears*) относит творчество И. Канта и Л. Витгенштейна к «критической философии», которая и в случае Канта, и в случае Витгенштейна скептически относилась к метафизическим умозаключениям, спекуляциям, но не порывала с ними окончательно. По мнению Пэрса, и Кант, и Витгенштейн относились к метафизике как естественному и неизбежному грешнику и одновременно были уверены, что из избыточности метафизики очень многое можно извлечь¹. Пэрс полагает, что между философией Канта и «Трактатом» Витгенштейна существует следующая параллель: если Кант стремился определить границы мысли, то Витгенштейн старался определить границы языка², если Кант задавался вопросом, как возможно знание, то Витгенштейн пытался выяснить условия существования полностью значимого языка.

Включённость Витгенштейна в разрешение метафизических проблем, поставленных современной ему эпохой, носила

многоаспектный характер. Он сформулировал проблему истины как проблему значения, о чём возможно сказать ясно посредством языка. Он разрабатывал понимание философии как деятельности по прояснению смыслов и метафизики как структуры, картины показанного. Его интересовали вопросы, что есть мир, личность, сознание и, наконец, этическая составляющая, которую он признавал главенствующей в «Трактате»³. Поскольку предложения этики, эстетики и религии невыразимы в языке и их нельзя отнести к фактуальным предложениям науки, сфера их реализации — не фактуальное, не наука, а именно то, что часто называют метафизикой, а Витгенштейн в «Трактате» называл мистикой.

Средством для выражения ответов на возникающие вопросы метафизики для Витгенштейна становится язык логики. Логическое выражение мыслей выстраивает картину (образ, модель) мира. То, чего нельзя логично помыслить, не существует. «Мы не можем мыслить ничего нелогического, так как иначе мы должны были бы нелогически мыслить»⁴. («Логико-философский трактат» в переводе 1958 года. Афоризм 3.03⁵.) Витгенштейн строит логическую модель мыслимого, тождественной картине существующего. О том, чего мысль логически не схватывает, Витгенштейн предлагает молчать. Прорыв в невысказанное невозможно. Нет факта — нет образа факта, предложения. Мысль, а следом за ней язык упираются в границу неведомого и останавливаются.

Метафизика, «могущая возникнуть в смысле науки» (И. Кант) невозможна. В «Пролегоменах...» Кант писал, что источники метафизического познания не могут быть эмпирическими. «Следовательно, принципы метафизики (куда принадлежат не только её *основные положения*, но и её *основные понятия*) никогда не должны браться из опыта, ибо она должна быть познанием не физическим, а метафизическим, т.е. лежащим за пределами опыта...»⁶. Метафизика есть знание *a priori*, или знание из чистого рассудка и чистого разума. Вторым условием возможности существования метафизики, способной к приращению нового знания, а не спекулятивной, подобной той, что прядёт бэконовский паук из самого себя, является особый тип суждения — не аналитический, а синтетический. Аналитические суждения носят проясняющий и поясняющий характер, а синтетические суждения — характер расширяющий. В синтетических суждениях предикат содержит нечто новое по сравнению с субъектом суждения, нечто, что не мыслится в самом субъекте. И если общий принцип всех аналитических суждений есть принцип непротиворечия, то синтетические суждения подчиняются и другим принципам.

Сходную позицию на природу философии занимает и Витгенштейн. Он пишет: «4.11. Совокупность всех истинных пред-

ложений есть всё естествознание (или совокупность всех естественных наук).

4.111. Философия не является одной из естественных наук. (Слово «философия» должно означать что-то, стоящее над или под, но не наряду с естественными науками.)

4.112. Цель философии — логическое прояснение мыслей.

Философия не теория, а деятельность.

Философская работа состоит по существу из разъяснений.

Результат философии — не некоторое количество «философских предложений», но прояснение предложений.

Философия должна прояснять и строго разграничивать мысли, которые без этого являются как бы тёмными и расплывчатыми»⁷.

Отрицая существование философского знания и называя всякое философское высказывание не истинным и не ложным, а бессмысленным, Витгенштейн, тем не менее, утверждал, что истинность изложенных в «Трактате» мыслей кажется ему неопровержимой и окончательной⁸. А. Айер писал по этому поводу, что представить себе, как может предложение выражать в одно и то же время псевдопредложение и неопровержимую истину, невозможно. Он соглашался с Ф. Рамсеем в том, что «если главное суждение философии, что философия суть чепуха... мы всё же должны серьёзно признать, что это чепуха, и не притворяться, как это делает Витгенштейн, что это важная чепуха»⁹. Айер признаёт суждения «Трактата» в большинстве случаев аналитическими истинами, которые, по мысли Канта, служат только средством для синтетических суждений, но не могут выражать метафизические истины. С точки зрения Канта, только синтетические суждения могут быть суждениями научной метафизики¹⁰, но таковые невозможны.

На первый взгляд кажется, что ранняя философия Витгенштейна не имеет связи с общим построением системы кантианской философии. Философия Витгенштейна начиналась как исследование оснований логики. Не найдя исчерпывающего объяснения логической необходимости у Бертрانا Рассела, Витгенштейн решил, что объяснение лежит в возвращении к истокам: нужно исследовать источник логики, лежащий в природе высказываний.

Как уже было замечено, для Канта важно было определить границы мысли, а для Витгенштейна — границы языка. Вначале кажется, что эта задача не имеет ничего общего с исследованием оснований логики. Но сам Витгенштейн видел тесную связь между этими двумя проектами, потому что считал, что логика охватывает всё необходимо истинное в пределах того, что предваряет опыт, то есть того, что априорно. Рассмотрим пример. То, что

Луна меньше Земли, является случайным, и это знание опытное. Но уже а priori необходимо истинным является то, что Луна или меньше или не меньше Земли, то есть это может быть сказано до опыта. По Витгенштейну логика определяет границы и мысли, и языка. В этом случае исследование оснований логики в конечном счёте приводит Витгенштейна к исследованию границ языка. Главные черты системы «Трактата», сходные с кантовской «Критикой чистого разума», исходят именно из этой точки зрения. Границы мысли и границы языка лежат не просто там, где они лежат: их расположение необходимо детерминировано, считает Витгенштейн. Как Кант поддерживал идею, что мысль необходимо исчезает вне границы, ею очерченной, так и Витгенштейн поддерживал идею, что язык необходимо исчезает на линии разграничения и что за ней может быть только молчание. Кантовская граница вбирает фактуальное знание, а витгенштейновская граница — фактуальный дискурс, речь.

В обоих случаях уход от спекулятивной метафизики оставляет мораль и религию на виду. Подход Витгенштейна к решению вопроса о статусе истин морали и религии отличен от кантовского. Витгенштейн помещает истины религии и морали не за пределами фактуального дискурса, но на какой-то мистический лад внутри него, одновременно не считая их частью этого дискурса.

Вместе с тем у систем Канта и Витгенштейна имеется несколько существенных различий. Первая разница, уже упоминавшаяся, состоит в том, что критика Канта направлена на мышление, критика Витгенштейна является непрямой критикой мышления через посредство языка. Другое, менее очевидное различие заключается в следующем: хотя и Кант, и Витгенштейн были убеждены, что философские суждения принадлежат царству необходимости, они по-разному видели не только философскую истину, но также и необходимую истину.

Витгенштейн утверждал, что всякая необходимость есть логическая необходимость и что все необходимые истины логики есть пустые тавтологии. Эти два тезиса, последний из которых отличает решение проблемы Расселом и Витгенштейном, равняются отрицанию того, что существуют необходимые истины, предметом которых являются вещи, субстанция, то есть отрицанию того, что существуют априорные синтетические суждения. Здесь и лежит самая бросающаяся в глаза разница между системой Канта и системой витгенштейновского «Трактата». Кант не развивал объемлющей логической теории, считал тавтологии неинтересными и, что важнее всего, утверждал возможность существования субстанциальных необходимых истин, имеющих силу внутри границ возможного опыта. К таким субстанциальным необходимым истинам он относил положение, согласно которому всякое событие имеет причину.

Расхождение в вопросе о природе необходимых истин вело к расхождениям в философской аргументации и в выводах, из неё следующих. Для Канта задача философа состоит в том, чтобы субстанциальные необходимые истины, составляющие ядро системы знания о мире, располагались в пределах этой системы, а не вне её. Точка зрения раннего Витгенштейна на задачу философа в самом общем виде заключалась в анализе значения языковых выражений с целью их прояснения. Такое понимание задач философии развивалось ещё Джорджем Муром и Берtrandом Расселом. Предполагался следующий результат: если слово имеет определённое значение, то философский анализ точно укажет нам на то, что обязательно будет иметь место, если выражение, содержащее это слово, окажется истинным. Необходимость в данном случае оказывается тавтологичной и анализ принимает форму высказывания, не имеющего фактуального опытного содержания, то есть пустого в этом смысле. Проанализируем выражение «материальный объект». Этот анализ примет следующую форму: «Если нечто является материальным объектом, то необходимо оно должно отвечать следующим требованиям...» А это и есть простая тавтология. Правда, нельзя думать, что провести такой анализ во всех случаях просто.

Сравнение понимания философии Витгенштейном и Кантом приводит к определённой сложности. Если слово имеет определённое значение, то что-то необходимо истинно; но если оно имеет это значение, то есть факт наличия самого этого значения будет уже не необходимым фактом. Для выведения необходимых истин требуется другая форма аргументации. По Витгенштейну необходимость того, что границы языка должны лежать там, где они лежат, является абсолютной необходимостью, которую он пытается получить, дедуцируя её не из случайных, а сущностных свойств языка. Эти свойства могут быть открыты в каждом из естественных действующих языков. Из них вытекает, что любой актуально существующий язык может быть сведён к языку элементарных суждений, взяв которые за основу и используя логическую формулу, можно просчитать границы всякого возможного языка.

Что мы видим? Работая внутри структуры реально существующего языка, Витгенштейн пытается определить границы любого возможного языка. Сложно понять статус и самого вывода, и аргументов, на которых он строится. Сам Витгенштейн рассматривает и вывод, и аргументы как абсолютно необходимые истины, не причисляя их к тавтологиям. Проблема возникает тогда, когда мы задумаемся, каким образом сущностные свойства языка должны схватываться в мысли. Предположим, Витгенштейн не собирался просто постулировать их. Но, если необходимые истины о сущности языка являются субстанциальными,

как их можно помыслить? Сложности проявляются и дальше. Если они всё же осмыслены, они кажутся субстанциальными необходимыми истинами, но по Витгенштейну таких истин не существует. Выявленная сложность становится явной, когда мы делаем следующий шаг и пытаемся описать по аналогии со структурой языка структуру реальности, взяв за основу элементарные предложения, из которых, убеждён Витгенштейн, состоит базовая структура всех языков.

Витгенштейн намечает направление, двигаясь в котором, как он полагал, можно избежать очевидного несоответствия его рассуждений. В «Трактате» он неоднократно говорит, что философские предложения не лежат внутри границ языка, а то, что лежит за пределами языка, не может быть осмыслено и высказано в языке, но может быть только показано. Тогда, каков статус того, что может быть показано? Будет ли показанное необходимой истиной и какого рода?

Таков анализ Д. Пэрсом взглядов Витгенштейна на природу философских истин. И более ясного ответа на поставленные вопросы вряд ли удастся получить, потому что, считает Пэрс, у раннего Витгенштейна философ похож на создание, живущее внутри непрозрачного надутого шарика, которое намечает центр и, используя гидравлическую формулу, рассчитывает максимальное расширение любого надуваемого шарика. Философский метод насчитывает две стадии. Вначале философ движется от внутренней поверхности шарика к центру — от обычного фактуального дискурса к его концептуальному центру — элементарным предложениям. Затем, используя логическую формулу, движется обратно из центра к границе расширяющегося шара. На первом этапе выявляется единая логическая структура, присущая всем возможным реальным языкам. В существовании таковой Витгенштейн не сомневался. Единая логическая структура реально существует и определяет структуру языка и границы осмысленного и сказанного — такова метафизическая предпосылка ранней философии Витгенштейна.

На второй стадии, когда философ движется от концептуального ядра к границам выражаемого в языке, Витгенштейн постулирует, что есть Мир, который дан в реальном осмыслении и реальном языке. И этот Мир есть всё то, «что имеет место» («Трактат» в переводе Добронравова и Лахути, 1958, «Трактат» в переводе Добросельского, 2010 ¹¹), «...что происходит» («Трактат» в переводе Козловой, 1999), «...чему случается быть» («Трактат» в переводе Руднева, 1999), «...что выпало» («Трактат» в переводе Бибикина, 2000). «Мир есть совокупность фактов, а не вещей» («Трактат», 1958. Афоризм 1.1.) Факты состоят в существовании «атомарных фактов» (в переводе Огден (С.К. Ogden)) или «положений вещей» (перевод Пэрса и МакГиннеса). Атомарный факт есть соединение объектов (предметов, сущностей, вещей).

— 2 ————— **Первый афоризм. Мир как целое**

Многие исследователи отмечают, что первый тезис «Логико-философского трактата» носит характер экспозиции¹². В его семантике В. Руднев видит три аспекта: тавтологический, парадоксальный и информативный¹³. Тавтологичность заключается в том, что в тезисе утверждается то, что ясно и так. Именно этот тавтологический аспект слышали переводчики «Трактата» 1958 года: Мир есть всё то, что имеет место. Это почти то же самое, что сказать: «Мир есть всё то, что есть». По мысли Витгенштейна, ничто логическое не несёт никакой информации, вот почему экспозиция «Трактата» звучит «Мир есть всё то, что есть (по воле случая)».

Парадоксальность тезиса 1 состоит в том, что то, что в нём утверждается, противоречит устоявшимся представлениям о мире как о чём-то существующем по необходимости, таком, как его создал Бог. Витгенштейн подчёркивает отсутствие стабильности и необходимости в мире. Мир не необходим и не стабилен потому, что, как говорится в последующих афоризмах, хотя его основаниями служат простые неизменные предметы, реально они встречаются в изменчивых и не связанных друг с другом конфигурациях, положениях вещей (*Sachverhalten, States of affairs*). Отсутствие связей между явлениями в их изначальном виде и позволяет говорить об отсутствии причинной связи между ними во времени. Связь между ними может быть только логической.

Парадоксальность тезиса заключается в сочетании универсального квантора «всё» и выражения «что выпало» («чему случается быть»). Мир есть и может не случиться, не выпасть и не быть, из всего он может стать ничем.

Информативное (естественнонаучное) значение тезиса 1 можно реконструировать так: моё первоначальное знание о мире сводится к тому, что он кажется чем-то, чему случается быть.

В.В. Бибихин раскрывает значение первого тезиса как игру, в которую играет Мир, подобно игре в бросание костей. Мир есть всё, что выпадает, подобно выпаданию карт, костей, граней игрального кубика. В афоризме 1 явно имеется гераклитовский подтекст: образ мира как играющего в кости ребёнка¹⁴. Мир есть совокупность фактов, не вещей. В игре не важен материал, субстанция кубика, игральной кости, форма написания выпавшего символа на карте. Важен результат: *что* выпало, какая карта, какая грань кубика. И единственным видом необходимости, закономерности выпавшего окажется логическая необходимость.

Таким образом, вначале постулируется мир как целое, как совокупность фактов, мир как всё существующее, этап неразличения фактов и вещей. Первое предложение «Трактата» может

показаться констатацией существования внешнего мира. Но для Витгенштейна это совершенно неизречимая идея. Как смерть не является событием жизни, так и Мир как целое недоступен осмысленному изречению. Мир существует только как *мой* мир (микрокосм). Чтобы помыслить Мир не изнутри (солипсически), а извне, нужно выйти за границы Мира как целого. Кто тот субъект, который сможет посмотреть и помыслить мир извне? Такой субъект вряд ли реален, он, как полагал Витгенштейн, подобен глазу, который имеет своё поле, пространство зрения, но сам не является частью этого поля зрения, объектом наблюдения, а только границей, разделяющей зримое и незримое.

Констатация или предложение Мира как «всё» есть констатация чистого факта наличия бытия. Мир *есть*, и факт его наличия фиксирует разговорный язык. «Фактически все предложения нашего повседневного языка, в том виде, как они есть, логически вполне упорядочены. То простейшее, что здесь требуется задать, — это не подобие истины, а сама сущая истина...»¹⁵. Предложения разговорного языка, обыденного фактуального дискурса вполне осмыслены. В них Мир видится совокупностью положений вещей, но определённым способом связанных, как Витгенштейн скажет в последующих афоризмах, единым логическим пространством. Мир пронизан логическими структурами, которые представляют собой строительные леса Мира. Основанием же самой логики является идея не внешнего мира (которую нельзя помыслить ни необходимо истинной, ни возможно истинной, в первом случае постольку, поскольку не существует синтетического а priori, во втором, поскольку опытная истинность как подтверждается опытом, так им же и опровергается¹⁶), а идея бытия, постулирование мира, что он есть, то, что содержится в высказываниях самого Витгенштейна и называется мистическим.

«Опыт», в котором мы нуждаемся для понимания логики, заключается не в том, что нечто обстоит так-то и так-то, но в том, что нечто *есть*, но это как раз не опыт.

Логика есть до всякого опыта — что нечто есть *так*. Она есть до Как, но не до Что» («Трактат». 1958. 5.552).

И позднее: «Мистическое не то, *как* мир есть, но то, что он *есть*» («Трактат». 1958. 6.44).

«Созерцание мира *sub specie aeterni* (с точки зрения вечности — лат.) есть его созерцание как ограниченного целого.

Чувствование мира как ограниченного целого есть мистическое» («Трактат». 1958. 6.45).

Таким образом, движение к ясности осмысления и речения начинается с чувствования мира как ограниченного целого, но оно есть мистическое, то есть выходящее за границы выразимого. Осмысленный мир уже не мыслится целостностью, он — плюралистичен. Мир распадается на факты, факты состоят из поло-

жений вещей (атомарных фактов) ¹⁷, которые есть соединения *Gegenstand (Sache, Ding)*, традиционно переводимые как «объекты» — «сущности» — «вещи» ¹⁸.

— 3 — **Природа «объекта»**

Некоторые исследователи (Г. Финч, В.П. Руднев) считают, что в «Трактате» нет синонимов. Триада «объект — сущность — вещь» по Финчу различаются как формальная (объект), феноменологическая (сущность) и материальная (вещь) стороны факта ¹⁹. Для объекта существенно то, что он может быть составной частью атомарного факта («Трактат». 1958. 2.011). Мир состоит не из объектов (вещей), а фактов. «Факты в логическом пространстве суть мир» («Трактат». 1958. 2.13). Помыслить что-либо по Витгенштейну — значит помыслить логически Мир, состоящий из фактов, который может быть описан разными возможными логиками. Совокупность различных логических (умозрительных) и реальных (физических) пространств и будет тем логическим пространством, внутри которого имеет смысл говорить, что нечто существует, а нечто не существует ²⁰.

Одной из самых сложных проблем интерпретации в «Трактате» является проблема объекта. «Объект прост» («Трактат». 1958. 2.02). Однако Витгенштейн ни разу не приводит примера простого объекта. Из воспоминаний Нормана Мальколма о беседах с Витгенштейном в 1949 году в США мы узнаём, что Витгенштейн, видя себя в период написания «Трактата» логиком, не считал важным вопрос, является ли та или иная вещь простой или сложной, поскольку это лишь чисто эмпирическое знание, которое не является предметом рассмотрения логики ²¹.

Восприятие целостной теории «Трактата» во многом зависит от интерпретации простого объекта. Англичане восприняли Витгенштейна как блестящего критика умозрительной философии, на родине в Австрии посчитали, что он принял чуждый им английский эмпиризм, а члены Венского кружка интерпретировали его идеи в позитивистском духе. А. Айер писал, что первые последователи раннего Витгенштейна, как само собой разумеющееся, рассматривали объекты данными ощущений (*sense data*) в юмовском понимании. Памятуя, что положения вещей (атомарные факты) в «Трактате» репрезентируются элементарными предложениями, которые логически независимы друг от друга, то и элементарные предложения превращались в описания чувственного опыта. Витгенштейн представал совсем в юмовском обличье ²².

Казалось, что Витгенштейн разделяет также юмовское представление о причинности, утверждая, что индуктивный вывод не

имеет логического подтверждения, а имеет только психологическое подтверждение («Трактат». 1958. 6.3631). «Не существует необходимости, по которой одно должно произойти потому, что произошло другое. Имеется только логическая необходимость» («Трактат». 1958. 6.37).

А. Айер считает, что главным препятствием для понимания объектов данными органов чувств является то, что такая интерпретация не согласуется с положением о логической независимости элементарных предложений и допускает логическую независимость положений вещей, поскольку они видятся специфичными, особенными. Но она не предотвращает выведения истинности одного предложения из ложности другого, если, к примеру, в предложении чувственно данным вещам приписываются несопоставимые цвета, имеющиеся у них в одно и то же время. Не будет выполнено требование независимости и тогда, когда предикаты элементарных предложений выражают количественную определённую: два предложения, приписывающие два разных размера одной и той же вещи в данное время и в данном отношении, окажутся противоречащими друг другу. А. Айер заключает, что данные аргументы опровергают предположение, что элементарные предложения соотносятся с физическими событиями. По мысли Айера, единственное, что остаётся подумать, так это то, что объекты являются универсалиями. Такая точка зрения согласуется с концепцией элементарных предложений как картин, представляющих возможные положения вещей. Если даже картины разнятся в каком-либо отношении, это не делает их логически несовместимыми, потому что не существует внутреннего отношения, ведущего к противоречию ²³. Таким образом, А. Айер направляет нашу мысль в сторону платоновской интерпретации объекта.

В.П. Руднев принимает точку зрения Э. Стениуса на простоту предмета («объекта» — в традиционном переводе). Оба автора считают, что под простотой витгенштейновских предметов подразумевается прежде всего логическая, а не физическая, химическая, биологическая, геометрическая простота. Простым в логическом смысле является такой предмет, части которого не являются предметами. Сравним понятие простого предмета с понятием простого числа в арифметике. Характеристикой простого числа является невозможность его деления на целые числа без остатка, кроме деления на самого себя и единицу. В этом смысле простое число — это не обязательно маленькое число. Простым числом может быть 3, может быть 19, а может быть и 1397. Простым объектом в логическом смысле могут считаться, например, Луна и Лев Толстой. Если разделить Луну или Толстого на части, то в логическом смысле эти части не будут самостоятельными предметами — Луной или Толстым.

С чисто логической точки зрения простой предмет должен удовлетворять требованию единичности, то есть быть индивидом. Поэтому, утверждает В.П. Руднев, чаще всего, толкуя «Трактат», философы приводят в качестве примеров (моделей) простых объектов планеты (Стениус) или собственные имена (Рассел, Энском). Стениус под предметами понимает не только объекты, субъекты мысли, но и предикаты. И это вполне объяснимо: предложения, рисующие картины положений вещей, состоят как из имён существительных, чаще субъектов суждения, так и глаголов, чаще предикатов. Все европейские языки в качестве центральной грамматической идеи предложения имеют предикат, выраженный либо именной, либо глагольной формой, либо связкой²⁴.

Д. Пэрс считает вопрос о природе объекта, как и элементарного предложения, таинственным. Что это за вид вещей — «объекты»? Он остроумно замечает, что этот вопрос, на который нет ответа в «Трактате», похож на вопрос о детских и юношеских годах Гамлета. Являются ли объекты материальными частицами или данными органов чувств людей? По мнению Пэрса, Витгенштейн использовал примеры обоих видов, не приняв на себя обязательств признать ни тот, ни другой. Пэрс связывает такую позицию мыслителя с тем, что его теория значения носила всецело обобщающий характер и он не хотел, чтобы её применение было ограничено аргументами, взятыми из теории познания и не относящимися к делу²⁵. Онтология связана с логикой непосредственно и выражается в языке. Иных посредников, кроме языка, в творении Витгенштейна не предусматривалось.

Согласимся с Пэрсом: если сказать, что должны существовать объекты, то это будет традиционным метафизическим суждением. Данный тезис подразумевает, что существование объектов случайно, не необходимо, поскольку суждение носит не логический, а фактуальный характер. Следовательно, правильнее будет представить существование объектов через использование предложений с именами этих объектов. Существование объектов видится сквозь призму предложений, в которых присутствуют их имена²⁶. Объекты существуют постольку, поскольку предложение (язык в целом) указывает на факт их существования именовани-ем.

Сложность онтологического допущения (предложения) Витгенштейна заключается и в том, что объекты не просто есть, они *должны* быть. К логически необходимым суждениям — тавтологиям — этот онтологический тезис вряд ли можно отнести, так как тогда оно будет не логическим, а опытным, субстанциально необходимым суждением. Видимо, существует необходимо истинная теория, которая обуславливается системой реального, фактуального дискурса. За неимением ясного ответа у самого

Витгенштейна, естественно предположить, что его система очень похожа на систему Канта: подобно синтетическим априорным суждениям Канта, существуют логически необходимые фактуальные суждения Витгенштейна.

«Объекты образуют субстанцию мира. Поэтому они не могут быть составными» («Трактат».1958. 2.021). Учение о субстанции, считает В.П. Руднев, один из наиболее ясных признаков принадлежности логико-онтологической картины «Трактата» атомизму, для которого один из наиболее фундаментальных принципов заключается в следующем: чтобы что-то могло меняться, что-то должно оставаться неизменным ²⁷.

«Постоянное, существующее и объект — одно и то же» (2.027).

«Объект есть постоянное, существующее; конфигурация есть изменяющееся, неустойчивое» («Трактат». 1958. 2.0271).

Логико-атомистическая картина мира и онтология Витгенштейна имеют платоническую окраску. Образ мира, как бы он ни отличался от мира реального, должен иметь нечто общее с действительным миром — некоторую постоянную форму, состоящую из объектов (2.022. 2.023). Субстанция мира *может* определять только форму, а не материальные свойства (2.0231).

Возможно, какие-то платонические мотивы есть и в идее плюралистического мира: у Платона — это эйдосы (модели, образы вещей), у Витгенштейна — атомарные предложения, являющиеся картинками, образами, моделями положения вещей. Мир многомерен, он есть возможность всех положений вещей. И мир атомарен, он есть совокупность всех форм. Даже объекты — субстанция мира — могут определять только форму, а не материальные свойства.

— 4 ————— Характер онтологии «Трактата»

Приверженцы точки зрения, что Витгенштейн вслед за Расселом развивал концепцию логического атомизма, полагают, что она означала абсолютный плюрализм, противопоставленный монизму неогегельянства ²⁸. На первый взгляд кажется, что не согласиться с такой оценкой — значит не видеть очевидного. Витгенштейн выстраивает логико-семантическое и онтологическое пространство, где действует императив — дойти в результате анализа до самых простых вещей, что является требованием определённости смысла.

Д. Пэрс, однако, убеждён, что Витгенштейн всегда имел сильную склонность к холизму или монизму. Для доказательства этого тезиса Пэрс приводит ряд аргументов. Первый аргумент носит абстрактный характер и базируется на общей теории значения Витгенштейна, а точнее, её практической невыполнимости. По

мнению Пёрса, философ не смог привести ни одного примера полного и окончательного (далее — невозможного) анализа содержательного, фактуального предложения. Приняв основные правила грамматики прояснения предложений (отобразительный характер предложения, точность смысла элементарного предложения, логическая независимость элементарного предложения и др.), Витгенштейн декларировал, что элементарные предложения являются классом логически независимых фактуальных предложений, и оставил вопрос о конкретной природе составляющих их элементов, которые он называет «именами», открытым. На основе базисных предположений, правил, вводимых самим Витгенштейном, сделать анализ «до конца» не удаётся, считает Д. Пёрс. С мнением Д. Пёрса солидарны А. Айер и С. Соумс, которые полагали, что условие независимости атомарных предложений в интерпретации Витгенштейна невыполнимо ²⁹.

Второй аргумент Д. Пёрса касается статуса субстанции, объектов. Мир, считает Пёрс в «Трактате», состоит из объектов (*Gegenstande*), которые Витгенштейн толкует то как материальные, то как чувственно данные сущности. Признав, будто мир состоит не из фактов, а объектов (вещей), Витгенштейн вновь заявляет себя монистом ³⁰.

По мнению Н. Гарвера, Д. Пёрс и Н. Мальколм осуждают Витгенштейна за некритический метафизический реализм и, отказывая ему в реализме, разрывают предполагаемую связь взглядов Витгенштейна с Кантом и с поздней философией самого мыслителя.

Н. Гарвер считает Витгенштейна метафизическим дуалистом. Мир состоит из фактов, а не объектов, в то время как субстанция мира, которая определяет именно возможности, а не факты и потому принадлежит к совсем иной категории, состоит из объектов, а не фактов. Факты и возможности различны, и нет оснований предполагать, будто возможности, которые скорее трансцендентальны, нежели эмпиричны, обладают или нуждаются в обладании тем же видом реальности, что и факты. «Если принять такой дуализм, то вполне естественно будет предположить, чего, насколько я знаю, ещё никто не делал, что метафизика Витгенштейна в его ранний период была дуалистической комбинацией эмпирического реализма и трансцендентального идеализма», — пишет Н. Гарвер ³¹.

В.А. Суровцев причисляет логическую и вытекающую из неё гносеологическую и онтологическую концепцию Витгенштейна к логическому атомизму, подобному расселовскому ³². Однако, по мнению Суровцева, это две разные программы логического атомизма. Их различие обусловлено тем, как толкуют природу логики Рассел и Витгенштейн, а это в свою очередь приводит к различным онтологическим программам. Для Рассела ло-

гика — метод. Но этот метод эпистемически и онтологически мотивирован. Знаковая структура определяет систему описания, а совокупность «примитивных» значений задают онтология и гносеология. Они ставят предел анализу и зависят от общих философских предпочтений. Логика имеет здесь вторичный характер. Данному проекту философии логики Б. Рассел оставался верен на протяжении всего творческого пути.

Программа Л. Витгенштейна иная. Философия не рассматривается как теория. Цель философии — указать границы осмысленности, границы выразимости смысла в языке, внутренней логики того, что говорится о мире. Методом такой деятельности является логика, и поэтому она не может быть вписана в доктринальные рамки онтологии и теории познания. Наоборот, понимание последних есть следствие специфики философского анализа. Витгенштейн не сомневается в автономности логики. Сформулировав в «Дневниках 1914 — 1916 гг.» основной принцип философии логики «логика должна заботиться о себе сама»³³ и последовательно эксплицировав его в «Трактате», Витгенштейн заложил совершенно новые принципы исследования аналитического знания. Он вывел формальную логику из-под начала онтологии и теории познания, считая, что при прояснении её основных понятий необходимо отталкиваться исключительно от особенностей её символического языка. Логика как исследование универсальных возможностей осмысленных утверждений не может быть фундирована никакой онтологией. Как раз наоборот, поскольку именно логика устанавливает критерии осмысленности, любая онтология есть следствие логического прояснения возможных взаимосвязей структур описания. Как универсальный метод прояснения мыслей, логика не может зависеть и от какой-либо эпистемологии, поскольку теория познания рассматривается лишь как частная философская дисциплина. Отсюда вытекают все особенности взглядов Витгенштейна: различие сказанного и показанного, производная от логики высказываний онтология, внеличностное представление мира³⁴.

— 5 — От логики к реальности

Логика пред-дана миру, она формирует логическое пространство мира и фиксирует границы осмысленного и высказанного. Но и мир — *есть*. Как отмечают многие исследователи (Э. Стениус, Н. Гарвер, Д. Пэрс и др.), увидевшие философские параллели между философскими идеями Канта и Витгенштейна, оба мыслителя сходятся в допущении существования внешнего мира, причём ни один из них не пытается обосновать своё допущение. Напомним афоризм 6.44 «Мистическое не то, как мир

есть, но то, что он *есть*» («Трактат». 1958). Логика, таким образом, не *до* опытного постижения мира, а *вне* мира. (Возможно, идея Н. Гарвера о дуализме эмпирического реализма и трансцендентального идеализма в онтологии Витгенштейна вполне правомерна.) Логика реальна так же, как реален мир. Но функционально логика при посредстве языка предзадана миру как совокупности фактов, поскольку она определяет не только существование, но и несуществование атомарных фактов (2.06). Логика формирует структуры всех возможных фактов. Д. Пэрс замечает: «...логика охватывает всё, что может быть сказано заранее до опыта, всё, что априорно. Опыт нам может дать только мир фактов, но этот мир парит в пространстве возможностей, которые даны a priori»³⁵.

Но как логика связана с реальностью? Когда логика раскрывает структуру фактуального дискурса, реального языка, она также раскрывает и структуру реальности, которую фактуальный дискурс отражает. Эти две структуры, которые в действительности являются одной, могут быть расценены как каркас, как единая сетка согласований, пропущенных сквозь всё пространство возможностей, где парят факты мира. Граница этого пространства, которая отражается в границе реального языка, детерминирована логикой.

Естественно возникает вопрос: как предложения логики могут выявить существенное в структуре реальности, если предложения логики являются тавтологиями и лишены смысла? Главным в методе Витгенштейна является то, что предложения логики не являются обозначающими выражениями, а трактуются как образы положения вещей (*Sachverhalt*). Однако образ не есть копия реальности, сходство (похожесть) отображаемого и отображающего. Образ есть логическая структура, общая для реальности (мира), логики и языка.

У Витгенштейна язык и мир стоят друг к другу, образно говоря, в том же внутреннем отношении, которое имеет место между граммофонной записью, музыкальной мыслью и партитурой. Это общее — логическая структура.

Тема «показанного» в «Трактате» является достаточно тёмной, слабо прояснённой, на это указывают многие комментаторы «Трактата» (Д. Пэрс, У. Бартли и др.). Возникают вопросы: как следует понимать «общую логическую структуру» и Satz как «логический образ действительности» и как возможно, что истинностные предложения логики — тавтологии — говорят нечто о мире? То есть в «Трактате» поднимаются вопросы об отношении логики к языку и языка и логики к миру.

Общая для всех значимых, фактуальных языков логическая структура является жёстким каркасом, объективно, заранее заданным миру фактов. Выявить логическую структуру можно че-

рез контекст логической теории Витгенштейна. Такого мнения придерживаются Дж. Гриффин, У. Бартли, Д. Пэрс³⁶. Логика является «строительными лесами», каркасом мира. Логическая структура, единая логике, языку и миру, есть совокупность атомарных предложений, сложные комбинации которых — молекулярные предложения — сводятся к функциям истинности базовых атомарных предложений. По Гриффину учение Витгенштейна — это отчасти развитие воззрений на определение понятий, изложенных Г. Фреге в «Grundgesetze», отклик на теорию типов Б. Рассела и результат собственных размышлений мыслителя об уникальном характере логических пропозиций³⁷.

Витгенштейн отрицает, что иные, необходимо истинные, кроме логических, предложения, например, зависящие от определений слов, выбранных для описания, способны показать нечто сущностное о действительности. По мнению Д. Пэрса, такое ограничение продиктовано следующими тремя причинами: 1) принятие определённой дефиниции описательного слова всегда выборочно, что делает необходимость, которую порождает выбор, только условной; 2) из того факта, что язык содержит описательное слово, имеющее определение, не следует никакого вывода о реальности, потому что описанию может ничего не соответствовать; 3) даже из того факта, что язык содержит определённое имя, не следует, что поименованный объект реально существует (его существование не будет обладать безусловной необходимостью, а только условной, выводимой из условия существования имени)³⁸. Логика только устанавливает то, что может быть сказано заранее. Она не может решить вопрос, какие объекты существуют, или вопрос, какие типы объектов существуют, потому что ответы на эти вопросы будут в лучшем случае только условно необходимыми и только опыт может дать на них ответ. Вот почему только логические истины — тавтологии — обладают безусловной необходимостью, заданы миру и служат её каркасом. Когда люди создают конкретный реальный язык, они должны связывать его с этой пред-заданной структурой. Конечно, человек может выбирать способы соотношений, но сама структура остаётся жёсткой. Тем самым Витгенштейн решает вопрос о природе логики. Логика — априорна. Предложения логики описывают или, точнее, задают «строительные леса» мира. Предполагается, что имена в составе предложений имеют значение, а элементарные предложения — смысл. Это и есть их связь с миром. В логике не *мы* выражаем с помощью знаков то, что нам хочется. В логике высказывает себя природа естественно-необходимых знаков («Трактат». б.124). Логика — трансцендентальна («Трактат». б.13).

Логика детерминирует все возможные атомарные факты (положения вещей) — и существующие, и несуществующие. Она

обрисовывает мир по его границам. В этом её функция. Но выйти за границы логического пространства и символизирующего его языка невозможно, поскольку это означало бы символизацию самого каркаса, логической структуры. Витгенштейн полагал, что в таком случае пришлось бы смотреть на мир извне, или, если вспомнить образ логического пространства у Д. Пэрса как непрозрачного надутого шарика, находиться вне этого шарика и обозревать его со стороны внешней границы, что по Витгенштейну невозможно. Мир философа — солипсический. Субъект не в состоянии выйти за пределы своего логического пространства. Субъект — граница мира. Он не может окинуть взором свой мир со стороны. Субъект подобен глазу с его полем зрения. Мир существует как мой мир, но как глаз не входит в пространство своего видения, он сам для себя невидим, так и субъект не является элементом мира своих логических построений, он метафизичен («Трактат». 5.633).

Логическое пространство устанавливает границы возможных положений дел, оно есть пространство возможностей, заданных a priori, метафизически. Ситуацию, которая бы не вписывалась в каркас логики, нельзя помыслить, как нельзя выразить в языке. Как невозможно сконструировать образ того, что противоречит логической структуре возможных положений вещей, так невозможно такое положение вещей представить значимым предложением. Мыслимое — выразимо в языке. То, что логически невозможно, нельзя помыслить. То, что нельзя помыслить, невозможно отобразить в языке посредством предложений. Образ положения дел (предложение) невозможен, если его построение выходит за границы логики («Трактат». 3.032).

Витгенштейн не ставит вопроса о том, возможно ли существование многих каркасов логического построения положения вещей. Речь идёт о единой логике, единственности её структур и единственной картине мира. Этот каркас однозначно детерминируется применяемым в «Трактате» методом анализа языка и трактовкой отношения отображения.

Логика, как утверждает Витгенштейн, показывает нечто важное относительно мира. Это важное — не есть картины фактов, которые даёт естествознание. Логические предложения, состоящие из некоторого числа элементарных предложений, могут быть тавтологиями или противоречиями («Трактат». 4.46). Тавтология и противоречие — не образы действительности. Они не изображают никакого возможного положения вещей, поскольку первая допускает *любое* возможное положение вещей, а второе не допускает *никакого* («Трактат». 4.462).

Каким образом логическое предложение, не описывающее положения вещей, говорит, тем не менее, нечто существенное о мире? По предположению И.Ф. Михайлова, подобно филосо-

фии, которая «подразумевает невысказываемое тем, что ясно показывает высказываемое», «логика подразумевает, что имеются предложения, нуждающиеся в эмпирическом наблюдении для подтверждения их истинности тем, что ясно представляет те, чьи истинностные значения устанавливаются исключительно наблюдением их знаковой структуры. Или, короче говоря, она *имеет в виду*, что есть эмпирические утверждения, ясно показывая все возможные тавтологии. В противном случае мы должны были бы быть в состоянии представить себе мир, в котором *только* тавтологии были бы истинны...» ³⁹.

Логика показывает, что мир должен быть, но само предложение, что мир есть, невозможно. Высказывание о существовании внешнего мира не может быть необходимо истинным, потому что его истинность нельзя установить средствами символического языка.

Теория показанного, помимо указания на то, что мир должен *быть*, имеет ещё одно следствие: мир должен быть *представлен* ⁴⁰. Функция представления мира принадлежит предложению.

— 6 — Предложение как образ действительности

В.В. Биbihин отмечал, что с началом четвёртого раздела «Логико-философского трактата», посвящённого предложению (*Satz*), мы попадаем в хрестоматийную классику XX века ⁴¹. Рассуждения о предложении в «Трактате» являются тематически центральными: изначально Витгенштейн намеревался озаглавить свой труд «Der Satz». Такой интерес философа к предложению продиктован тем, что «мысль есть осмысленное предложение» («Трактат». 1958. 4). Но существуют мысли вне предложения. Мысли одеты в предложения, а «совокупность предложений есть язык» («Трактат». 1958. 4.001). «Язык переодевает мысли. Причём настолько, что внешняя форма одежды не позволяет судить о форме облачённой в неё мысли, дело в том, что внешняя форма одежды создавалась с совершенно иными целями, отнюдь не для того, чтобы судить по ней о форме тела» («Трактат». 1994. 4.002). Таким образом, размышления Витгенштейна привели его к экспликации проблемы философии языка, громко заявившей о себе в конце XIX века.

Комментарии к четвёртому разделу «Трактата» проливают свет на предложение как образ действительности, как модель действительности, как мы её себе мыслим («Трактат». 4.01). В.В. Биbihин замечает, что в русских переводах мы пользуемся попеременно словами «предложение», «высказывание», «фраза», «пропозиция», пытаясь ухватиться за простым немецким «Satz». Его сила в том,

что это короткое корневое слово и наше предложение как выкладывание-перед-всеми-на-виду его не исчерпывает. Satz — 1) слово; 2) предложение; 3) тезис; 4) норма, закон, правило; 5) набор, партия, сет, тур, игра; 6) помёт, приплод у зайцев, кроликов; 7) отстой, осадок; 8) музыкальная фраза.

Предложения — это картины, поступки, высказывания, открытые презентации. Если факты выпадают, то и их схватывание-полагание есть скачок мысли, оформленный в Satz. Каждый Satz — это новый сет в игре примеривания к миру, его очередная проба. Каждая такая проба открывает новый аспект того, что есть. Аспекты и сами по себе, и своей сменой и её скачкообразной внезапностью схватывают мир (как схватывается бетон). Пересчёт аспектов невозможен, они будут какими будут ⁴².

Satz показывает свой смысл, и он говорит, что дело обстоит таким образом («Трактат». 4.022). Существует давняя традиция теоретизирования о языке. Говорят, что функция и итог речи сводятся к дейктическому жесту, словесному «смотри» вместо указания пальцем. Другие добавляют коммуникативную, аллокутивную, номинативную функции. В любом случае язык остаётся средством или средой.

В.В. Бибахин полагает, что у Витгенштейна слово и вещь (дело) — одно и то же. Почему же Витгенштейн говорит о них отдельно? Потому что показ имеет дело с аспектом. То, что не подлежит смене аспекта, например цвет, не может быть показано. Речь посетителей зоопарка состоит почти исключительно из «смотри!» И этот призыв не абсурден. За ним стоит скрытая от самого советчика справедливая уверенность, что так видеть, как он, не может никто. Произносящий «Смотри!» предлагает увидеть тот аспект, который захватил самого зрителя ⁴³. Витгенштейновское сказать сообщает о сложившемся положении вещей безотносительно к аспекту, потому что не предполагает его изменения ⁴⁴.

Какой бы аспект предложение не показывало, оно должно строго ограничивать действительность до двух противоположных возможностей: да или нет. Предложение имеет смысл: про него теперь можно сказать «да» или «нет» ⁴⁵.

Предложение конструирует мир с помощью логических «строительных лесов». Е.Д. Смирнова пишет, что отображение в предложении идёт через «конструирование согласно правилу» ⁴⁶. В «Трактате» говорится об «общем правиле», которое есть закон проекции при переводе с одного языка на другой, в оформлении мысли в слово, предложение («Трактат». 4.0141).

Е.Д. Смирнова находит, что «витгенштейновская трактовка образа... перекликается с кантовским учением о схематизме чистого созерцания. Существует глубинная связь между трактовкой образа как проекции, как конструирования в соответствии с

определённым правилом и кантовским пониманием схемы как общего способа, посредством которого воображение «доставляет понятию образ», не прибегая при этом к опыту, априори»⁴⁷.

Ключевое значение Satz подчёркивается в тезисе 4.03: «Пропозиция сообщает нам положение вещей, поэтому она должна быть *сущностно* взаимосвязана с этим положением вещей»⁴⁸. Satz умеет по своей сути сливаться с тем, как всё обстоит. Он разделяет с нами положение вещей, наделяет нас ими, он вдвинут в нас как агент того самого, действительного положения вещей⁴⁹.

В.В. Бибихин использует слово «тождество» для показа связи предмета и его отражения. Satz проникает, «вгрызается» в действительность благодаря «тождеству» языка и мира. Витгенштейновская картина (образ) не повторение мира. По мнению Бибихина, никакой речи о создании языком второго мира нет. «Титаническое творчество» по выстраиванию моделей мира не для него. Язык примеривается к *тому самому* миру, пытается попасть в его суть⁵⁰. Таким образом, по мысли Бибихина, ни о каком дуализме онтологии Витгенштейна говорить не приходится.

— 7 ————— Язык как граница мыслимого и граница мира

Своей фундаментальной мыслью Витгенштейн считал следующую мысль: «Предложения могут изображать всю действительность, но они не могут изображать то, что они должны иметь общим с действительностью, чтобы быть способными её изображать, — логическую форму.

Для того, чтобы можно было изображать логическую форму, мы должны были бы быть в состоянии поставить себя вместе с предложениями вне логики, то есть вне мира» («Трактат». 1958. 4.12).

Язык не может выйти за границы мыслимого. Совокупность всех истинных предложений есть всё естествознание («Трактат». 1958. 4.11). Предложения логики могут только показывать общую логическую структуру всех возможных положений дел. Формой выражения общей логической формы является тавтология. В каком смысле следует понимать тавтологию? Путь высветления тавтологии открыт через бытие в том смысле, что бытие и есть тавтология, тот факт, что всё есть именно то, что оно есть. «Опыт», который требуется нам для понимания логики, не тот, что нечто обстоит таким-то образом, а тот, что нечто *есть*; но это как раз никакой *не* опыт. Логика до всякого опыта — что нечто есть *таким образом*. Она до всякого Как, не до Что» («Трактат». 5.552. Перевод В.В. Бибихина)⁵¹.

Satz одним своим полюсом погружается в логическое пространство чистого *есть*. До того как Satz начнёт устанавливать положение вещей и описывать это положение, он ничего не говорит, а только *показывает*, что есть, что описывать. Логика имеет выход к важнейшему, в область смены аспектов показа, то есть в мир.

Тезис 5.6 «Границы моего языка означают границы моего мира» В.В. Библихин предлагает трактовать так: «Сказать, в смысле *просто вообще знать*, что именно мы не можем мыслить, у нас не получится». Мир есть, и он мой, и другого нет. «Мы не знаем, никогда не узнаем и не имеем никаких средств узнать, увидеть, ведать мир иначе как он — нам или с равным успехом можно без этого уточнения — выпал. До выпадания того или другого мира — только логика, имеющая в своей сути дело не с тем, как что выпало, а с тем, что всё *есть*»⁵².

Работа над проблемами философии языка позволила Витгенштейну в «Трактате» в самом общем виде разграничить два языка: 1) язык науки, естествознания, язык сказывания, язык фактуального дискурса и 2) язык логики, язык показывания. К последнему примыкают высказывания философии, этики, эстетики и религии, которые выходят за пределы логики (и мира) и являются бессмысленными. За пределами предметного рассмотрения остаётся разговорный язык, повседневный дискурс. Его существование предполагается, и отношение автора к нему положительно. Язык повседневности является отправной точкой витгенштейновского исследования, но конечный пункт — язык идеальный, где предложения обладают определённым смыслом и говорят о положении дел.

Бартли, как уже отмечалось, писал, что Витгенштейн пытался определить, при каких условиях может существовать полностью значимый язык⁵³. «Тот факт, что мир есть *мой* мир, проявляется в том, что границы языка (единственного языка, который понимаю я) означают границы *моего* мира» («Трактат». 1958. 5.62c). В конечном счёте «единственным языком, который понимаю я», оказывается логически выверенный и значимый язык. И это — язык усовершенствованный, идеальный, а не повседневный несовершенный язык, который «переодевает мысли» иногда до неузнаваемости.

— 8 — **Афоризм 6.375. Интуиция прозрения**

Как уже отмечалось нами в рассуждениях Дэвида Пёрса, открытым остаётся ответ на вопрос: какого вида высказывания следует относить к высказываниям идеального языка? Фактуальные высказывания — случайны, логически не необходимы. Необ-

ходимо логическими являются тавтологии и противоречия. Однако из афоризма 6.3751a следует, что эмпирическое предложение «Ничто не является (прежде всего в одно и то же время) и красным, и зелёным» Витгенштейн признаёт истинным, подобным тавтологии лишь в силу их логической формы. Такое мнение философа не согласуется с другими афоризмами «Трактата», в которых утверждается, что только тавтологии могут быть истинами благодаря своей логической форме.

Как отмечает Г. Бергман, единственным афоризмом «Трактата», который позволяет предположить, что Витгенштейн пребывал в затруднении, является афоризм 6.3751⁵⁴. В дискуссии по его интерпретации исследователи разделились на два лагеря: тех, кто отстаивает точку зрения, что Витгенштейн склонялся к кантианской позиции и признавал существование субстанциальных логических высказываний (Э.Б. Эллер), и тех, кто, подобно Бергману, увидел неразрешимое противоречие в теории предложения Витгенштейна, позже приведшее философа к отречению от «Трактата»⁵⁵.

Ко второму лагерю можно отнести и Скота Соумса, посвятившего главу своего двухтомного исследования «Философский анализ в двадцатом столетии» метафизике «Трактата»⁵⁶. Согласно Витгенштейну, атомарные предложения логически независимы друг от друга. Анализ ряда афоризмов (6.375, 5.13, 5.131, 4.1211) позволяет сделать два заключения: 1) атомарные предложения не могут с необходимостью вытекать друг из друга, то есть истинность одного атомарного предложения не следует из истинности другого атомарного предложения (5.134); 2) атомарные предложения никогда не могут быть несовместимыми друг с другом, поскольку их произведение не может быть ни тавтологией, ни противоречием (6.3751).

Элементарные пропозиции являются атомарными. Логическим произведением двух пропозиций является их конъюнкция. Если конъюнкция двух атомарных пропозиций не может быть противоречием, тогда эти две пропозиции не могут быть несовместимыми.

Из этого вытекает следующее. Если атомарная пропозиция *Ha* логически повлекла за собой другую атомарную пропозицию *Gb* или была логически несовместима с этой атомарной пропозицией *Gb*, тогда логическое отношение между этими двумя пропозициями не может быть предметом их структурных отношений, а будет предметом анализа их содержания. Но этого не может быть, поскольку логика не имеет собственного предметного содержания. Логические отношения, охватывающие различные предложения, всегда носят формальный характер, и это, по мнению Витгенштейна, обнаруживается в результате анализа их структуры.

Поскольку логика не имеет собственного предметного содержания, она не обладает методом обнаружения истинности атомарных предложений: какие из них истинные, а какие нет. Центральная задача логики заключается в том, чтобы выявить: а) логические истины или тавтологии, которые гарантируют истинность сложного высказывания независимо от значений простых суждений, его составляющих, и б) логические противоречия, которые гарантируют ложность сложного высказывания независимо от значений атомарных предложений, в него входящих. В связи с таким пониманием задач логика способна сказать нам, в каких случаях истинность одного предложения (или совокупности предложений) гарантирует истинность другого предложения (или совокупности предложений) независимо от ложности или истинности входящих в них атомарных предложений. Если к этому пониманию логики прибавить доктрину «Трактата», что все виды необходимости являются логической необходимостью, а все виды невозможности — логической невозможностью, мы получим вывод, согласно которому любая необходимая истина является логической истиной или тавтологией, а любая необходимая ложь — логической ложью или противоречием, а также, что всякий раз, когда истина одной пропозиции с необходимостью ведёт к истине (или ложности) другой, вторая пропозиция является или *логическим* следствием первой, или *логически* несовместима с первой.

Предположим, что Витгенштейн прав: если p и q являются атомарными пропозициями, тогда истинность или ложность p всегда совместима с истинностью или ложностью q . Обе пропозиции могут быть либо истинными, либо ложными, либо одна из них ложна, а другая истинна, то есть обе пропозиции независимы друг от друга. Поскольку «Трактат» декларирует параллель между атомарными пропозициями и атомарными фактами, те же отношения можно отнести к атомарным фактам. В «Трактате» мы читаем:

Атомарные факты независимы друг от друга (2.061).

Из существования или несуществования какого-либо одного атомарного факта нельзя заключать о существовании или несуществовании другого атомарного факта (2.062).

Эти доктрины о независимости атомарных предложений и фактов могут быть использованы для того, чтобы прояснить вопрос, что могут сказать атомарные предложения о метафизических простейших сущностях и какого рода атомарные факты возможны. Витгенштейн приводит следующий пример.

Для двух цветов невозможно находиться одновременно в одном и том же месте в поле зрения, и именно логически невозможно, так как это исключается логической структурой цвета... (6.3751).

(Ясно, что логическое произведение двух элементарных предложений не может быть ни тавтологией, ни противоречием. Утверждение, что точка в поле зрения в одно и то же время имеет два различных цвета, есть противоречие) («Трактат». 1958.)

Из этого следует, продолжает своё рассуждение Соумс, что осмысленного атомарного предложения, в котором говорилось бы о том, что какой-то определённый объект *a* обладает красным цветом, существовать не может. Истинность этого предложения *несовместима* с истинностью другого атомарного предложения, в котором говорится, что объект *a* является зелёным. Выходит, что объекты у Витгенштейна не могут иметь цвета или любого другого материального свойства. Но рассмотрим следующие примеры:

- 1а. *a* находится справа от *b*.
- 1б. *b* находится справа от *a*.
- 1с. *a* находится справа от *a*.
- 2а. *a* тяжелее *b*.
- 2б. *b* тяжелее *a*.
- 2с. *a* тяжелее *a*.
- 3а. *a* находится ровно в двух дюймах от *b*.
- 3б. *a* находится ровно в одном дюйме от *b*.
- 3с. *a* находится ровно в одном дюйме от *a*.
- 4а. *a* касается *b*.
- 4б. *b* касается *a*.

В каждом из указанных случаев высказывания, обозначенные буквами *a* и *b*, не являются независимыми друг от друга. В первых трёх случаях эти высказывания несовместимы друг с другом, то есть они не могут быть одновременно истинными. В четвёртом случае оба высказывания необходимо вытекают одно из другого: если одно истинно, то и другое необходимо истинно. Соответственно предложения под буквой *c* в первых трёх случаях необходимо ложные. Вышеизложенные примеры в свете положений «Трактата» о независимости атомарных предложений позволяют сделать вывод, что указанные предложения могут быть и неатомарными в витгенштейновском смысле слова. Практически то же самое можно утверждать относительно любого высказывания, где речь идёт о пространственных и временных отношениях; отношениях, связанных с измерением; отношениях, где речь идёт о приблизительном размере или степени. Из этого следует, что высказывания данного вида не могут быть атомарными в том смысле, как их толковал в «Трактате» Витгенштейн. Это означает, что атомарные суждения не могут приписывать обычные свойства метафизическим простейшим объектам, как и приписывать им привычные отношения, связанные со временем, пространственным расположением, измерением, или отношения степени ⁵⁷.

Исходя из этого Соумс заключает, что атомарные предложения мало что могут сказать нам о чём-либо, хотя у Витгенштейна они являются строительными блоками, конструирующими мир значений. Если доктрина Витгенштейна верна, то едва ли мы представим себе какие-то атомарные предложения или каково их содержание. Создаётся впечатление, что Витгенштейн вынужден был признать, что все наши разговоры о мире сводятся к разговору о простейших объектах, которые не имеют свойств и соединяются невообразимым способом, но, тем не менее, соединяются, но объяснить или осмыслить это мы не в силах. И заключает свои рассуждения Соумс выводом: «Взгляды Витгенштейна на метафизические простейшие [объекты] и на способ их соединения в атомарных фактах образуют наиболее тёмные и самые невообразимые аспекты «Трактата»⁵⁸.

— 9 — Трансцендентальный лингвизм

Методологический путь, которым двигался Витгенштейн от фактуального дискурса к совершенному языку, есть путь от множественности многих существующих языков к единичности языка логики. Проблема множественности логик — символических языков описания — в «Трактате» не проявлялась.

Язык в «Трактате»: 1) «переодевает мысли»; 2) является агентом критики (для проясняющей философской деятельности); 3) говорит о мире посредством пропозиций⁵⁹. Язык, а не ментальные образы традиционной гносеологии и психологии, репрезентирует мир и определяет границы этого мира, поэтому язык «Трактата», что отмечают многие исследователи, обладает метафизическим статусом.

Н. Гарвер, соглашаясь с Э. Стениусом, считает, что позицию Витгенштейна можно назвать «трансцендентальным лингвизмом»⁶⁰. Уже в формулировке центрального для «Трактата» проекта проявляется метафизический аспект рассмотрения языка. Ранний Витгенштейн задаётся вопросом: как возможно предложение? (Подобно кантовскому: как возможно суждение?) Форма вопроса и у Канта, и у Витгенштейна, считает Н. Гарвер, одна: как возможен x ?

Согласимся с А. А. Михайловым, что у Витгенштейна естественный язык выступает в качестве универсального конечного фона, в который имплицированы предпосылки познавательного опыта. Поскольку в языке фиксируется тотальность всех возможных способов обнаружения бытия, он является не только необходимым трансцендентальным условием многообразия форм познавательной деятельности, но и обладает онтологическими характеристиками, конституирующими формы человеческой жизни⁶¹.

Как отмечал Д. Пэрс, Витгенштейн развивал общую теорию значимого, фактуального языка и общую теорию реальности, которую, по его убеждению, можно дедуцировать из теории языка ⁶². Онтология выводится из логической структуры и языка её репрезентации. Язык первичен в акте представления фактов, составляющих мир. Трансцендентальный характер языка в «Трактате» и объективный характер существования логической структуры мира приводит к идее бессубъектной картины мира: «Мыслящего, представляющего субъекта нет... в некотором важном смысле субъекта нет, т.е. о нём одном *не* может идти речь в этой книге» («Трактат». 1958. 5.631).

Физическое и психологическое Я не является частью мыслимого им, этим Я, мира. Но философское Я существует, поскольку «мир есть мой мир». «Философское Я есть не человек, человеческое тело или человеческая душа, о которой говорится в психологии, но метафизический субъект, граница, а не часть мира» («Трактат». 1958. 5.641с).

Д. Пэрс для изображения метафизического Я проводит аналогию языка с зеркалом. Это зеркало находится позади языка. Ничего не существует кроме зеркала и того, что зеркало отображает. Поэтому единственно, что можно заявить на законных основаниях, это то, что то, что отражается в зеркале, отражается в зеркале. Но это не фактуальный тезис, не субстанциально необходимая истина о том, что отражается в зеркале, это тавтология. Она означает только, что существующие объекты существуют. Поэтому, если солипсизм строго проведён, становится ясно, что нет никакой разницы между солипсизмом и реализмом. Более того, так как уникальное Я есть ничто, будет равно возможно принять неличностную точку зрения на то исчезающее, что стоит за зеркалом языка. Тогда можно будет язык принять за любой язык, метафизический субъект — за мировой дух, а идеализм поместить на векторе от солипсизма к реализму. В Дневниках 1914—1916 годов мысль Витгенштейна проходит все эти три ступени «солипсизм — идеализм — реализм», но в «Трактате» он рассматривает только первую ступень, ассоциируя её с реализмом. Афоризм 5.64 гласит: «Строго проведённый солипсизм совпадает с чистым реализмом. Я солипсизма сокращается до непротяжённой точки, и остаётся соотнесённая с ним реальность» («Трактат». 1958).

Тем не менее, это не задевает два его главных положения: 1) все метафизические тезисы являются попытками сказать то, о чём не может быть сказано, но что может быть только показано; 2) солипсизм — это хороший метафизический тезис, потому что есть нечто стоящее в том, что он пытается делать ⁶³. «То, что в действительности *подразумевают* солипсизм, вполне правильно, только это не может быть сказано, а лишь показывает себя» («Трактат». 1958. 5.62в).

Точка зрения, что картина мира Витгенштейна носит солипсистский характер, вызывала многочисленные споры. Критика этой точки зрения делится на традиционную, берущую начало в критике субъективного идеализма Д. Юма, и на нетрадиционную, опирающуюся на противоречия в тезисах и аргументах самого Витгенштейна. «Я» соотносится с «Миром» так, что «мир есть мой мир» и «Я есть мой мир» (5.62; 5.63); «субъект — это не часть мира, а исходная предпосылка его существования...»⁶⁴. Мир, о котором идёт речь в этих афоризмах философа, вряд ли является миром только Витгенштейна как личности. Маловероятно, что это и мир каждого из нас. Никто из нас не является универсальным Я, находящимся в привилегированном отношении к миру. «Я» — не индивид ни в онтологическом, ни в семантическом смысле. «...Я солипсизма сокращается до непротяжённой точки... («Трактат». 1958. 5.64). Я — ни телесно, ни духовно. «Мыслящий субъект есть, несомненно, чистая иллюзия. Но волеизъявляющий субъект существует», как центр этого мира, «который называется Я»⁶⁵. (Здесь мы имеем ещё один метафизический тезис, навеянный Артуром Шопенгауэром: мир существует, поскольку существует Я, и предложение фиксирует этот факт. Вопрос «Почему он существует?» — бессмыслен и Витгенштейном не обсуждается.)

Тезис Витгенштейна «То, что в действительности *подразумевает* солипсизм, вполне правильно...» подтверждается следующим аргументом: сфера моего опыта ограничивает сферу моего понимания. Если условием истинности любого предложения, которое я понимаю, признать мой опыт, подтверждающий истинность моего предложения, то мы столкнёмся с неразрешимыми трудностями в вопросе приписывания опыта *другим* индивидам, отличным от меня. (Позже в «Голубой книге» Витгенштейн будет обсуждать эту проблему, но уже в новом аспекте.) Собственно, в «Трактате» и нет прямого обсуждения существования многих Я или хотя бы Я — визави. В «Тетрадах 1914—1916 гг.» он писал: «Я думаю, что ничего нет в поле зрения такого, что *могло бы быть в состоянии заключить*, что оно видится глазом» (курсив мой. — Н.Б.)⁶⁶. Д. Пэрс полагает, что тезис Витгенштейна о правомерности солипсизма не вызывает сомнений, поскольку выражает верную точку зрения, что фактуальный дискурс ограничен изнутри. Основу его построения составляет то, что *безусловно* существует. Но ошибкой является форма выражения этой точки зрения. Витгенштейн должен был показать свою мысль в явной тавтологии: «Что отражено в зеркале языка, отражено в зеркале языка» или более просто: «Есть то, что есть». Это — глубинные тавтологии, потому что внутри них есть нечто, что просится наружу и ищет другого способа выражения. Ошибка солипсизма заключается в

том, что он выдаёт желаемое за действительное и представляет это в форме субстанциально необходимой истины ⁶⁷.

На какой позиции должен был стоять Витгенштейн, чтобы избежать отмеченных противоречий? Высказывания о солипсизме, Я и метафизическом субъекте он относил к разряду философских, которые, по его же мнению, могут быть только бессмысленными. Такие высказывания могут только нечто показывать.

Необычен и проект «метафизического субъекта». Классическая традиция, начиная с Нового времени, связывала «Я» с «мыслю». Я — это мыслящая субстанция. «Я» каждого индивида обладает некоей неразложимой на отдельные акты чувствований и мысли целостностью, которая и составляет основу как личностного, так и абсолютного сознания. Трансцендентальный субъект И. Канта изначально обладает функцией «Я мыслю».

Д. Юм считал содержанием сознания комплекс чувственных ощущений, а «Я» — фикцией. Метафизический субъект Витгенштейна, подобно Я у Д. Юма, уходит от картезианской мыслящей субстанции. Вслед за Витгенштейном, но значительно позже, Г. Райл назовёт картезианское *cogito* «привидением в машине» ⁶⁸. Витгенштейновский уход от Канта заключался в следующем. «Я» Витгенштейна — «есть мой мир», а не трансцендентальное «Я мыслю», как синтетическая часть всякого представления. В этом взгляды Канта и Витгенштейна отличаются. Хотя в идее проективности (Витгенштейн) и конструирования (Кант) мира субъекта позиции обоих философов сходны. Витгенштейновское «Я» — «это перспектива, или система координат, которая делает мир моим миром, а мысли, представления, ощущения, которые суть события в мире, — моими мыслями, представлениями и ощущениями, но само «Я» не мыслит, не представляет, не имеет ощущений. Оно является, конечно, условием возможности опыта вообще, но в гораздо более формальном и трудном для понимания смысле, чем у Канта» ⁶⁹.

В контексте «Трактата» невозможно говорить о «моих» ощущениях, переживаниях, мыслях. Здесь нет «Я мыслю», «Я ощущаю», но есть «мыслится», «ощущается», подобно «вечереет», «смеркается». З.А. Сокулёр логично задаётся вопросом: если «вечереет», то какое у меня к этому отношение собственности, тем более исключительной собственности? Вечереет — всем людям, и мне в том числе ⁷⁰. Невозможно субъекту быть в опыте мира (эмпирического «Я» не существует). Невозможно логически субъекту быть в мире, подобно глазу в поле своего зрения. И всё же «Я» необходимо существует, поскольку существует мир, а мир «есть мой мир». Я — это граница мира, это предел и перспектива видения мира. Я — структурное единство мира, а точнее, мира и языка.

Исследователи полагают, что внести ясность в понимание природы метафизического субъекта может витгенштейновская установка на неразрывность субъекта и объекта, физического (объективного) и психического (субъективного). Витгенштейн, по мысли французского мыслителя Дж. Буверес, пытается преодолеть дуализм Р. Декарта. «Витгенштейн отрицает именно то, что можно провести какое-то разграничение между субъектом и объектом. Ибо, чтобы осуществить подобное разграничение, требовалось бы, чтобы субъект и объект были взаимодополнительными частями более широкого целого... что невозможно. Любое возможное разграничение отделяет одну часть мира от другой... а не субъект от мира (от *его* мира)»⁷¹.

Единство языка и мира цементирует единая логическая форма, которая определяет границы мыслимого и выразимого, а следовательно и мира. «Логика наполняет мир; границы мира являются также её границами» («Трактат». 1958. 5.61). И поскольку мир есть *мой* мир, то метафизический субъект задаёт границы мира, подобно тому, как глаз формирует зрительное пространство и его структуру. Теперь в ином аспекте высвечиваются и ответы на вопросы: в каком смысле солипсизм является правильным и почему строго проведённый солипсизм совпадает с реализмом. Если мир любого индивида есть только *его* мир, то индивидуальные миры эмпирических субъектов в главном совпадают в их данности через Я. «Любой конкретный человек становится этим Я, если он способен осознать себя трансцендентальным субъектом, совпадающим с миром как таковым и не являющимся одной из вещей в ряду прочих вещей, находящихся в мире»⁷². Логическая структура всех единичных миров едина, и потому мой взгляд на мир совпадает со взглядом трансцендентального субъекта на мир, и оба этих взгляда структурированы логикой. Мир универсальный (объективный) совпадает с миром субъективным.

Открытым остаётся вопрос о существовании единой логики и о неразличимости логических построений отдельных индивидов и логики вообще. В «Трактате» Витгенштейн писал: «...в логике не *мы* выражаем с помощью знаков то, что мы хотим, а в логике высказывает себя природа естественно-необходимых знаков. Иными словами, если мы знаем логический синтаксис какого-либо знакового языка, то уже даны все предложения логики» («Трактат». 1958. 6.124). Таким образом с его точки зрения существует единая универсальная логика и язык символов, её выражающих, на котором и только на нём говорят все отдельные индивиды. Универсальны логика, язык и субъект. Бессмысленно недоумевать, если Людвиг Витгенштейн объявит своё Я — миром вообще. Любой конкретный человек становится трансцендентальным Я, если поймёт природу логического. И субъективный

мир такого единичного Я будет совпадать с миром объективным, а солипсизм — с реализмом.

— 10 — **О значении метафизики «Трактата»: из века XX в век XXI**

В западной философии XX века Людвиг Витгенштейн считается одним из родоначальников аналитического движения, которое явилось преемницей классической рационалистической философии прежних веков. Исследователи дают творчеству философа диаметрально противоположные оценки. Одни из них усматривают в произведениях Витгенштейна классическое оформление аналитического стиля философствования, который не признаёт за философскими высказываниями статуса знания и смыслом философской деятельности объявляет распутывание узлов в хитросплетениях языка философских высказываний, показа бессмысленности, не ложности, а именно бессмысленности, философских предложений. Эту линию до логического конца довели представители Венского кружка (М. Шлик, О. Нейрат, Р. Карнап и др.), объявившие значимыми предложениями только предложения науки и логики: первые из них эмпирически верифицируемы, вторые — тавтологичны. Но ни сам Витгенштейн, ни большинство его интерпретаторов не приняли сциентистскую, антиметафизическую позицию логического позитивизма Венского кружка во взглядах на философскую деятельность и её результаты.

Несмотря на понимание своей философской деятельности только как проясняющей язык традиционных метафизических высказываний, Витгенштейн, тем не менее, высказался по большому спектру философских вопросов или в форме добытых в результате анализа «рабочих» высказываний, которые надо отбросить сразу же по достижении ясности (подобно лестнице, по которой взобрались наверх и которая стала не нужной), или в форме «указания» на существующие затруднения языка в показывании мира как он есть.

Витгенштейн не отрицал существования трансцендентального, метафизического. Его позиция заключалась в том, что метафизическое обладает статусом «не высказываемого», а «показываемого» языковой деятельностью: «О чём невозможно говорить, о том следует молчать» («Трактат». 1958. 7) — это область мистического. В область, о чём следует молчать, Витгенштейн поместил высказывания метафизики, этики, эстетики, религии.

Витгенштейн своей искренностью, преданностью и верностью философии сродни сократовой, иисусовой и кантовой идее — прожить жизнь по-человечески, правдиво — превратил в символ этического и свою жизнь, подтвердив тем самым мысль о существовании не высказываемого, трансцендентального.

Можно двояко посмотреть на идею «показываемого». Констатируя существование беспредпосылочного, выходящего за границу мира знания, Витгенштейн был убеждён, что знать это невозможно ни теперь, ни потом. Но к идее показанного можно подойти как к эвристической идее, требующей размышлений, конгениальных витгенштейновским. В известной мере призыв Витгенштейна сделать философские размышления проясняющей смыслом деятельностью был реализован в аналитической философии XX столетия. Анализ превратился не в метод, но в императив и стилевое поведение философов этого направления.

Как уже говорилось, в центральных гипотезах Витгенштейна обнаружилось противоречия, которые были отвергнуты самим философом уже в 30-е годы: идея возможности идеального языка (символического языка логики), идея возможности логического анализа фактуального дискурса до уровня атомарных предложений, а в дальнейшем и имён, то есть существование знаков с чётко фиксированным значением, положение о бесспорном и окончательном решении тех проблем, которые можно сформулировать. («Загадки не существует».)

Если вопрос вообще может быть поставлен, то на него можно также ответить» («Трактат». 1958. 6.5.6).

У. Бартли пишет, что к середине 1930-х годов основные положения логической теории Витгенштейна были опровергнуты работами К. Гёделя, а позже А. Чёрча и С.К. Клини. Оказалось, что любая арифметическая и математическая система имеет в принципе *нерешаемые* и недоказуемые уравнения и теоремы. Следовательно, загадки существуют⁷³.

В работе «О формально неразрешимых предложениях Principia Mathematica и родственных систем» (1931) К. Гёдель доказал, что формализованная арифметика не совпадает полностью с содержательной арифметикой. Основные понятия и истины арифметики могут быть выражены в языке Principia Mathematica, однако не все содержательные арифметические истины, выражаемые её средствами, могут быть *доказаны*. Таким образом, содержательная арифметика предшествует формализованной, а уточнение понятий и методов арифметики определёнными языковыми средствами играет лишь вспомогательную роль. Формализованная арифметика позволяет лучше разобраться в её содержании, имеющем объективный, независимый от выбора языка смысл. Вот почему даже формализованная часть арифметики не становится логикой, ибо внутри арифметики существует объективное различие между логическими и внелогическими (математическими и эмпирическими) понятиями.

Хотя ограничения, вытекающие из теоремы Гёделя, относятся не к дедуктивному методу вообще, а к математико-дедуктивному, эта теорема имела антидогматический характер. В

частности, стало ясно, что для полного охвата определённой логической области требуется построение целого ряда дополняющих друг друга формализованных систем (теорий), что делает несостоятельной идею Витгенштейна о существовании единой логики «моего» мира, и даже её дедуцирования на все возможные миры.

В. Руднев толкует гёделевскую теорему о неполноте формализованных систем как аргумент в пользу проницательности Витгенштейна, указавшего в своём Предисловии к «Логико-философскому трактату» о слабом влиянии панлогизма на решение важных жизненных проблем ⁷⁴. «Может быть, Витгенштейн отнёсся без особого энтузиазма к знаменитой теореме отчасти и потому, что сам пришёл к тем же выводам, сформулированным по-другому, значительно раньше» ⁷⁵.

Положение о противоположности мира физического и этического, сказанного и показанного, В. Руднев рассматривает как витгенштейновское прозрение ещё одного фундаментального принципа методологии науки XX века. В теоретической физике XX столетия этот принцип известен как принцип дополнительности, а у логических позитивистов — как принцип симметричных описаний. Логически этот принцип вытекает из теоремы Гёделя: при помощи одной дедуктивной системы нельзя непротиворечиво и полно описать реальность, поэтому она может быть адекватно описана только дополняющими друг друга системами описания ⁷⁶.

Онтология «Трактата» заключается в том, что предложение (*Satz*) может быть или фактуальным (это предложения естествознания), или логически фиксировать наличие или отсутствие положения вещей (*Sachverhalt*), расположенных в логическом пространстве. Логика пронизывает и структурирует мир. Однако возникает вопрос: почему логика нашего мира переносится на логики всех возможных миров? В системе взглядов самого Витгенштейна такой вопрос неправилен, поскольку выходит за границы Я и моего мира.

Логическая теория Л. Витгенштейна явилась развитием логических построений Г. Фреге и Б. Рассела (о чём он говорит в Предисловии к «Логико-философскому трактату»). Витгенштейн не признавал таких сущностей, как эмпирические вещи, свойства, подобно Г. Фреге, свойства и отношения, подобно Б. Расселу. Он не соглашался с теорией типов Б. Рассела и вместо деления языков на объектные и метаязыки ввёл разграничение того, что может быть сказано, и того, что может быть показано. У Г. Фреге Витгенштейн перенял идею наличия у всякого фактуального предложения смысла и значения, а у Б. Рассела — идею логического атомизма.

Вкладом самого Витгенштейна стала отличная от общепринятой трактовка структуры атомарных предложений, необычный метод истолкования выражений языка — предложений, имён, логических связок, предикатных знаков, а также изобразительная концепция языка ⁷⁷, понятия логического образа, формы отображения, логической формы отображения, логической структуры.

Исследование Витгенштейна, как признавал сам философ, распространяется от оснований логики к природе мира (Тетради 1914—1916 гг. 2.8.16). Необычный язык изображения приводит к тому, что и картина мира в «Трактате» отличается от привычной: в мире «Трактата» нет присущих для обыденного языка сущностей в виде элементов, вещей и свойств. Это особое топологическое пространство логических возможностей, где всё необходимо и исключены неожиданности.

Вполне очевидно, что многие комментаторы «Трактата» и его исследователи причисляют эту книгу к произведениям, развивавшим старые метафизические проблемы, но новыми средствами. А. Строул, анализируя аналитическую философию XX столетия, пишет, что прогресс в области философии и науки различается тем, что наука демонстрирует решение каких-то определённых проблем и достижение определённых результатов, в то время как в области философии «существуют усовершенствования используемых техник и новых схем для разрешения традиционных проблем» ⁷⁸. В. Руднев замечает, что «позитивная часть «Трактата» явилась титанической попыткой на новой лингвагенной основе защитить старую метафизику... предельно заострив и обнажив её» ⁷⁹. Такое понимание «Трактата» развивал друг и ученик Витгенштейна Н. Мальколм ⁸⁰. Австрийский философ П. Кампиц также убеждён, что творчество Витгенштейна, особенно первого периода, лежит в традиции западной метафизики, берущей начало в произведениях Аристотеля. По его мнению, сама витгенштейновская попытка деструкции метафизической установки остаётся в рамках метафизического мышления. Кампиц солидаризируется с теми исследователями, которые не считают Витгенштейна последовательным позитивистом. Ещё в дневниковой записи 1913 года Витгенштейн писал: «Слово *философия* должно означать что-то выше или ниже, но не наряду с естественными науками. Философия не даёт никаких образов действительности и не может быть ни подтверждена, ни опровергнута естественнонаучным исследованием. Она состоит из логики и метафизики, первая выступает её основанием» ⁸¹. Витгенштейн не отождествлял метафизику с философией. Задачу философии Витгенштейн видел в критике языка. Что касается метафизики, то великие темы традиционной метафизики — Бог, Душа, Свобода, Я, Бес-

смертие или вопрос о смысле жизни — философ поместил в область того, о чём невозможно говорить. Высокая оценка Витгенштейном этики показывает, что его деструкция метафизики не означает её ликвидации. Помимо сказанного, существует сфера показанного. Само стремление выйти за пределы языка Витгенштейн оценивает очень позитивно. Сфера молчания не менее важна, чем сфера показанного. Кроме того, теория языка как образа реальности и функционально-истинностная теория возникают из связанных с логикой моделей метафизического понимания языка. Витгенштейн постоянно указывает на соответствие логических форм языка, мышления и мира. Вспомним оценку философии Витгенштейна как «трансцендентального лингвизма» Э. Стениусом.

Данную главу можно закончить комментарием положения К.О. Апеля о том, что «первая философия» — метафизика — прошла ряд исторических этапов: этап онтологической метафизики (от античности до Нового времени), этап гносеологической метафизики (от Декарта и Канта до Гуссерля) и вступила в новый этап трансцендентальной семиотики, или метафизики языка и коммуникации⁸². При этом автор полагает, что трансцендентальная семиотика преодолевает антиметафизичность трёх нововведённых систем философской ориентации XX столетия: аналитическую философию, герменевтику и прагматизм.

Проведённый анализ «Трактата» Витгенштейна позволяет не согласиться с Апелем в том, что в «аналитической философии — приблизительно у Карнапа и раннего и позднего Витгенштейна — появилось радикальное подозрение в бессмысленности всех вопросов *метафизики* и в соответствующей степени *первой философии...*»⁸³, и считать творчество раннего Витгенштейна вкладом в трансцендентальную семиотику. И поскольку, по мысли Апеля, «последняя... в настоящее время призвана занять место первой философии после аналитического, прагматического и герменевтического переворотов в философии», Витгенштейн будет выступать как философ-метафизик и в XXI столетии.

¹ Pears D.F. Wittgenstein. L. : Fontana/Collins, 1971. P. 30.

² Ibid. P. 46.

³ Цит по: Бибухин В.В. «Логико-философский трактат» Витгенштейна // Философия на троих : Рижские чтения I. Рига : RaKa, 2000. С. 212 ; Руднев В. «Логико-философский трактат» с параллельным философско-семиотическим комментарием // Логос. 1999. № 1. С. 102 ; Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель : пер. с англ. / сост. и заключ. ст. В.П. Руднева. М. : Прогресс : Культура, 1993. С. 172.

⁴ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / пер. И.С. Добронравова и Д.Г. Лахути. М. : Иностранная литература, 1958. С. 36.

⁵ Ссылки на «Логико-философский трактат» в главе даются главным образом по переводу 1958 года, иногда по переводу 1994 года, о чём указывается в скобках после цитаты.

⁶ Иммануила Канта Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / пер. В.С. Соловьёва. М. : Прогресс-VIA, 1993. С. 21—22.

⁷ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 50.

⁸ Там же. С. 30.

⁹ Ayer A.J. *Philosophy in the Twentieth Century*. L. : Unwin Hyman Limited, 1982. P. 113.

¹⁰ Иммануила Канта Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. С. 33.

¹¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 21.

¹² Биbihин В.В. «Логико-философский трактат» Витгенштейна ; Руднев В. Людвиг Витгенштейн. «Логико-философский трактат» с параллельным философско-семиотическим комментарием // Логос. 1999. № 11. С. 105.

¹³ Руднев В. Людвиг Витгенштейн. «Логико-философский трактат» с параллельным философско-семиотическим комментарием. С. 104—105.

¹⁴ Биbihин В.В. «Логико-философский трактат» Витгенштейна. С. 158—160.

¹⁵ Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. / сост., вступ. ст., прим. М.С. Козловой ; пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М. : Гнозис, 1994. С. 55.

¹⁶ Михайлов И.Ф. Витгенштейн и проблема мистического опыта // Философские идеи Людвиг Витгенштейна. М. : Изд-во Ин-та философии РАН, 1996. С. 118.

¹⁷ З.А. Сокулёр предложила термин «ситуация» вместо термина «положение вещей». (Сокулёр З.А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. : курс лекций. Долгопрудный : Аллегро-Пресс, 1994. С. 36 и др.)

¹⁸ В. Руднев считает правильным перевести Gegenstand как «предмет», поскольку для слова «объект» в немецком языке есть слово «object».

¹⁹ Руднев В. Людвиг Витгенштейн. «Логико-философский трактат» с параллельным философско-семиотическим комментарием. С. 107.

²⁰ Подробнее см. : Stenius E. *Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of its Main Lines of Thought*. Oxford, 1960.

²¹ Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. С. 85

²² Ayer A.J. *Philosophy in the Twentieth Century*. P. 114.

²³ Ibid. P. 114—115.

²⁴ Руднев В. Людвиг Витгенштейн. «Логико-философский трактат» с параллельным философско-семиотическим комментарием. С. 111—112.

²⁵ Pears D.F. *Wittgenstein*. P. 67.

²⁶ Ibid. P. 53.

²⁷ Руднев В. Людвиг Витгенштейн. «Логико-философский трактат» с параллельным философско-семиотическим комментарием. С. 113.

²⁸ История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб. : Лань, 1997. С. 217.

²⁹ Ayer A.J. *Philosophy in the Twentieth Century*. P. 115—116 ; Soames S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. Vol. 1 : *The Dawn of Analysis*. Princeton ; Oxford : Princeton University Press, 2003. P. 209—213.

³⁰ Этот аргумент разделял и Н. Мальколм. (Гарвер Н. Витгенштейн и критическая традиция // Логос. 1995. № 6. С. 239.)

³¹ Там же.

³² Суровцев В.А. Логический атомизм: источники и перспективы одной коллизии // Бертран Рассел. Философия логического атомизма. Томск : Водолей, 1999. С. 180.

³³ Витгенштейн Л. Дневники 1914—1916 гг. Томск : Водолей, 1998. С. 17.

³⁴ Суровцев В.А. Бертран Рассел. Философия логического атомизма. Послесловие. Томск : Водолей, 1999. С. 190—191.

³⁵ Pears D.F. *Wittgenstein*. P. 84.

- ³⁶ Баргли III У.У. Витгенштейн / пер. Т. Нестеровой и О. Сапрыкиной // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М. : Прогресс : Культура, 1993. С. 118 ; Pears D.F. Wittgenstein. P. 85.
- ³⁷ Баргли III У.У. Витгенштейн. С. 118.
- ³⁸ Pears D.F. Wittgenstein. P. 84—85.
- ³⁹ Михайлов И.Ф. Витгенштейн и проблема мистического опыта // Философские идеи Людвиг Витгенштейна / ИФ РАН. М., 1996. С. 118.
- ⁴⁰ Там же. С. 119.
- ⁴¹ Бибихин В.В. «Логико-философский трактат» Витгенштейна. С. 243.
- ⁴² Там же. С. 240—241, 244—345.
- ⁴³ Там же. С. 256.
- ⁴⁴ Там же. С. 258.
- ⁴⁵ Там же. С. 259.
- ⁴⁶ Смирнова Е.Д. Необычный мир «Трактата» Л. Витгенштейна (логико-семантические исследования) // Философские идеи Людвиг Витгенштейна / ИФ РАН. М., 1996. С. 147.
- ⁴⁷ Там же.
- ⁴⁸ Перевод В.В. Бибихина. (Бибихин В.В. «Логико-философский трактат» Витгенштейна. С. 262.)
- ⁴⁹ Там же.
- ⁵⁰ Там же. С. 262—263.
- ⁵¹ Там же. С. 279.
- ⁵² Там же. С. 294—296.
- ⁵³ Баргли III У.У. Витгенштейн. С. 170.
- ⁵⁴ Бергман Г. Блеск и нищета Людвиг Витгенштейна // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. С. 321.
- ⁵⁵ Там же.
- ⁵⁶ Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Chap. 9.
- ⁵⁷ Ibid. P. 212.
- ⁵⁸ Ibid. P. 213.
- ⁵⁹ Как поясняет Скот Соумс, «в «Трактате» пропозицией является, грубо говоря, предложение вместе с его интерпретацией. (Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century. P. 209. Примечание)
- ⁶⁰ Гарвер Н. Витгенштейн и критическая традиция // Логос : философско-литературный журнал. 1995. № 6. М. : Гнозис, 1994. С. 238.
- ⁶¹ Михайлов А.А. Проблема трансцендентализма в философии Л. Витгенштейна // Философские идеи Людвиг Витгенштейна. С. 142—143.
- ⁶² Pears D.F. Wittgenstein. P. 85.
- ⁶³ Ibid. P. 76.
- ⁶⁴ Витгенштейн Л. Из «Тетрадей 1914—1916 г.г.» 2.8.16 // Логос : философско-литературный журнал. 1995. № 6. М. : Гнозис, 1994. С. 200.
- ⁶⁵ Там же.
- ⁶⁶ Там же.
- ⁶⁷ Pears D.F. Wittgenstein. P. 85.
- ⁶⁸ Райл Г. Понятие сознания. М. : Дом интеллектуальной книги : Идея-Пресс, 2000.
- ⁶⁹ Сокулёр З.А. Субъект, сознание, «другие сознания»: некоторые интерпретации философии Л. Витгенштейна // Современная аналитическая философия. Сознание и деятельность : сб. обзоров. М. : ИНИОН АН СССР, 1991. Вып. 3. С. 107.
- ⁷⁰ Там же.

⁷¹ Цит. по : Сокулёр З.А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. С. 60.

⁷² Там же. С. 62.

⁷³ Бартли III У.У. Витгенштейн. С. 190.

⁷⁴ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / пер. И.С. Добронравова и Д.Г. Лахути. М. : Иностранная литература, 1958. С. 30.

⁷⁵ Руднев В.П. Витгенштейн как личность // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. С. 347—348.

⁷⁶ Там же. С. 348.

⁷⁷ Pears D.F. Wittgenstein. P. 76 ; Смирнова Е.Д. «Строительные леса» мира и логика (логико-семантический анализ «Трактата» Витгенштейна) // Философские идеи Людвиг Витгенштейна / ИФ РАН. М., 1996. С. 91.

⁷⁸ Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy. N.Y. : Columbia University Press, 2000. P. 3.

⁷⁹ Руднев В. Витгенштейн как личность. С. 347.

⁸⁰ Malcolm N. Nothing is Hidden: Wittgenstein's Criticism of his Early Thought. Oxford : Blackwell, 1986.

⁸¹ Цит. по : Кампиц П. Хайдеггер и Витгенштейн: критика метафизики — критика техники — этика // Вопросы философии. 1998. № 5. С. 50.

⁸² Апель К.-О. Бамбергские лекции // Философия без границ : сб. ст. : в 2 ч. Ч. 1 / под ред. В.В. Миронова ; сост. Ю.Д. Артамонова, А.В. Воробьёв, А.А. Костикова. М. : Воробьёв А.В., 2001. С. 69—86.

⁸³ Там же. С. 72.

...метафизика является отысканием оснований, хороших, плохих или нейтральных, для того, что мы знаем по наитию...

Для обнаружения наиболее общих черт нашей концептуальной схемы... самой лучшей и по сути единственной верной дорогой в философии является доверие к скрупулёзному изучению использования слов на практике.

П. Стросон «Индивиды»¹

Питер Стросон (1919—2006) является одним из самых известных философов-аналитиков 60—70-х годов прошлого столетия. После смерти Джона Остина в 1960 году Питер Стросон фактически возглавил Оксфордскую школу аналитической философии в Великобритании. Без знакомства с идеями этого философа невозможно себе представить современной аналитической философии, поскольку трудно будет понять, когда и как те или иные из её проблем появились и какие решения этих проблем предлагались. В первую очередь это касается идей, выдвинутых в рамках концепции дескриптивной метафизики, вокруг которых разгорелась оживлённая дискуссия. Появление дескриптивной метафизики ознаменовало начало принципиально нового этапа английской аналитической философии.

Стросон привлек к себе внимание коллег тем, что попытался вернуться к традиционной метафизической проблематике и вместе с тем остаться в пределах философии анализа. Он был убежден, что единственно возможным предметом философии является анализ языка, а как представитель Оксфордской школы лингвистического анализа таким языком считал только обыденный язык. На этом принципиальное сходство Стросона с философами-аналитиками заканчивалось.

Стросон ставил перед собой поистине кантовские задачи — исследовать возможности познания. Исходя из анализа обыденного языка, философ надеялся выявить самые общие черты нашей понятийной структуры (концептуальной схемы) и с помощью этой структуры (схемы) пробиться к внеязыковой структуре бытия. Ранее предпринятые попытки по искоренению метафизики не удались, и потому аналитики должны, по мнению Стросона, создать новый тип метафизики, свободной от недостатков

всех предыдущих метафизик. Стросон называет новый тип метафизики дескриптивной, или описательной.

Дескриптивная метафизика стремится к описанию реальной структуры нашей мысли о мире. Она противоположна ревизирующей метафизике, пытающейся исправить структуру языка и сделать её более совершенной. Своими предшественниками в создании дескриптивной метафизики в истории философии Стросон считает Аристотеля и Канта. К числу мыслителей, пытавшихся усовершенствовать структуру мышления, и следовательно языка, Стросон относит Декарта, Лейбница, Беркли. Ревизирующая метафизика для Стросона важна только в той мере, в какой она стимулирует развитие дескриптивной метафизики, то есть когда она находится на службе дескриптивной ².

Чтобы выявить глубинную, базисную структуру языка и мышления, недостаточно исследовать использование слов в обыденном языке. Структура, которую ищет сторонник дескриптивной метафизики, не лежит на поверхности языка. Анализ использования слов есть лучший и, конечно, единственный надежный путь в философии, но он недостаточно глубок, чтобы удовлетворить «полному метафизическому требованию понимания» ³. Стросон подчеркивает, что он порывает с методами лингвистического анализа и ищет не конкретные способы словоупотребления, а формы, которым они подчинены. Терапевтическому образу лингвистического анализа философ противопоставляет свой — грамматический — образ.

Человек знакомится с грамматикой родного языка задолго до того, как начинает изучать ее по учебнику. Умение делать что-то — в данном случае говорить грамматически правильно на родном языке — совсем не предполагает того, что человек может объяснить, как это делается. Практическое мастерство обычно достигается подражанием и следованием примеру, оно не включает обязательного осознания правил деятельности. И это относится ко всему спектру умений и навыков человека. Задолго до того, как мы начинаем знакомиться с теорией познания и теорией истины, мы интуитивно знаем, что такое знание и что такое истина. Это напоминает нам слова Августина Блаженного о бытии и истине, о чём он говорил в разных главах «Исповеди»: если его спросить, знает ли он, что такое бытие или истина, он ответит, что «да», знает; но если его попросить объяснить, что такое бытие или истина, он затруднится дать ответ.

Стросон пишет: «...точно так же, как грамматик трудится, чтобы дать последовательное описание системы правил, без усилия соблюдаемых нами в процессе грамматически правильной речи, так и философ трудится, чтобы представить систематическое описание той понятийной структуры, которой, как показы-

вает нам наша повседневная практика, мы владеем с мастерством бессознательно»⁴.

Скрытая базисная структура языка — это, в интерпретации Стросона, формальная структура, внутренний схематизм языка и мышления, конечная система правил, освоение которой создает у идеально, бегло и правильно говорящего на языке человека способность понимать, продуцировать и критиковать бесконечное количество предложений своего языка. Стремясь выявить систему правил, определяющих нашу языковую практику, дескриптивная метафизика пытается обнаружить форму неформального языка, выявить идеальную модель формальной структуры обыденного языка.

Но эта модель не является конечной целью исканий Стросона. Его истинная цель заключается в онтологическом выводе. Он уверен, что мир явлен в языке и единственный путь к внеязыковой реальности лежит через анализ языка. Понять основные структурные связи объективной внеязыковой реальности можно и нужно только по аналогии с выявленными формализмами языка.

Стросон, таким образом, отказывается от трех из четырех указанных во введении к данной монографии положений лингвистического анализа. Он оставляет только первый: предметом анализа является обыденный язык. Лингвистическому идеализму он противопоставляет лингвистический реализм: язык есть порождение бытия и определяется бытием. Базисная структура языка аналогична базисной структуре бытия. Цель дескриптивной метафизики — онтологический вывод по аналогии: от структуры языка к структуре бытия. Метод — выявление формы неформального обыденного языка, его глубинной, базисной структуры⁵.

Питеру Стросону удалось предложить принципиально новое понимание смысла аналитической деятельности. Как отмечает Т.Н. Панченко, один из исследователей творчества Стросона Э. Берт прямо заявил, что дескриптивная метафизика знаменует начало новой эпохи аналитического движения. А Джон Сёрл написал в «Американской философской энциклопедии» (1967), что «Индивиды» — самая шумевшая книга Стросона, «более, чем любая другая отдельная работа... возродила метафизику... как респектабельное философское предприятие»⁶. И такая оценка творческой деятельности Стросона пустила основательные корни в сознании его исследователей.

1 ————— *«Индивиды»*

Питер Стросон предпринял несколько попыток реализации своей программы, названной им дескриптивной метафизикой.

Первая попытка была осуществлена в книге «Индивиды. Заметки о дескриптивной метафизике», увидевшей свет в 1959 году. В «Индивидах» представлен самый радикальный вариант дескриптивной метафизики. Стросон надеялся, что этой своей работой сумел разрешить важнейшую проблему эмпирической философии: выяснить, как на основании данных индивидуального сознания сделать онтологический вывод — вывод о необходимых связях объективного мира. Достаточное основание для такой аналогии по Стросону — это выявление базисной структуры языка.

Любой тип познания осуществляется через воспроизводство каких-то фундаментальных структур. Чтобы акт познания состоялся, должен быть выполнен ряд необходимых условий, делающих познание возможным. Познание предполагает существование неких пределов смысла. Автор «Индивидов» и пытается выявить эти пределы. Первым необходимым условием понимания мира и понимания обращённой к нам речи другого человека Стросон называет возможность *идентификации* и *различения* отдельных вещей, событий, ситуаций (*партикулярий*). Базисными партикуляриями Стросон считает *материальные тела и личности*. Другие виды партикулярий вторичны по отношению к базисным. Класс партикулярий противоположен классу универсалий, подобно тому, как в истории философии единичное (отдельное) противопоставлено общему (универсальному). Понятие партикулярий вместе с понятием универсалий составляет класс индивидов — класс всех тех вещей, которые могут быть идентифицированы. Стросон специально оговаривает, что он употребляет слово «партикулярия» в его обычном значении, как нечто, имеющее отдельное независимое существование, подобно картезианской «сотворенной субстанции». Логического определения партикулярии Стросон не дает, но поясняет свое понимание партикулярии на примерах: «исторические события, материальные объекты, люди и их тени — все это является партикуляриями; в то время как качества и свойства, виды и числа ими не являются»⁷.

Среди объектов референции, среди вещей вообще, партикулярии в пропозиции могут быть только субъектами, в то время как не-партикулярии могут быть и субъектами, и предикатами. Свои доводы в пользу такой достаточно традиционной точки зрения П. Стросон приводит с учетом её критики Ф.П. Рамсеем, который доказывал, что существенной разницы между субъектным и предикатным употреблением понятий не существует. Стросон видит такое различие: оно заключено в способе, каким субъектное выражение вводит в утверждение партикулярию и каким в утверждение вводит универсалию предикатное выражение. Идентификация партикулярии предполагает наличие некоторого эмпирического факта, а введение универсалии через

предикатный термин не требует отсылки к эмпирическому факту, поскольку для идентификации универсалии достаточно предикатного термина. Стросон развивает здесь мысль Готлоба Фреге, что объекты завершены внутри себя. По Стросону субъектные термины завершены, а предикатные не завершены. Происходит реабилитация взглядов Аристотеля, что только универсалии, а не партикулярии могут быть предикатами. Такова логическая преамбула «Индивидов».

В метафизической части «Индивидов» П. Стросон выдвигает два тезиса, которые намеревается отстаивать: 1) Мы не могли бы вообще познавать, если бы не могли познать объективно существующего материального мира. Факт познания доказывает реальность материального мира, а познание внешних материальных вещей есть условие познания внутренних состояний сознания. В этом смысле материальные тела являются базисными партикуляриями для процесса познания. 2) Второй тип базисных партикулярий — личности. Личность — первичное, далее не разложимое понятие. Идентификация атрибутов личности (состояний сознания и тела) возможна только через идентификацию личности, которой они принадлежат. Невозможно приписать себе ни одно состояние сознания, если нам не известен способ, каким его можно приписать другим. Условием самосознания является знание о сознании другого.

Стросону хочется не просто постулировать реальность внешнего мира, а доказать его существование аналитическими средствами, не принимая никаких дополнительных допущений. Он воспроизводит ход кантовского размышления о том, как возможен опыт, но изменяет при этом вопрос: как возможна ситуация общения и понимания обращенной к нам речи? Ответ Стросона состоит в том, что общение основано на возможности правильной идентификации партикулярий. Идентифицировать партикулярию можно: 1) в речи (контекстуально); 2) непосредственно в чувственном восприятии; 3) опосредованно через описание объекта в его отношении к другому объекту, который в свою очередь может быть идентифицирован демонстративно, непосредственно⁸. Этот третий способ идентификации Стросон и описывает. Идентификация партикулярий основывается на локализации их в единой пространственно-временной рамке с одним временным и тремя пространственными измерениями. Рамка не есть нечто внешнее к объектам, поскольку сама определяется отношениями этих объектов. Не все разновидности партикулярий конституируют пространственно-временную рамку. Помимо материальных тел, Стросон различает ещё две категории партикулярий: класс частных, личных партикулярий (группы пересекающихся ощущений, чувственных данных и состояний сознания) и класс теоретических объектов.

В классической философии привилегированное место базисных партикулярий занимали частные партикулярии, именно им приписывалась достоверность и самоочевидность. Другие объекты должны были получить обоснование через опыт сознания. По Стросону состояния сознания являются самыми неподходящими для статуса базисных сущностей. Идентификация (или индивидуация) опытов сознания зависит от идентификации личностей, которым эти состояния принадлежат. К примеру, зубная боль всегда кому-то принадлежит.

Теоретические объекты также не поддаются непосредственной идентификации. Физические частицы, которые не наблюдаемы, идентифицируются через отсылку к опытному наблюдению. Если взять такие абстрактные понятия, как «политическая ситуация», «экономическая депрессия», «забастовка», то их можно понять через наблюдение, через знание таких вещей, как люди, орудия труда и т.п.

Базисные партикулярии должны быть общедоступными объектами восприятия, чтобы «различные люди могли совершенно буквально видеть или слышать, ощупывать или нюхать, или знать по вкусу» одни и те же объекты, принадлежащие данному типу. Они должны быть такими объектами, которые «могут быть непосредственно локализованы и для слушающих, и для говорящих»⁹. Таковыми для Стросона являются только материальные тела.

Материальные тела

Выдвигая тезис базисности материальных тел, П. Стросон пытается дать новое решение одной традиционной проблемы. При этом он противопоставляет свою позицию классической традиции эмпиризма от Беркли до Айера и хочет показать, что основная проблема, над которой бьется эмпирическая философия более 200 лет, не может быть решена в принципе, так как она неправильно сформулирована. Если мир есть хаос впечатлений, то особой познавательной задачей будет обоснование реальности мира. Тогда встает вопрос: кто является источником ощущений. По Беркли это Бог, Он не обманщик и, следовательно, мир существует. (Здесь мы наблюдаем синтез двух допущений: трансцендентного и нравственного.) В материалистической ветви эмпиризма существование здравого смысла заставляет предположить, что нашим ощущениям соответствуют реальные вещи.

Как в первом, так и во втором случае знание о внешней реальности есть, как считает Поппер, «гипотеза... не имеющая достойной альтернативы»¹⁰. Объективный мир в традиционном эмпиризме есть результат теоретического конструирования.

По Стросону всякий опыт как таковой содержит в себе непосредственное знание объективного мира. Внутренний опыт (частные партикулярии в терминологии Стросона) вторичен по отношению к внешнему (материальным партикуляриям). Внутренний опыт возможен лишь постольку, постольку существует внешний — таков тезис Стросона.

Однако, доказывая реальность материального мира, Стросон в превращённой форме воспроизводит традиционное онтологическое доказательство бытия Бога. Ансельм Кентерберийский был убеждён, что без бытия Бога не могло бы быть и понятия Бога. Стросоновское утверждение аналогично: если бы универсум не содержал материальные тела, мы не смогли бы иметь и использовать понятия материальных тел, у нас не было бы понятийной схемы, в которой материальные тела выступают как онтологически первичные, если бы они на самом деле не выступали как онтологически первичные.

Необходимые условия, делающие познание возможным, раньше понимались некогерентно, утверждает Стросон в «Индивидах». Для исправления этого недостатка, существующим следует считать бытие внешнего объективного мира, материальных партикулярий.

Если встать на позицию Стросона, его следует признать величайшим реформатором в философии и согласиться с тем, что начальные шаги в истории философской рефлексии были ошибочны и теперь успешно преодолены.

Тезис Стросона о материальных телах как базисных партикуляриях нашей концептуальной схемы вызвал шквал упреков. Среди обвинений были следующие: 1) рассуждение Стросона идёт по кругу: для реидентификации (повторного узнавания партикулярии) мы должны быть способны идентифицировать пространство и время, но пространственно-временная рамка сама есть отношение материальных тел, а их предварительная идентификация подразумевается; 2) вызывает сомнение кантовская уверенность Стросона в том, что пространственно-временная рамка имеет 4-мерное измерение; 3) как толковать мысль Стросона, что идентифицировать тела можно, если «мы знаем собственное место» в пространственно-временной системе; само определение себя «здесь и теперь» недостаточно; нужно знать, где это «здесь» и когда «теперь», то есть знать географические координаты и историческое время (на запад или восток от Гринвичского меридиана, до или после рождества Христова).

Профессор Кембриджского университета Бернанд Вильямс, один из самых «верных» в своём постоянстве критиков Стросона, видел и другие сложности в пространственно-временной реидентификации личности. Всё это позволяет говорить, что идея о том, что *всякая* идентификация материальной вещи предпола-

гает непосредственно чувственную идентификацию говорящего, не верна, поскольку сама локализация вещи есть поэтапная процедура.

Сложности реидентификации материальных тел, связанные с отсылками к говорящему и слушающему, подтолкнули Стросона к развитию специального учения о личности как втором базисном, наряду с понятием материальной вещи, понятии.

Личности

П. Стросон смог бы доказать, исправляя частные недостатки своей аргументации, что базисными партикуляриями являются *понятия* материальных тел, но не сами материальные тела. Ему удалось аналитическими средствами доказать не существование материального мира как необходимого условия существования и функционирования языка, а только то, что необходимым условием функционирования языка является понятие (представление) об объективном материальном мире. Эту подмену тезисов «материальное тело» и «понятие материального тела» Стросон осознал в последовавшей за «Индивидами» книге «Пределы смысла» (1966), в которой был представлен второй вариант «дескриптивной метафизики», но в менее категоричных и более традиционных формулировках.

Итак, условием идентификации и реидентификации материальных тел является идентификация и реидентификация говорящего и слушающего (субъекта познания). Необходимая процедура состоит в идентификации того, кто идентифицирует. Это требует идентификации личности другого и идентификации самого себя. Обычно столь лёгкое на практике теоретическое решение упомянутых задач осложнено тем, что личность представляется соединением двух разных сущностей — сознания и тела. Дуализм сознания и тела является исходной точкой почти всех концепций личности, поэтому в истории философии существуют два критерия идентификации личности: или тождество телесное или тождество состояний сознания.

Локк и Юм дают классические образцы анализа данной проблемы. Личность у них понимается как простая нематериальная ментальная сущность. В статье «Личности» Американской философской энциклопедии (1967) Артур Данто говорит о двух недостатках такого понимания личности: 1) неотличимость личности от прочих нематериальных сущностей; 2) использование в обыденной речи термина «личность» как человеческого существа в целом в противоположность вещи. Личность понимается как нечто самоценное, осознающее тождественность себя во времени (Кант) разумное существо.

Данто пишет, что локковское понимание личности неудовлетворительно потому, что не охватывает всей реальной сферы её функционирования. Если по Локку личность не материальна, то почему физическое нападение на человека квалифицируется как «преступление против личности»? Данто полагает, что многозначность обыденного употребления слова «личность» должно стать основой для определения метафизического смысла понятия личности и что этому чисто аналитическому требованию в наибольшей степени отвечает стросоновская концепция личности. Он пишет, как «близка концепция Стросона ко всей концепции личности в обыденном языке»¹¹.

Отправной точкой анализа личности для Стросона являются «способы, какими мы обычно говорим о себе... Мы приписываем себе *действия и намерения* (я делаю, делал, сделаю это); *ощущения* (мне тепло, больно); *мысли и чувства* (я думаю, интересуюсь, хочу, зол, разочарован, удовлетворен); *восприятия и память* (я вижу, слышу, вспоминаю). Мы приписываем себе месторасположение в двух смыслах: *локализацию* (я на диване) и *позицию* (я лежу). И, конечно, мы приписываем себе не только временные условия, состояния, ситуации, подобные этим, но и относительно устойчивые характеристики, включающие физические свойства, подобные росту, цвету, осанке и весу»¹². Таким образом, в обыденном языке мы приписываем себе различные предикаты двух классов: М-предикаты, относящиеся и к личности, и к материальным телам, и Λ-предикаты, которые невозможно применить к материальным телам. Примерами М-предикатов могут служить следующие фразы: «весит 10 стоун», «находится в гостиной» и т.п., примерами Λ-предикатов — «улыбающийся», «собирающийся на прогулку», «испытывающий боль», «интенсивно думающий», «верящий в Бога» и т.п. Не все Λ-предикаты являются приписываемыми состояниями сознания (например, прогуливающийся, улыбающийся), но все они предполагают наличие сознания у того, кому они приписываются¹³.

Стросон ставит перед собой следующие задачи: объяснить, что означает двойственность обыденного употребления слова «личность», почему состояния сознания, ощущения и мысли, с одной стороны, и физические характеристики — с другой, приписываются одной и той же сущности? Ответы звучат таким образом. Состояния сознания зависят от тела: открыты веки или нет; каковы ориентации головы и взгляда и т.п. Стросон полагает, что в реальной человеческой ситуации *одному* субъекту перцептивного опыта соответствует *одно* материальное тело, связанное с ним отношениями причинности, хотя однозначность этой связи случайна, а не необходима. Однако это ещё не весь ответ Стросона на поставленный перед собой вопрос. Он говорит о двух типах теорий, где эта проблема вообще не поднимается

и где для обоих классов предикатов (М-предикатов и Л-предикатов) не существует единого субъекта, а приписывание их одному и тому же субъекту — всего лишь лингвистическая игра. Примерами таких теорий являются картезианство и «не-собственническая», или «несубъектная теория самости»¹⁴. С точки зрения Декарта, говоря о личности, мы имеем в виду одну из двух субстанций: духовную или материальную. Субстанции независимы друг от друга, а их координация объясняется принципом психофизического параллелизма. Согласно «не-собственнической» концепции, субъектов состояний сознания не существует, а приписывание их кому-либо является лингвистической иллюзией. Авторов такой точки зрения Стросону назвать не удаётся, но на основании статьи Дж. Мура о Витгенштейне Стросон высказывает предположение, что, возможно, Витгенштейн в 30-е годы придерживался похожей позиции, поскольку венский мыслитель предлагал, цитируя Лихтенберга, вместо «Я думаю», говорить «Имеется мысль». Стросон приписывает эту точку зрения и Морицу Шлику на основании анализа статьи этого философа «Значение и верификация»¹⁵. Однако на поверку оказывалось, что реальных сторонников «не-собственнической» концепции личности не существует.

На картезианском Ego тоже нельзя построить концепцию личности. Истинным коррелятом картезианского Я является не конкретная личность, а субстанция чистого сознания, субстанция, которую Кант зафиксировал в понятии трансцендентального единства апперцепции. Видимо, именно картезианское чистое Ego имел в виду Витгенштейн, когда в «Логико-философском трактате», рассуждая о субъекте, говорил, во-первых, что такой вещи не существует, во-вторых, что это не часть мира, а его предел.

Стросон заключает, что «не-собственническая» концепция показала, что зависимость перцептивного опыта от какого-либо материального тела не является достаточным основанием для того, чтобы приписывать чему-либо эти состояния сознания или опыт. Однако её внутренние противоречия демонстрируют и то, что эти состояния сознания невозможно ничему приписывать. Нужно искать для этого другие основания, а не зависимость состояний сознания от тела.

Поскольку ни картезианская концепция, ни «не-собственническая» концепция не оказываются приемлемыми, Стросон считает решением проблемы признать первичными понятия личности. Он пишет: «Под понятием личности я имею в виду понятие сущности такого типа, что *и* предикаты, приписывающие состояния сознания, *и* предикаты, приписывающие телесные характеристики, физическую ситуацию и т.д., равно приписываемы единичной индивидуалии этого уникального типа»¹⁶. Личности не редуцируемы ни к ментальному, ни к материальному. Им равно принадлежат и М- и Л-предикаты. «Понятие личности ло-

гически первично по отношению к понятию индивидуального сознания. Понятие личности не должно анализироваться как понятие одушевленного тела или воплощённой души. Это не значит, что понятие чистого индивидуального сознания может не иметь в логическом смысле вторичного существования... Мы говорим о мёртвой личности — теле — и в таком же вторичном смысле мы можем, по крайней мере, размышлять о личности, лишённой тела. Личность не есть воплощение его, но его может быть бесплотной личностью, сохраняя логическое преимущество индивидуальности по отношению к обладающей ею личности»¹⁷.

Личность может лишаться своих отдельных атрибутов и вместе с тем оставаться той же личностью. Можно логически непротиворечиво представить себе личность после телесной смерти. Но логически противоречива мысль о личности, никогда не имевшей тела. Таким образом, личность мыслима как *лишённая* телесной оболочки и сохраняющая память о нём, то есть сохраняющая себя в качестве индивидуалии.

Вокруг концепции личности Стросона, как и вокруг проблемы материальных тел в роли базисных партикулярий реальности, тоже развернулась оживлённая дискуссия. Многие исследователи обрушили на автора лавину критических замечаний¹⁸. Камнем преткновения стала проблема идентификации личности. Так, одному из критиков концепции Стросона Норману Бернстайну принадлежат два следующих утверждения: «концептуальная истина» заключается в том, что пространство (место) определяется через отношение материальных тел и что личности имеют материальные тела¹⁹, результатом которых является удвоение материальных объектов. Постулируется, что существуют материальные тела и личности, обладающие материальными телами. Если придерживаться точки зрения, что материальные атрибуты приписываются личности и материальному телу на равных основаниях, то при взвешивании личности, которая весит 180 фунтов и имеет тело, весящее 180 фунтов, весы должны показывать 360 фунтов. Эта же мысль пришла в голову и С.Б. Мартину²⁰. На этом основании Бернстайн предложил не рассматривать тело личности в качестве независимой партикулярии.

Выход из данного затруднения видится в признании несовместимости первичности понятия личности и утверждения, что «личности имеют материальные тела». Дело в том, что материальные атрибуты личности не составляют отдельного материального тела. Материальные тела и личности — материальные сущности разных классов. Панченко утверждает, что, строго говоря, ни один из М-предикатов не применим к личности как таковой. Например, личность никогда не находится в гостинице так, как в ней находится мотылёк.

О соотношении М- и Л-предикатов существуют как минимум две точки зрения: либо эти классы предикатов полностью различны и не могут применяться к одному и тому же субъекту; либо само это исходное различие необоснованно и вводит в заблуждение. Второй точки зрения придерживается строгий критик Стросона Б. Вильямс. Он пишет, что различие М- и Л-предикатов заимствовано у картезианской традиции и ведёт к появлению предикатов — «кентавров», вроде «прогуливающийся», «улыбающийся» и т.п.

В ходе дискуссии, проходившей вокруг стросоновского понятия личности, отчётливо выявилось, что материальные атрибуты вопреки воле самого Стросона не столь необходимы для характеристики его личностей. Возможны бесплотные личности. Более того, сущностью стросоновской личности объявляется именно бесплотная личность. Она бессмертна.

Таким образом, Стросон усугубил проблему идентификации личности. Во-первых, он разрушил собственные исходные посылки, считая, что М-предикаты применимы и к личностям, и к материальным телам. Критики этого тезиса доказывали, что если понятие личности признать первичным, то придётся одновременно признать, что нет ни одного предиката, равно применимого к материальным телам и к личностям. Во-вторых, вопреки воле самого Стросона материальные атрибуты оказались не необходимы для характеристики его личностей. Возможны бесплотные и бессмертные личности, которые Стросон отказывается назвать «чистым его», но время от времени у него проскальзывает, пишет Т.Н. Панченко, имя «субъект перцептивного опыта». В-третьих, стросоновская личность вообще не идентифицируема, ибо она не может быть отождествлена ни со своими материальными, ни со своими ментальными атрибутами. По выражению Б. Вильямса, можно сказать, что такая личность «не будет найдена в мире реальности»²¹. А иного способа идентификации личности Стросон не предлагал.

Продолжавшаяся целое десятилетие дискуссия по проблеме идентификации личности на страницах таких крупнейших философских журналов, как «*Analysis*», «*Theoria*», «*Philosophical Studies*», «*Mind*», привела к возвращению к традиционной точке зрения на взаимозависимость атрибутов личности. Позже и сам Стросон отказался от концепции личности, изложенной в «Индивидах», и стал ссылаться на «эмпирически приемлемые критерии» при идентификации личности²².

В «Индивидах» Стросон пытался доказать, что необходимым условием функционирования языка является наличие базисных партикулярий — материальных тел и личностей. Он считал, что внутренняя структура языка доказывает факт существования объективного материального мира. Однако, как выясняется,

признать истиной вывод от языка к бытию, сделанный по аналогии, как логически, так и эмпирически, вряд ли правомерно. Необходимой истиной вывод по аналогии никогда не бывает.

И всё же критика не поколебала уверенности Стросона в правильности общей программы дескриптивной метафизики. Залогом этой правильности для него выступала близость его идей идеям Канта. Стросон считал Канта крупнейшим философом-дескриптивистом, полагая, что его собственная работа является аналогом работы в области познания, проделанной в своё время Кантом. В сущности он воспроизвёл кантовскую постановку проблемы познания. Недаром Альфред Айер обращал внимание на то, что в работах Стросона намечается «возвращение к Канту; возрождение не самих кантовских учений, а его метода»²³.

2 «Пределы смысла»

После критики, которой были подвергнуты «Индивиды», внутренняя связь учения Стросона с учением Канта стала для британского философа еще более значимой. И потому способом совершенствования дескриптивной метафизики он выбрал сопоставление её с трансцендентальной философией Канта. Итогом такого сопоставления стала книга «Пределы смысла. Заметки о кантовской «Критике чистого разума» (1966). Эта книга во многом повторила судьбу «Индивидов»: на её долю выпала необычайная популярность. Сейчас трудно найти статью по гносеологии Канта, где не было бы упомянуто имя Стросона. Но оценки этой работы колеблются от «первоклассной аналитической интерпретации Канта» до «чуда философской чёрной магии»²⁴. Столь широкий диапазон оценок «Пределов смысла» объясняется целью стросоновского проекта и его результатами. Кант у Стросона должен был выступить предтечей дескриптивной метафизики. «Пределы смысла» — это перевод «Критики чистого разума» на язык дескриптивной метафизики. В рецензии на книгу, напечатанной в журнале «Mind», читаем: «...очень кантианское название для очень стросоновского текста»²⁵.

Цель кантовского учения Стросон видит в том, чтобы получить все возможные аналитические выводы из факта существования опыта. Свой же проект он рассматривает как возможность сделать аналитические выводы из факта существования языка, а если более конкретно, то из факта существования понятийных (концептуальных) схем языка. При этом Стросон обращается к традиционному для себя предмету исследования — обыденному языку.

При анализе обыденного языка Стросон надеялся решить две основные задачи: 1) выявить глубинную формообразующую

структуру языка и 2) эксплицировать онтологическое содержание, заключённое в языковых структурах. В соответствии с этим в кантовском анализе необходимых условий возможности опыта он выделил два уровня: описание формальной структуры познания (форм рассудка, разума и чувственности) и 2) представление о реальном мире, которое можно составить на основе нашего (человеческого) опыта.

Главное позитивное достижение «Критики чистого разума» Стросон видел в выяснении общей структуры доступного понимания понятия опыта. Основным принципом такой доступности Кант считал эмпирический принцип. Согласно этому принципу, смысл имеет только такое понятие, для которого определены условия эмпирического применения. Если мы оперируем понятием, способы эмпирического применения которого нам неизвестны, то «мы не просто говорим о том, чего не знаем; на самом деле, мы не знаем, что говорим», соглашается с Кантом Стросон ²⁶.

Каково же по Стросону то новое когерентное понятие опыта, с помощью которого Кант смог преодолеть недостатки классического эмпиризма? Стросон приписывает Канту шесть основных тезисов, определяющих условия, которые необходимы для эмпирического познания и имплицитно содержатся во всяком когерентном понятии опыта. Совокупность этих условий, делающих опыт доступным для понимания, он называет «минимальным эмпирическим понятием опыта»:

1) опыт обнаруживает временную последовательность (тезис времени);

2) возможность самосознания или самоописания опытов со стороны субъекта этих опытов требует единства временных рядов опыта (тезис необходимого единства сознания);

3) опыт должен включать осознание объектов, которые отличаются от их субъективного опытного восприятия (тезис объективности);

4) объекты, упомянутые в пункте 3, являются пространственными (тезис пространственности);

5) должна существовать единая пространственно-временная рамка эмпирической реальности, охватывающая весь опыт и его объекты (тезис пространственно-временного единства);

6) некоторые принципы непрерывности и причинности должны выполняться в физическом или объективном мире вещей в пространстве (тезис аналогий) ²⁷.

Значительную часть книги Стросон отводит пояснению этих кантовско-стросоновских тезисов, не ограничиваясь прояснением «минимального эмпирического понятия опыта» в применении к объекту опыта. Немалое внимание он уделяет требованиям, предъявляемым к субъекту опыта, причём в реконструкции этих требований Стросон ведёт себя столь же вольно, как он делал это

в интерпретации кантовского понятия опыта. Стросон считает, что Кант пренебрегал понятием субъекта опыта, и потому хочет помочь ему восполнить недостающие детали рассуждения.

Понимание опыта как опыта единого объективного мира ведёт к идее «опытного или субъективного пути через мир — идею потенциальной автобиографии»²⁸. Но для актуального приписывания опыта самому себе требуются дополнительные условия. Приписывание различных состояний сознания одному и тому же субъекту требует наличия определённых способов выделения данного субъекта среди других, идентификации его как того же самого в различных перцептуальных ситуациях. Возможность самоописания опытов (или приписывание опытов субъекту) требует наличия некой «определяющей интуиции», соответствующей понятию субъекта опыта, или эмпирически приемлемого критерия идентификации субъекта опыта. В реальной жизненной практике это условие легко выполняется, так как каждый из нас является объектом среди других телесных объектов, человеком среди людей. Наши личные местоимения, включая местоимение «я», имеют эмпирическую отсылку; и такая отсылка должна быть гарантирована, чтобы приписывание опытов их субъекту имело смысл. Слабость кантовского анализа, с точки зрения Стросона, состоит в том, что он только лишь упоминает этот критерий.

Мы склонны упускать из виду, считает Стросон, такой критерий персонального тождества, так как нам не требуется никакого критерия, чтобы приписывать себе свои настоящие или прошлые опыты. Например, испытывая боль, каждый из нас не должен оглядываться вокруг себя и искать, кто это — я, испытывающий боль. Бессмысленно думать: есть чувство голода, но я ли тот, кто голоден. В поле нашего внутреннего опыта нет ничего такого, чтобы встал вопрос о критерии идентификации субъекта опыта, чтобы требовалось определить, кому принадлежит этот опыт. Местоимение «я» может использоваться без эксплицитно выявленного критерия идентификации субъекта и вместе с тем выполнять свою роль отсылки к субъекту.

Кантовское понятие субъекта опыта, по мнению Стросона, нуждается в дополнении — эксплицитном объяснении того, как эмпирический критерий используется при разрешении проблемы персонального тождества. Такое дополнительное объяснение и было им предложено. Реконструируя описанные Кантом необходимые условия возможности познания, или, как предпочитает Стросон называть совокупность этих условий, «минимальное эмпирическое понятие опыта», философ показывает, что чисто субъективный опыт невозможен. Опыт возможен только как объективный опыт или опыт объективного мира. Субъективный опыт когерентен объективному опыту. В таком когерентном понятии опыта (в противоположность некогерентному, принятому

в традиционной эмпирической философии) внутренний опыт теряет привилегированный статус сферы непосредственной достоверности. Внешний опыт — необходимое условие возможности внутреннего опыта. Самосознание возможно только через восприятие внешних — пространственных — объектов ²⁹.

В учении об ограничивающих рамках человеческого познания и минимальном понятии опыта Кант, как решительный противник всей традиционной метафизики, оказался у Стросона создателем новой, позитивной метафизики опыта. С точки зрения Стросона, кантовское исследование вполне заслуживает названия метафизики, поскольку в соответствии с традицией выступает как наука о «первоначалах», пользующаяся неэмпирическими методами. Её утверждения не могут быть поняты с помощью эмпирического принципа значения, ибо она описывает понятийную структуру (концептуальную схему), присутствующую во всех эмпирических исследованиях.

Создание метафизики опыта Стросон считает величайшим достижением «Критики чистого разума». Но интересно отметить, что кантовская метафизика в его истолковании опыта оказывается удивительно похожей на его собственную дескриптивную метафизику. Стросон лишь переадресовывает Канту свой новый эмпиризм, утверждение, что всякий опыт необходимо содержит в себе непосредственное знание о внешнем мире.

Метафизика опыта, как считает Стросон, лишь одна из нитей запутанного клубка кантовских рассуждений, который ему удалось слегка распутать. В текстах Канта позитивная метафизика опыта переплетена с метафизикой трансцендентального идеализма. В трансцендентальном идеализме Канта, в его учении о феноменах и ноуменах Стросон видит «путь, посредством которого исходная модель была извращена или трансформирована в форму, в которой она нарушает все приемлемые требования доступности познанию, включая собственный кантовский принцип значения» ³⁰. Стросон пытается убедить нас в том, что трансцендентальный идеализм — лишь внешняя пристройка, бесполезная и непричастная основному содержанию в учении Канта. «Хотя трудно отчленить метафизику трансцендентального идеализма от аналитического аргумента кантовской позитивной метафизики, но, когда эта операция будет осуществлена, обнаружится, как мало доктрина трансцендентального идеализма разрушает аналитическое доказательство», — пишет британский философ ³¹.

Трансцендентальный идеализм Канта не сводится, по мнению Стросона, к утверждению, что мы можем познать сверхчувственную реальность. Суть учения состоит в том, что реальность сверхчувственна и познать её мы не можем. Термин «трансцендентальный идеализм» говорит якобы сам за себя. «Идеализм»

предполагает, что внешние объекты сводятся к представлениям; «трансцендентализм» означает учение, согласно которому всё, что мы знаем из опыта, включая представления собственного сознания, зависит от неизвестного внеопытного основания. Связь трансцендентализма и идеализма создаёт особую форму крайнего субъективизма, в которой источником всех структур мира объявляется Я, субъект опыта, известный нам лишь как явление, но не сущность. «...Кант отрицает возможность существования какого-либо эмпирического знания о вещах, что они есть сами по себе, которые воздействуют на нас и являются источником чувственного опыта»³². И в этом Кант, считает Стросон, ближе к Беркли, чем он сам об этом думает.

Есть два вопроса, неразрешимых для догматического идеализма Джорджа Беркли и проблематического идеализма Рене Декарта:

1. Как можно верить в существование внешних объектов, имеющих пространственную структуру, если единственным основанием этой веры является ссылка на внутренние состояния сознания? Вера в существование физических тел, не зависящих от восприятия, имеет не бóльшую степень подтверждения, чем результат сомнительного умозаключения, в котором на основании наличия непосредственных восприятий судят о существовании их внешних причин.

2. Как материя, имеющая пространственную структуру, протяжённость, может своим действием вызывать такие совершенно отличные от неё следствия, как состояния сознания, которые по определению не протяжённы?

Оба эти вопроса исходят из одной общей предпосылки — утверждения, что тела существуют независимо от наших восприятий. Следовательно, обе проблемы исчезают, как только осознаётся ложность этой предпосылки. Мы сами, считает Кант, выдумали эту квазипроблему.

Таким образом, читая Канта, Стросон не обращает внимания на многочисленные утверждения немецкого философа о реальности внешнего мира. Он вынуждает себя забыть эти утверждения, предлагая свою трактовку трансцендентального идеализма, чтобы придать ему форму крайнего феноменализма: «То, что реально существует как результат квазипричинного [каузального] отношения, есть не что иное, как сам опыт, временно упорядоченные ряды осмысленных и связанных интуиций. <...> тела в пространстве на самом деле не существуют... независимо от *какого-либо* их осознания. Отдельно от восприятий вообще нет ничего реального»³³. Физические тела — не что иное, как особый вид наших представлений.

Но при такой интерпретации Стросоном Канта возникает вопрос: как у Канта сочетается трансцендентальный идеализм

с эмпирическим реализмом, спрашивает Т.Н. Панченко. Как учение о том, что тела есть лишь вид наших представлений, может согласоваться с учением, что мы непосредственно осознаём существование объектов в пространстве как отличное от наших восприятий?

Стросон считает, что вопрос «Существуют ли тела независимо от восприятий?» получает у Канта различные ответы в зависимости от того, ставится он внутри концептуальной схемы опытного знания или в контексте всей критической философии. Свою точку зрения Стросон называет «положительной метафизикой опыта», результатом которой будет доказательство того, что мы должны связать свои интуиции с помощью понятий об объективных вещах, существующих независимо от восприятия. Однако, с «критической точки зрения» Канта, реально существуют только трансцендентные и для нас неизвестные причины наших представлений и следствия этих причин — сами представления. Первые для нас непостижимы, вторые — постижимы как явления. В этой схеме нет места для реально существующих материальных тел, но зато есть место для операций с такой концептуальной схемой, которая содержит понятие тел, отличных от их восприятия. Иначе говоря, критическая схема включает в себя эмпирическую схему опыта.

Такой же двойственный ответ получаем и на вопрос: «Являются ли тела причинами наших представлений о них?». С точки зрения эмпирической схемы ответ, безусловно, должен быть положительным: мы исследуем эмпирические — физические и физиологические — механизмы причинности. Но с точки зрения критической схемы нужно ответить, что тела — не что иное, как восприятия, и что реальная их причина — неизвестный трансцендентный объект. Упоминание реальной причины явлений проскальзывает у Стросона как бы невзначай, и понятие трансцендентного объекта не тематизируется. Изложив в такой весьма и весьма спорной форме учение трансцендентального идеализма, Стросон заявляет, что «отказаться от доктрины трансцендентального идеализма... значит не потерять ничего»³⁴.

Целью книги Стросона «Пределы смысла» было очищение аналитического аргумента от устаревшей метафизики. Автор книги верил, что ему удалось представить эмпирический реализм независимым от трансцендентального идеализма. Основания кантовского противопоставления вещей в себе и явлений, по мысли Стросона, вполне могут быть приняты научно мыслящим философом. Нельзя не согласиться с тем, заявляет он, что мы воспринимаем объекты только тогда, когда они физически воздействуют на нас; мы осознаем их такими, какими они являются нам в результате физического воздействия, а не такими, каковы они на самом деле. Но дальше пути Канта и научно мыслящего

философа (читай — самого Стросона) расходятся. Если Кант вообще отрицает возможность эмпирического познания вещей как они есть сами по себе, то научно мыслящий философ отрицает лишь то, что все свойства, которые мы узнали через физическое воздействие на нас, должны быть отнесены к характеристикам самих вещей³⁵. Границы реальности не очерчиваются нашим чувственным опытом. «Было бы глупо отрицать, что вещи, известные нам по опыту, имеют ряд свойств, которые не даны в опыте, но которые могут быть открыты при лучшем оснащении органов чувств... Единственное, на чём мы можем настаивать, это то, что новые аспекты реальности должны быть в особого рода систематической связи с теми аспектами, которые мы уже знаем»³⁶. Принятие *такой* концепции объективной реальности знаменует отход от кантовской концепции вещей в себе, поясняет Стросон³⁷.

Так, основные положения философии Канта Стросон объявляет его «доктринальными фантазиями», которые ему приходилось преодолевать как препятствия. Но справедливы ли претензии Стросона к Канту? Не относятся ли они не столько к Канту, сколько к самому себе?

Стросон сводит трансцендентальный идеализм Канта к учению о том, что принципиальной разницы между внутренним и внешним восприятием не существует; внешнее восприятие есть лишь особый вид внутреннего. Стросон утверждает, что важнейшим отличительным признаком внешнего восприятия у Канта являются постоянство и законосообразность в изменениях. Юм был того же мнения. Внешние объекты, писал он, сохраняют некоторую связность, регулярную зависимость друг от друга, что служит основанием для заключения, что это вызвано реальной причинной зависимостью вещей, и порождает представление об их непрерывном существовании. Связность в изменениях является одной из характерных черт внешних объектов наряду с их постоянством. Известно, что Юм называл внешние объекты особым «разрядом восприятия», считая мнение о непрерывном и независимом от восприятия существовании внешних объектов «фикцией», «грубой иллюзией».

Однако, если принять интерпретацию Канта Стросоном, то невозможно отличить Канта от Юма и, кажется, будто и не был совершён «коперниканский переворот» в философии, смысл которого заключался именно в преодолении юмовской позиции. Стросон отказывает Канту в убеждённости о существовании вещи самой по себе, возвращая тем самым Канта к Юму, и делает при этом онтологический вывод из юмовского представления о том, что реально существует, а таковым для Юма являются восприятия.

Стросон перетолковывает Канта: там, где Кант — материалист, Стросон считает его идеалистом, и наоборот. Он видит идеализм Канта в признании существования вещей самих по себе и всю их проблематику относит к сфере негативной метафизики опыта, желая вместе с тем обнаружить материалистическую тенденцию кантовского рассуждения там, где её нет. Стросон полагает, что анализ опыта у Канта неизбежно приводит к признанию существования материального мира, независимого от сознания. Рассуждения Канта он сводит к описанию механизма онтологического вывода от структуры опыта к структуре бытия, тем самым оставаясь на позициях субъективно-идеалистического мировидения: выведением реального мира из мира мыслимого.

Книга Питера Стросона «Пределы смысла» пользовалась широкой известностью в зарубежной кантоведческой литературе 60—70-х годов. Появились кантианцы, которые считали предметом своего анализа не Канта, а Канта в интерпретации Стросона.

Как в свое время хайдеггеровская работа «Кант и проблема метафизики» (1929) основала новую эпоху в кантианстве, дав классическую экзистенциалистскую интерпретацию «Критики чистого разума», так в 60—70-е годы аналогичная роль выпала на долю книги Стросона, где дана классическая аналитическая интерпретация кантовского учения.

Процесс соотнесения идей аналитической философии с идеями трансцендентальной философии был нелёгким. Кантовское учение не вписывалось в рамки аналитического философствования. Стросону пришлось осуществить большую достройку кантовской системы при одновременной элиминации значительной части её реального содержания.

По мнению одного из самых строгих критиков стросоновской интерпретации Канта Вальтера Серфа, Питер Стросон вообще подменяет кантовскую идеалистическую концепцию трансцендентализма аналитической концепцией, основанной лишь на анализе логической необходимости понятий. Предметом анализа у Стросона является не мир и не опыт, а «пучок понятий, вовлечённых в «наше» понятие опыта мира»³⁸.

Стросон считал своим достижением освобождение эмпирических понятий от философии трансцендентального идеализма. Но место трансцендентального идеализма у него заняло учение здравого смысла, хотя, по словам Стросона, этот здравый смысл «не просто здравый смысл»³⁹. Однако суть дела от этого не меняется. Когда основанием философского построения становится здравый смысл, меняется ли эмпирическая традиция в корне?

Стросон хотел обосновать «новый эмпиризм», согласно которому факт эмпирического самосознания доказывает реальность объективного мира. В поисках аргументации он обратился к ана-

лизу кантовского учения и читал Канта с предзаданной установкой — везде, где мог, старался сделать его стросианцем и дескриптивным метафизиком. Но по некоторым пунктам оказалось, что он не может повести Канта за собой, и ему пришлось подчиниться логике кантовской мысли. Результатом стала либерализация стросоновской концепции дескриптивной метафизики. От тезиса «эмпирическое самосознание предполагает реальность объективного мира» он перешел к тезису «эмпирическое самосознание предполагает *понятие* объективного мира». Но, чтобы утверждать, что понятию объективного мира соответствует объективный мир, Стросон вынужден был обратиться к помощи здравого смысла. Безусловно, это самый слабый пункт его рассуждения, ибо превращает «новый эмпиризм» в «старый эмпиризм»

и выявляет невозможность доказательства реальности объективного мира с аналитических позиций.

У этапа дескриптивной метафизики, связанного с книгой «Пределы смысла», имеются ещё две отличительные особенности. Первая особенность заключается в том, что рассуждения Стросона основаны на анализе понятия «эмпирическое самосознание», что плохо накладывается на кантовские тексты. Канта не занимала проблема эмпирического сознания и самосознания. Субъектом опыта у него является вовсе не эмпирический, а трансцендентальный субъект. Если бы можно было задать Канту вопрос «В какой мере эмпирический субъект является субъектом опыта?», то возможным ответом мог быть следующий: «В той мере, в какой в акте правильного суждения эмпирический субъект отождествляет себя с трансцендентальным». Вторая особенность заключается в логическом допущении возможности чувственного опыта, в понятии которого нет противопоставления субъективного опыта и объектов опыта — предметов, существующих независимо от этого опыта.

Книга Стросона вызвала острую дискуссию и в плане обсуждения проблемы интерпретации философского текста. Вальтер Серфф полагал, что «Пределы смысла» нельзя ставить в один ряд

с работами кантовских последователей и историков-кантианцев. «Стросон не хочет собирать косточки и реконструировать скелет. Он хочет перенести кантовскую мысль в жизнь нынешнего дня. Он совершенно откровенно допускает «накладывание» на «Критику чистого разума» понятий такой философии, как дескриптивная метафизика, и такого философского метода, как понятийный анализ... Как ни различны Стросон и Хайдеггер, они разделяют уверенность в том, что прошлое философии было предвосхищением их собственных пониманий философии. То, что

может быть рассмотрено, — доброкачественно; что не может — мусор»⁴⁰.

Действительно, историческую достоверность воспроизведения кантовской мысли не отнесёшь к достоинствам книги Стросона. При стросоновской аналитической интерпретации «Критики чистого разума» значительная часть кантовской проблематики просто перестаёт существовать. Но для того, что остаётся, она служит увеличительным стеклом, с помощью которого гораздо тщательнее, чем раньше, можно рассмотреть отдельные части кантовского построения.

По мнению Т.Н. Панченко, к заслугам «Пределов смысла» можно отнести следующее: 1) анализ специфики кантовского эмпиризма и отличие этого эмпиризма от берклианского и юмовского классического эмпиризма; 2) доказательство невозможности существования внутреннего опыта без внешнего (т.е. без опыта объективного мира); 3) реконструкцию онтологического доказательства Канта, ведущегося по аналогии⁴¹.

«Пределы смысла», с одной стороны, это перевод «Критики чистого разума» на язык дескриптивной метафизики. Но результатом встречи аналитической и трансцендентальной метафизики было не только появление аналитической интерпретации трансцендентализма. Чтобы понять трансцендентальную философию как опыт дескриптивной метафизики, нужно было внести значительные изменения в саму аналитическую философию. Иначе говоря, если в «Пределах смысла» Кант стал стросианцем, то сам Стросон стал кантианцем.

«Пределы смысла» могут и должны быть поняты как важный этап философской эволюции Стросона. По сравнению с позицией, зафиксированной в «Индивидах», отличительными чертами этого этапа являются:

1) пересмотр первоначальной программы и смена тезисов (доказательство не необходимой реальности материального мира, а необходимой *мысли* (понятия) о реальности материального мира);

2) возвращение к традиционному для английского эмпиризма учению здравого смысла (здравый смысл — единственный гарант того, что наше понятие объективного материального мира нас не обманывает и что материальный мир реально существует);

3) отказ от теории личности, изложенной в «Индивидах»;

4) эксплицитное описание связи между эмпирическим самосознанием и понятием объективного (интерсубъективного) мира (без представления об объективном внешнем пространственном мире невозможно осознать себя как отдельное Я, существующее в одном мире с другими).

Первая из этих отличительных черт была прямо инициирована кантовскими идеями, вторая возникла из противопоставле-

ния трансцендентальной «негативной» метафизике. Но важнейшая либерализация, которую претерпела стросоновская концепция в «Пределах смысла», привела к возврату к английской философской традиции эмпиризма. Дескриптивная метафизика осталась в кругу учений здравого смысла. Оказалось, что онтологический вывод от структуры языка к структуре бытия носит лишь гипотетический характер и должен подкрепляться уверенностью здравого смысла.

— 3 —

Чувственный опыт и материальные объекты

В 1992 году Стросон опубликовал сборник своих работ под названием «Анализ и метафизика: введение в философию», куда вошли тексты лекций, которые он читал в Оксфорде с 1967 по 1987 год, а также ряд ранее уже опубликованных статей. В нём философ продолжил работу над обоснованием того, как, взаимодействуя, научное и обыденное описание предметов окружающего нас мира подтверждает их объективное существование. В главе «Чувственный опыт и материальные объекты» он стремился показать, каким образом категориально эксплицированный субъективный опыт о предметах объективного мира позволяет делать истинные высказывания об этом мире.

Всякое высказывание об окружающих нас предметах, говорит Стросон, начинается со слов «здесь» и «сейчас», то есть с пространственно-временной локализации своей осведомлённости о мире. На основании чего мы можем заключить, что наше чувственное восприятие приводит нас к истинному высказыванию? Ведь мы знаем, что чувственный опыт не всегда верен в отношении окружающих нас вещей, хотя чаще всего утверждения здравого смысла не ошибочны. Это позволяет предположить, что между содержанием чувственного восприятия и объективно существующими вещами прослеживается достаточно устойчивая зависимость. Если бы это было не так, мы не смогли бы верно эксплицировать содержание наших утверждений, основанных на чувственном опыте, поскольку связь между опытом и высказыванием об этом опыте была бы простым совпадением. И поскольку содержание чувственного опыта всегда определяется теми свойствами объективного мира, которые локализованы в зоне нахождения субъекта восприятия, продолжает Стросон, то зависимость между опытом и высказыванием о нём носит каузальный характер. При этом опытное содержание нашего чувственного восприятия, каузально зависящее от свойств пространственно-временного мира, внутренне присуще этому миру с самого начала ⁴². Для того чтобы убедиться в существовании такой каузальной зависимости, не надо ни научных изысканий, ни философских исследований, полагает Стросон. Поэтому философ-

ская теория познания должна быть как минимум каузальной теорией восприятия, в которой детализируются процессы и механизмы такой каузальной зависимости.

Когда мы говорим, что высказывания о внешнем мире вытекают из содержания нашего чувственного опыта, мы часто представляем себе процесс формирования таких высказываний двухступенчатым. На первой ступени мы получаем чувственный опыт как результат воздействия окружающего нас мира на органы чувств. На второй ступени мы формулируем утверждение, основываясь на полученном опыте и используя понятия. Опыт выступает в роли причины наших суждений о мире. Однако такая картина познания, с точки зрения Стросона, не верна. Он пишет: «...понятия, используемые в утверждении о мире, основывающиеся на восприятии, с одной стороны, и чувственный опыт сам по себе — с другой, взаимодействуют друг с другом намного теснее, чем предполагает эта картина»⁴³. Как вообще любые понятия или как минимум понятия здравого смысла получают своё значение в рамках определённого опыта и через этот опыт, так и сам чувственный опыт наделяется характеристиками благодаря понятиям, которые мы используем в наших наивных утверждениях о воспринимаемом объективном мире. Характеристика чувственного опыта полностью обусловлена утверждениями об окружающем нас мире, которые сопровождают процесс получения такого опыта. Так, при зрительном восприятии мы обычно описываем свой визуальный опыт так, как если бы утверждали что-то о самом мире: «Содержание моего визуального опыта заключается в том, как если бы я видел...». «Суть в том, что понятия, которые необходимы для описания опыта, являются примерно теми же самыми, которые необходимы для описания мира... Но также ясно, что если утверждения [описывающие наш чувственный опыт] в основном верны, тогда понятия, используемые в этих утверждениях, должны быть понятиями *видов вещей*, которые фактически существуют в мире, и свойств, которыми эти вещи обладают» (выделено мною. — Н.Б.), — подытоживает Стросон⁴⁴.

Но как это доказать? Можно попытаться сделать это двумя способами. Первый способ заключается в том, чтобы выйти за пределы нашей концептуальной схемы, описывающей мир, а затем получить подтверждение нашей правоты. Но выйти за пределы структуры нашего концептуального аппарата, чтобы иметь выигрышную точку обзора, нам вряд ли когда удастся. Тогда можно попытаться сделать по-другому: встать на место наиболее безопасной части нашей концептуальной схемы и оттуда начать процесс подтверждения выдвинутой в предыдущем параграфе точки зрения. Но и эта стратегия, реализованная различными модификациями классического эмпиризма, как это показывает

Стросон в книге «Анализ и метафизика», оказывается безуспешной⁴⁵. Есть ли выход из этого затруднения?

Стросон предупреждает читателя, что он не относит себя к числу тех, кто считает, что концептуальную схему вообще нельзя видоизменить. Её можно видоизменить изнутри, опираясь на знание, добытое в рамках самой концептуальной схемы, считает философ. Так, если сосредоточиться на пространственных характеристиках вещей, то можно заметить, что самыми первыми понятиями, с помощью которых мы описываем свой опыт при восприятии вещей, являются те, которые указывают на то место вещей в пространстве, которое они занимают. Этими понятиями являются форма и размер (по Джону Локку, добавляет Стросон, — фигура и объём). Таким образом, именно понятия, характеризующие сам объективный мир, предшествуют всем другим понятиям, описывающим вещи, имеющие пространственные свойства и отношения. Поэтому все понятия здравого смысла, входящие в наши утверждения относительно восприятия животных, растений, артефактов и прочих вещей, удовлетворяют этому требованию — давать указания на форму и размер.

Сами понятия формы и размера достаточно абстрактны. Чтобы их уточнить, мы ссылаемся на данные чувственного опыта. Так, если кто-то говорит, что он купил лошадь, то будет вполне уместным задать вопросы о том, какого цвета эта лошадь, какого она роста и где она находится.

Выходит, что те объективные свойства и отношения, которые присущи вещам *в реальности*, даны нам двумя способами: 1) в физических теориях и 2) чувственном опыте. И никакого внутреннего противоречия между двумя описаниями, как вещи выглядят реально, не существует: обе точки зрения описывают одни и те же вещи⁴⁶. Таким образом, анализ нашей концептуальной схемы изнутри, говорит Стросон, помогает нам разрешить знакомое всем философское затруднение и развить или модифицировать нашу концептуальную схему в целом.

Отвечая на возражение, которое может возникнуть со стороны тех философов, которые не согласны с формулировкой, что описание чувственного опыта даёт описание объективных вещей самих по себе, Стросон замечает, что уже сам наш опыт интерсубъективен и встроен в концептуальную схему⁴⁷. Строго «субъективного» описания объективного мира не существует. Вот почему, говоря о субъективном описании окружающего нас мира, мы не имеем в виду, что речь идёт о чём-то единичном, что и оценивается как одностороннее, искажённое.

Наш опыт восприятия материальных объектов «пропитан» не только пространственными концептами, такими, как форма и размер, но и концептами времени, поскольку мы воспринимаем вещи не только «здесь», но и «сейчас». Так, несмотря на измен-

чивость вещи в процессе её восприятия, мы сохраняем представление о неизменности этой вещи на каком-то промежутке времени. В этом нам помогает идея удерживания содержания нашего восприятия, и потому у нас формируется представление об идентичности вещи. Удерживание продолжительности вещей помогает нам формировать картину окружающего нас мира. И хотя вещи воспринимаются с разных позиций и постоянно изменяются, мы имеем общую базисную структуру мира, состоящую из сохраняющих тождественность и занимающих определённое пространство единичных вещей (индивидуалий), которые мы называем материальными объектами или телами.

Этот факт, который можно назвать состоянием относительного покоя, отражён в нашем языке. Материальные объекты или тела являются первичными референтами существительных и фраз, состоящих из существительных. Конечно, говорит Стросон, в качестве референтов существительных и их словосочетаний могут выступать не только материальные объекты. Участвуя в дискуссии с У. ван О. Куайном по поводу утверждений существования, Стросон доказывал, что, когда речь не идёт о существительных и их словосочетаниях, референтами которых являются материальные объекты, эти существительные и их словосочетания являются грамматически производными от прилагательных и их сочетаний, глаголов и их сочетаний, и даже придаточных предложений. «Язык предлагает нам отражение фундаментального места в нашей схематике вещей определённых типов объектов референции, логических индивидуалий, и, следовательно, также первичность определённых типов предикации, типов свойств и отношений»⁴⁸.

4

Кант о субстанции

Работа Стросона «Кант о субстанции» впервые увидела свет в сборнике его статей «Сущность и тождество» и другие очерки» (1997)⁴⁹. В ней Стросон размышляет: что современная философия может принять в кантовской интерпретации субстанции, а с чем не согласиться.

Опираясь на две работы немецкого философа «Критика чистого разума» (1781) и «Метафизические начала естествознания» (1786), Стросон формулирует вопросы серии А, ответы на которые позволяют ему выявить суть кантовского понимания субстанции:

1. Каков формальный или логический критерий субстанции? Или другими словами: как мы можем уяснить для себя понятие, содержанием которого является чистая категория субстанции?

2. Какому условию оно должно удовлетворять, чтобы мы смогли приложить чистую категорию субстанции к явлениям временного мира, то есть как возможно её применение к феноменам? Или: какова схема субстанции?

3. Что конкретно удовлетворяет этому условию?

4. Каков эмпирический критерий субстанции? Или: как она обнаруживает себя в опыте?

Стросон так представляет себе ответы Канта на сформулированные им вопросы:

1. Формальным критерием субстанции является то, что она может существовать (или мыслиться) (только) как субъект и никогда как (просто) предикат (или фиксация) чего-либо ещё.

2. Схема субстанции состоит в том, что реальное неизменно во времени. То, что соответствует в мире явлений логической идее субстанции, это то, что является непреходящим или (постоянно) пребывающим в её существовании.

3. Эксплицировать ответ Канта на вопрос, что соответствует условию неизменности, удаётся не сразу. Кант использует термин «субстанция» и для обозначения такого существительного, как масса (золото, молоко), и для обозначения множества единичных вещей, как если бы существовало множество субстанций, составляющих сложные вещи. И хотя есть соблазн, замечает Стросон, считать Канта приверженцем атомистической концепции строения мира, однако, это не так. Кант отвергает понятие неделимых частиц, из которых состоит сущее. Использование понятия субстанции во множественном числе является попросту фигурой речи, считает Стросон. В понимании Канта, «вся субстанция, то есть материя, является неизменной и, следовательно, количество субстанции является величиной постоянной. Ничего в каком-либо случае к ней не прибавляется или в ней не убавляется, хотя она бесконечно перераспределяется, делится и переставляется, приводя к такой фигуре речи, как "субстанции"»⁵⁰.

4. Ответ на вопрос, как субстанция обнаруживает себя в опыте, Кант даёт в «Критике чистого разума»: «...причинность приводит к понятию действия (*Handlung*), а это последнее — к понятию силы и через это — к понятию субстанции... Однако я не могу не коснуться вопроса об эмпирическом критерии субстанции, поскольку субстанция, по-видимому, обнаруживается легче и лучше посредством действий, чем посредством постоянности явления.

Где есть действие, стало быть, деятельность и сила, там есть также и субстанция...»⁵¹.

Под силой Кант понимает фундаментальные физические силы отталкивания и притяжения, которые проявляются в наших ощущениях — осведомлённости об ударе и давлении.

Стросон так комментирует первые два ответа Канта.

1. *Формальный или логический* критерий субстанциальности, которого придерживался Кант, не был новым в то время, не устарел и в наши дни. С некоторыми терминологическими изменениями он остался прежним, каковым был у Аристотеля (понятие первичной субстанции) и у Куайна (идея онтологической приверженности). Для Аристотеля, субстанция непреодолимо находится среди субъектов предикации или объектов референции, а для Куайна понятие субстанции непреодолимо находится среди значений переменных квантификации⁵².

2. Когда вопрос касается приложения понятия субстанции к миру феноменов, позиция Канта отличается от позиций и Аристотеля, и Куайна, отмечает Стросон. Для Аристотеля не редкость говорить об отдельных людях (Александр) или отдельных лошадях (Буцефал) как первичных субстанциях. В онтологии Куайна также возможно говорить об обычных предметах (например, глыбах камней), поскольку они подпадают под разряд значений переменных квантификации. Кант же, хотя и признаёт, что существуют такие сущности, как Александр и Буцефал, будет утверждать, что они должны мыслиться как фиксирование чего-то ещё. Ему придётся придерживаться именно такой точки зрения, для того чтобы согласовать формальный критерий субстанции и критерий приложимости категории субстанции к миру феноменов: только то, что постоянно, может считаться субстанцией. Но ни Александр, ни Буцефал, ни гряда камней не являются непреходящими: они возникают и исчезают. (Стросон замечает, что современное понимание (индивидуальной) субстанции имеет тенденцию следовать за Аристотелем.)⁵³.

Вопросы серии Б, которые формулирует Стросон, касаются уже не сути доктрины Канта о субстанции, а её джастификации⁵⁴:

1. Какое оправдание находит Кант для того, чтобы считать, что существует *нечто* неизменное в мире явлений или феноменов?

2. Какое оправдание находит Кант для того, чтобы считать, что только то, что неизменно, удовлетворяет формальному критерию субстанции?

3. (Уточнение вопроса 2.) Какое оправдание находит Кант для того, чтобы считать, что обычные индивидуальные субъекты предикации (первичные субстанции Аристотеля) редуцируемы к тому, что неизменно, а именно, как истинное утверждение, в котором такие единичные предметы фигурируют как субъекты предикации, можно редуцировать к истинному утверждению, в котором они уже в такой роли не выступают.

Стросон полагает, что ход мысли, который приводит Канта к убеждению, что в мире феноменов существует нечто неизменное, представляет собой доказательство основного тезиса первой аналогии опыта в «Критике чистого разума». Этот тезис гласит:

«При всякой смене явлений субстанция постоянна, и количество её в природе не увеличивается и не уменьшается»⁵⁵. В доказательстве этого тезиса, говорит Стросон, присутствуют два аргумента: метафизический и эпистемологический.

Метафизический аргумент апеллирует к единству времени: все объективные временные связи являются отношениями в единой системе таких отношений. «Все явления находятся во времени, и только в нём как в субстрате (как постоянной форме внутреннего созерцания) могут быть представлены и *одновременное существование*, и *последовательность*. Стало быть, время, в котором должна мыслиться всякая смена явлений, само сохраняется и не меняется...»⁵⁶.

Эпистемологический аргумент в пользу неизменности субстанции апеллирует к тому, что мы не смогли бы быть осведомлены о том, что случается или изменяется в мире явлений, если бы не было существования чего-то постоянного, что и является условием нашего знания об этих случаях и изменениях⁵⁷.

Предположим, говорит Стросон, что эти аргументы Канта в пользу джастификации его идей вполне приемлемы. Тогда легко согласиться, что только неизменное в мире явлений удовлетворяет формальному критерию субстанции. Если все возникновение и исчезновение преходящих вещей являются лишь изменениями неизменного, тогда преходящее, каким бы длительным по времени оно ни было, является не чем иным, как фиксацией или модусом существования неизменного. Но то, что является простой фиксацией или модусом существования чего-то ещё, не может мыслиться (или быть представлено) исключительно как субъект. Скорее это будет мыслиться как предикат не сводимого ни к чему субъекта — неизменного субстрата всех изменений.

Что касается понимания Кантом неизменного, то джастификация им этого понятия, утверждает Стросон, уже не выдерживает критики. Известно, что Кант стремился отождествить неизменное с (движущейся в пространстве) материей. Тогда неизменное отождествляется с *чем-то*, существующим в явлениях, выраженных в терминах массы, как материи в целом, или в единичных терминах, таких, как материальные атомы. Оба аргумента — метафизический и эпистемологический — предусматривают существование единой пространственно-временной системы, в которой все изменения, возникновение и исчезновение вещей или материи могут в принципе соотноситься друг с другом, частично совпадать, чтобы образовывать эту единую систему.

Так, если говорить о метафизическом аргументе, в соответствии с которым должен соблюдаться принцип единства времени, то для его выполнения не должно существовать систем, в которых те или иные временные объекты и события могли бы быть *полностью* изолированы друг от друга. Например, если взять си-

стему S, состоящую из соотносящихся во времени объектов, тогда как минимум один элемент каждой последующей системы должен либо по времени напрямую соотноситься с каким-либо элементом S, либо по времени напрямую соотноситься с каким-либо элементом любой системы, которая отвечает *именно этим* условиям, и так далее ⁵⁸. А такое представить затруднительно.

Что касается возможности восприятия изменяющихся объектов, их возникновения и исчезновения, то тут дела с джастификацией обстоят ещё хуже, продолжает свою критику кантовских аргументов Стросон. Неизменность как условие восприятия изменяющегося объекта не предусматривает существования субстанциальной неизменности, сохраняющейся на протяжении всего процесса изменения. Выполнение кантовского требования существования субстанциальной неизменности произойдёт только в случае логической подмены, считает британский философ. Суждение «В каждом изменении существует нечто, сохраняющееся на протяжении всего изменения» заменяется суждением «Существует нечто, что сохраняется на протяжении всего изменения». Такая логическая подмена по Стросону аналогична следующей: суждение «У каждого мальчика есть девочка, в которую он влюблён» подменяется суждением «Существует девочка, в которую влюблён каждый мальчик». Такая подмена явно ошибочна, констатирует Стросон ⁵⁹.

По Стросону оба кантовских аргумента в лучшем случае могут только показать, что мир как целое представляет собой единую *абсолютно* длящуюся систему, включающую в себя *относительно* длящиеся части, но ни в коем случае не как материю или субстанцию в этих частях, сохраняющуюся в них на всём протяжении их существования. Реальность может быть представлена в виде эстафетной гонки, каждый из участников которой в одиночку не преодолевает эстафетную дистанцию от старта до финиша. Единство и продолжительность эстафеты обеспечивает передаваемая её участниками друг другу эстафетная палочка. Эстафетная гонка остаётся одной и той же на всём её протяжении, но ни один из её участников не преодолевает её в одиночку ⁶⁰.

Что касается вопроса 2, является ли неизменность единственным формальным критерием субстанции, то, по мысли Стросона, ответ Канта можно разбить на две ступени. Во-первых, всё изменяющееся, все возникновения и исчезновения будут мыслиться как перемены в чём-то неизменном; все неустойчивые вещи будут видеться как состояния или фиксации или модусы существования неизменного. Следовательно, и это, во-вторых, только неизменное может формально квалифицироваться как субстанция, то есть как нередуцируемый субъект предикации.

Однако британский философ замечает, что даже на первом этапе кантовского рассуждения вывод не очевиден: он не следует из посылки, что в мире феноменов существует нечто неизменное. Требуются дополнительные посылки и таких посылок две. Первая посылка гласит, что неизменное тождественно материи (Кант это делает, замечает Стросон, в параграфе «Постулаты эмпирического мышления вообще» «Критики чистого разума» ⁶¹). Вторая посылка заключена в пропозиции, что все объективные, но преходящие вещи, состоят из материи ⁶². Обе из двух дополнительных посылок не являются произвольными, случайными. Кант в «Постулатах эмпирического мышления вообще» прямо даёт понять, что восприятие всякого изменения обусловлено тем, что это изменение происходит с материальными вещами.

Если мы принимаем дополнительные посылки, то первая ступень в рассуждении Канта будет выглядеть уже правдоподобной. Всё изменчивое предстанет как фиксации или модусы одной неизменной вещи, то есть материи. Однако это заключение не гарантирует вывода о том, что только неизменное (материя) удовлетворяет формальному критерию субстанции — быть несводимым субъектом предикации. Для доказательства последнего нам необходимо показать, что все истинные высказывания, где в роли субъектов фигурируют единичные (обычные) объекты (такие, как аристотелевские первичные субстанции), в принципе редуцируемы к высказыванию, в котором единственным субъектом предикации выступает материя и в котором вся референция к обычным объектам каким-то способом растворяется в предикации. Для демонстрации своей мысли Стросон предлагает поразмышлять над ситуацией, в которой речь идёт о таком комплексном субъекте, как Александр-верхом-на-Буцефале. Он полагает, что превратить данный комплексный субъект в комплексный предикат без отсылки к таким единичным понятиям, как Александр и Буцефал, будет сложно. Стросон не отрицает определённой истинности в рассуждениях Канта, однако он противник идеи, что в данном конкретном случае можно использовать такие формальные или логические понятия, как субъект и предикат ⁶³.

Подытоживая сказанное, Стросон говорит о Канте: «...ясно, что ни одно из утверждений, которые он делает, не может быть оправдано на тех основаниях, которые он предлагает. Он утверждает, что в мире явлений, то есть в объективном временном мире нашего опыта, должно существовать неизменное; что это неизменное не может быть не чем иным, как материей; что всё преходящее может быть только фиксацией или модусом существования неизменного; и что соответственно материя или неизменное удовлетворяет логическому критерию субстанции. Однако аргумент в пользу необходимости неизменного в явлениях оказал-

ся необоснованным, и отождествление материи с этим неизменным оказалось соответственно неоправданным; даже если бы существование неизменного в явлениях *было* обосновано, из этого не следовало бы, что всё преходящее являлось его фиксацией; и даже если *это* (предположительная идентификация неизменного с материей) было бы обосновано, не следует, что только неизменное удовлетворяет формальному критерию субстанции»⁶⁴.

В завершающей части работы Стросон останавливается ещё на одном аспекте кантовского понимания субстанции, касающемся её эмпирического критерия. Кант писал: «...субстанция, по видимому, обнаруживается легче и лучше посредством действий, чем посредством постоянности явления»⁶⁵. При такой постановке вопроса возникает дополнительный вопрос относительно того, какая связь существует между действием и постоянностью как сущностным свойством субстанции? Кант сам задаётся этим вопросом: «Каким образом от действия мы тотчас заключаем к *постоянности* действующего, которое ведь составляет столь существенный и отличительный признак субстанции (*phaenomenon*)?»⁶⁶. И отвечает на него: «Действие уже означает отношение субъекта причинности к следствию. Так как всякое следствие есть нечто происходящее, стало быть, изменчивое... то последним субъектом изменчивого служит *постоянное* как субстрат всего сменяющегося, т.е. субстанция. В самом деле, согласно основоположению о причинности, действия всегда суть первое основание всякой смены явлений и потому они не могут принадлежать субъекту, который сам сменяется, потому что в таком случае были бы необходимы другие действия и другой субъект, который определил бы эту смену. В силу этого действие как достаточный эмпирический критерий уже доказывает субстанциальность, и нам нет нужды искать ещё [признаки] постоянности субъекта прежде всего посредством сопоставляемых восприятий...»⁶⁷.

Стросон с Кантом не соглашался, полагая, что и сами действия можно рассматривать как события, у которых имеются свои причины, и потому действия не могут служить первыми, то есть *окончательными* основаниями изменений. На это Кант мог бы, предполагает Стросон, ответить, что, во-первых, нельзя отождествлять действия с событиями, а во-вторых, все события являются следствиями активного действия такого фундаментального субъекта каузальности, как материя. Настойчивый оппонент Канта, продолжает Стросон, мог бы сказать, что сам Кант, формулируя вторую аналогию опыта, говорит не о какой-то одной причине и действии, а о том, что «все изменения происходят по закону связи причины и действия»⁶⁸, то есть у всякого изменения есть *какая-либо* причина⁶⁹.

И хотя Кант в «Критике чистого разума» не предоставляет убедительных доводов того, что именно действие является эмпирическим критерием субстанциальности, мы можем, говорит Стросон, обосновать, почему он так *думал*. Для Канта всякая вещь объективного мира является всего лишь модусом существования или фиксацией материи, то есть субстанции. В приложении «Об амфиболии рефлексивных понятий» он писал: «Субстанцию в пространстве мы познаём только по силам, которые действуют в нём или привлекая к себе другие [силы] (притяжение), или противодействуя их проникновению в него (отталкивание и непроницаемость); других свойств, которые составляли бы понятие субстанции, являющейся [нам] в пространстве и называющейся материей, мы не знаем»⁷⁰.

И затем, признавая вольность своего предположения, Стросон отмечает, что суть кантовского понимания субстанции заключается в том, что всё в мире объективных явлений, явлений не в феноменологическом смысле, сводится или редуцируется к (постоянной) материи, движущейся в пространстве⁷¹. Этой же позиции придерживался и Куайн. «Фактически между взглядами Канта и Куайна существует определённая гармония...», — заключает британский философ⁷².

С подобающей интерпретацией, комментирует Стросон, мы можем считать понимание субстанции Кантом вполне верным. Однако мы не можем воспользоваться кантовскими аргументами в пользу джастификации такой точки зрения⁷³.

Выходит, Стросон считает кантовское понимание субстанции или то, как он его трактует, вполне приемлемым для аналитической философии. Британский аналитик спорит с Кантом так же, как спорил бы с любым другим философом — современником. (Такой стиль философствования вообще характерен для аналитической философии.) Кант не только осовременивается, он предстает как сторонник позиции самого Стросона: структура языка и логика описывают метафизическую структуру мира и её элементы; за субъектом суждения стоит одна форма реальности, за предикатом — другая. Стросон принимает формальный (логический) критерий понятия чистой субстанции, предлагаемый Кантом, и единственную проблему видит лишь в оправдании (джастификации) этого критерия. Но такого оправдания у самого Канта он не находит, считая его аргументацию ошибочной и одновременно полагая, что это ни в коей мере не опровергает истинности самого критерия, как если бы слабость аргументов не доказывала ложности тезиса.

Нам представляется спорным несколько моментов в рассуждениях Стросона. Во-первых, отождествление понятий субстанции, материи и субстрата, видимое в стросоновской статье, ведёт к размыванию понятийных границ и логической нечётко-

сти: не ясно, о каком из этих понятий идёт речь. Во-вторых, из описания Стросоном кантовского понимания субстанции следует, что для Канта субстанция — нечто предельное, позволяющее сводить всё многообразие и изменчивость мира феноменов к чему-то постоянному, неизменному и самостоятельно существующему. При этом Стросон видит «определённую гармонию» во взглядах Канта и Куайна на субстанцию, понимаемой как «(постоянная) материя, движущаяся в пространстве». А между тем кантовское понимание субстанции (материи) ближе не к гносеологическому определению (объективная реальность, данная нам в ощущениях), и не к физикалистскому, принятому научным материализмом или реализмом (элементарные частицы в силовых полях), а к метафизическому в духе XVIII века (нечто *неизменное* во времени и *действующее* в пространстве).

Сближение взглядов Канта на субстанцию с взглядами философов-аналитиков второй половины XX века происходит, конечно, на основе общности их познавательных установок. У Канта априорные формы чувственности и рассудка приносят упорядоченность в мир явлений, у Стросона, как и у упоминаемого им Куайна, логика правильно описывает лежащий вне нашего сознания мир физических вещей и процессов. Если признавать за сущее то, что может быть субъектом предикации или значением квантифицированной переменной, то закономерно выйти к понятию субстанции. А здесь будет нелишним вспомнить позицию Бертрانا Рассела, который считал понятие субстанции лишь лингвистической условностью, ставшей достоянием логики и унаследованной философами от здравого смысла ⁷⁴. Он писал: «Понятие «субстанция» — это метафизическая ошибка, которой мы обязаны переносу в структуру мира структуры предложения, составленного из подлежащего и сказуемого» ⁷⁵. Выходит, что можно не принимать ни только джастификацию понятия субстанции у Канта, но и само понятие, редуцированное к логическому субъекту.

— 5 — **Проблема реализма и a priori**

В статье «Проблема реализма и a priori» (1994) Стросон рассматривает только два понимания реализма из множества, как он отмечает, существующих. Оба из них касаются одного и того же вопроса: как природа реальности связана с познавательными и интеллектуальными возможностями человека, то есть что представляют вещи сами по себе и что в принципе мы о них знаем или как их понимаем ⁷⁶. Стросон выделяет метафизический и эмпирический реализм.

Большинство философов отвергает так называемый метафизический (или, возможно, трансцендентный) реализм или не видят в нём никакого смысла. Согласно данной разновидности реализма реальность, в существование которой мы верим, в принципе выходит за грань нашего понимания и знания, она непознаваема. Эти философы в своём большинстве называют себя реалистами, но квалифицируют свой реализм как «внутренний», или «человеческий» (Х. Патнэм), или «научный» (У. Куайн). Они могут даже позаимствовать у Канта название для своей концепции — «эмпирический» реализм, хотя Кант по иронии судьбы, считает Стросон, разделяет позицию «эмпирического реализма» и одновременно демонстрирует приверженность строгой форме метафизического реализма. При этом свою позицию Кант называет трансцендентальным идеализмом.

Как известно, Кант признавал два вида познавательных способностей у человека — чувственную интуицию и дискурсивный интеллект, каждый из которых предполагает существование априорных форм: пространства и времени на уровне чувственности и категорий на уровне рассудка и разума. Стросон считает, что для теории познания Канта нет необходимости в признании существования реальности за пределами опыта, она не нуждается в концепции метафизического или трансцендентального реализма.

Стросон согласен с Кантом в том, что категории рассудка и разума носят априорный характер, чего нельзя сказать о пространстве и времени. Он повторяет своё обоснование эмпирического происхождения пространственно-временных характеристик объектов материального мира, которое он излагал в ряде прошлых работ ⁷⁷. Суть этого обоснования сводится к тому, что подведение объектов чувственной интуиции под одну и ту же категорию подразумевает раздельное существование объектов чувственного опыта. И поскольку эти объекты имеют пространственно-временные характеристики, из этого следует, что пространство и время принадлежат самим объектам: именно пространство и время предоставляют уникальную *возможность для различения материальных объектов*. Объекты могут отличаться друг от друга разными способами, но именно пространственная и/или временная локализация делает предметы различимыми, что позволяет считать пространство и время объективными характеристиками этих предметов. Стросон делает вывод, что «то, что является необходимым условием любого эмпирического суждения, само не является продуктом какого-то такого суждения, то есть априорным» ⁷⁸. Таким образом, когда Кант говорит об априорности форм чувственной интуиции, он делает это безосновательно. Создаётся впечатление, размышляет Стросон, что Кант допускает существование существ, имеющих другую кон-

ституцию, для которых явления будут казаться иными, чем нам, потому что их априорные формы чувственности будут отличными от наших. Получается, заключает Стросон, что мы никогда не узнаем, какова реальность сама по себе.

Дело с пониманием рассудочного познания и результатов чувственной интуиции у Канта обстоит по-иному. Кант не допускает мысли о возможности существования созданий, чей интеллект дискурсивен, как и наш, но отличается от него своими априорными формами. Для Канта логика является универсальной

и «вполне законченной и завершённой» отраслью знания ⁷⁹. Считая чувственную интуицию и дискурсивное (логическое) мышление взаимно дополняющими друг друга в познании реальности, Кант, тем не менее, допускал существование у человека ещё одной познавательной способности — *интеллектуальной интуиции*, как вполне самостоятельной и не нуждающейся в чувственной интуиции. Интеллектуальная интуиция имеет дело не просто с явлениями вещей, а с вещами — как они существуют сами по себе. Признавая существование интеллектуальной интуиции, Кант не находит в этом никакого противоречия. Как и при рассмотрении чувственного познания Кант допускает существование особого мира объектов, отличного от того мира, о котором мы что-то знаем.

Но соединяет ли Кант две версии реализма — реализм метафизический и реализм эмпирический? Стросон даёт на этот вопрос отрицательный ответ и предлагает два обоснования этого «нет», противоположных по своему характеру.

При первом — никакой сверхчувственной (ноуменальной) реальности, помимо познаваемой (феноменальной) реальности, не существует. Мысль о вещах самих по себе является не мыслью о вещах иного порядка, чем те, которые познаваемы. Вещи сами по себе рассматриваются в полном отрыве от условий их познания. Данное обоснование оставляет победу за эмпирическим реализмом. Доводом в его пользу является кантовское убеждение, что человеческое познание имеет свои границы, которые оно не может преодолеть. При таком обосновании было бы несправедливым утверждать, что концепция Канта сводится к тавтологии: мы можем знать только то, что можем знать. Тогда нам пришлось бы проигнорировать блестящую и чаще всего убедительную демонстрацию необходимых структурных особенностей человеческого познания, которые сделали первую «Критику» уникальным философским исследованием, поясняет Стросон ⁸⁰.

Второе обоснование уделяет внимание доктрине существования сверхчувственного мира вещей, не имеющего ни пространственного, ни временного измерения. Эта доктрина подкрепляется многими высказываниями в «Критике чистого разу-

ма». Внутри сверхчувственного мира вещей имеют место определённые, оказывающие воздействие на мир явлений, квази-каузальные отношения, которые являются *квази-каузальными* потому, что категория каузальности применима только в сфере явлений, имеющих временное измерение. Квази-каузальные отношения порождают *явление* организованного во времени человеческого опыта, того, что *является* как пространственно и каузально организованный мир объектов, отличный от их опытного восприятия ⁸¹. При таком обосновании позиции Канта победу одерживает трансцендентальный реализм, поясняет Стросон, в то время как эмпирический терпит поражение.

Может показаться, пишет философ, что мы стоим перед выбором двух интерпретаций кантовской онтологии. Или реальными являются вещи, существующие во времени и пространстве, включая нас самих и наш организованный во времени опыт, а вещи сами по себе являются теми же самыми вещами, только рассматриваемыми в отвлечении от условий нашего познания — когнитивно пустыми формами без содержания, *или же* единственной реальностью является сверхчувственный мир вещей самих по себе (или ноуменов), не имеющих временного и пространственного измерения и только *являющихся*, чтобы быть чем-то ещё. Однако Стросон предлагает не судить о таком разделении слишком категорично.

Первая интерпретация онтологии Канта нуждается как минимум в следующем дополнении: вещи сами по себе, рассматриваемые в отвлечении от условий познания, могут содержать нечто, о чём мы ничего не можем знать. Но такое дополнение вряд ли является уступкой, которая может серьёзно взволновать сторонника эмпирического реализма: он может ответить, что, если даже что-то и находится за пределами наших познавательных способностей, оно не имеет для нас никакого значения.

Вторая интерпретация кантовской онтологии требует более серьёзной оценки. Если существующие на сверхчувственном уровне квази-каузальные отношения вызывают явления, если вещи реально *являются* нам в пространственном и временном облике, тогда, по-видимому, сам глагол «являться» должен содержать в себе временную конструкцию: эти проявления должны *на самом деле происходить* во времени. Альтернативой будет утверждение, что невременным мир может быть только для *трансцендентального* субъекта. Однако при таком повороте мысли всё попросту становится непостижимым для нашего ума — откровенной бессмыслицей. В результате такого рассуждения мы приходим к выводу, что проявления, то есть наши упорядоченные во времени репрезентации или восприятия, на самом деле происходят во времени, в то время как то, что мы вынуждены представлять как тела, находящиеся в пространстве, в реально-

сти ничего не представляют без этих репрезентаций. Выходит, что разница между идеализмом Канта и идеализмом Беркли не столь велика, как предполагал сам немецкий философ.

Ни в одной из предложенных интерпретаций кантовского ответа на вопрос о природе реальности и её познаваемости вывод не очевиден, хотя и ясно, что ни в одной из этих интерпретаций мы не наблюдаем простой комбинации двух вариантов реализма — метафизического и эмпирического.

И, наконец, ещё одно необходимое замечание. Хотя очевидно, что при любой интерпретации кантовской критической философии мы, как эмпирические существа, безвозвратно отсечены от какого-либо *знания* о вещах самих по себе, однако занавес, отсекающий от нас вещи сами по себе, не является, с точки зрения Канта, непреодолимым. Реальность из-за занавеса как бы даёт нам не информацию, но подаёт команды — моральный императив, а с этим и кое-что ещё: разновидность надежды и даже веры. И как бы мало, заключает Стросон, эти мысли нам ни говорили, кажется ясным, насколько вообще что-то может быть ясным в этой тёмной области, что эти мысли были важны для самого Канта ⁸².

Стросоновский анализ кантовского деления мира на ноуменальный и феноменальный проясняет для нас то, что понять их сосуществование или, как говорит Стросон, соединить реализм метафизический и реализм эмпирический не удаётся. Думается, что это закономерный итог расширительного толкования Стросоном круга сущностей, которые Кант называл вещами самими по себе. Для Канта это всего лишь Бог, мир и душа. Не удивительно, что аналитические средства так и не позволили объяснить того, как мир ноуменов проявляется в мире феноменов: разные варианты стросоновской интерпретации не позволили это сделать. Удивительно другое — окончание статьи, где Стросон упоминает подаваемый из-за занавеса, разделяющего два мира, «моральный императив», сопровождаемый разновидностью «надежды и даже веры». Возможно, интеллектуальная интуиция британского философа вела его к тому единственному решению, что те вещи, которые Кант относил в ноуменальным, никогда не превратятся в явления и будут всегда постигаться только интеллектуальной интуицией.

Если всё же попытаться посмотреть на проблему глазами Стросона, как природа реальности связана с познавательными и интеллектуальными возможностями человека, то ответ на него содержится в следующей статье британского философа, где показано, каким образом философы-аналитики восприняли идею Канта о познании, опираясь на его метафизические допущения.

Статью «Новые кантианские основания метафизики» (1987) Стросон начинает с тезиса, что та философская традиция, в которой он работает сам, если не полностью, то во многом базируется на метафизических допущениях кантовской философии. Коперниканская революция, которую совершил Кант в теории познания, заложила основы современных подходов в эпистемологии. При этом Стросон оговаривается, что это не значит, что доктрина *трансцендентального идеализма* полностью была воспринята аналитической философией, правильнее будет сказать, что некоторые *аспекты* этой доктрины остались живыми, процветающими и даже доминирующими среди философов XX столетия, пишущих на английском языке ⁸³.

Революционная идея Канта, что не наши знания должны соответствовать познаваемым объектам, а объекты должны соответствовать нашим знаниям, теперь уже не кажется шокирующей. Причина новой оценки идеи Канта заключается в том, что постепенно пришло понимание того, что задача метафизики состоит в формировании общей познавательной концептуальной схемы, а не в выработке конкретных подходов исследования. Объекты исследования должны удовлетворять каким-то общим формальным условиям, чтобы стать доступными для нашего познания. Полное абстрагирование от некоторых формальных оснований, делающих вещи объектами познания, и стремление постичь вещи такими, какими они являются в реальности, исследователям осуществить не удаётся.

Если изложенная идея является характерной чертой идеализма, то большинство учений современной аналитической философии, замечает Стросон, являются идеалистическими. Однако надо помнить, уточняет он, что все эти учения в той или иной степени будут отличаться от кантовского. Для демонстрации данного положения Стросон рассматривает работы таких философов, как Томас Нагель, Хилари Патнэм, Дональд Дэвидсон, Уиллард ван Орман Куайн, Людвиг Витгенштейн и Майкл Даммит.

Томас Нагель во «Взгляде ниоткуда» (1986) только отчасти разделяет позицию Канта. Человек как природное существо стремится преодолеть преграду субъективности и постичь реальность такой, какая она есть сама по себе. Однако в отличие от Канта Нагель убеждён, что такая задача выполнима и человек в какой-то мере способен её решить. Вещи сами по себе могут выйти за пределы своих проявлений или категорий человеческого познания.

Такую позицию Нагель считает реалистической, подчёркивая её отличие от позиции многих других современных философов

фов, которых он относит к лагерю идеалистов. Идеалистами он называет Витгенштейна и Дэвидсона, а неявно относит к ним ещё и Куайна, Патнэма, большинство американских прагматистов, а также Даммита. Отличительной чертой, объединяющей взгляды этих философов, по Нагелю является то, что все они «урезают» универсум до размеров того, что укладывается в прокрустово ложе человеческого понимания или человеческого дискурса. *Существовать* — значит быть понятым или понимаемым нами. Однако можно ли считать данное положение кантианским?

Стросон рассматривает Хилари Патнэма как представителя американского прагматизма. Разделяя общую позицию этого течения, согласно которому истиной является всякое знание, которое так или иначе отвечает достижимым для человека целям и достаточным для человеческого познания условиям, Патнэм тем самым отвергает позицию «метафизического реализма», а свою позицию называет позицией «внутреннего», или «эмпирического», реализма. В этом Патнэм, считает Стросон, повторяет Канта. Свою онтологическую позицию в дальнейшем Патнэм определяет как «человеческий реализм».

Позиция Дональда Дэвидсона по большому счёту не отличается от позиции Патнэма, хотя Дэвидсон использует другие термины для описания своей концепции. Для Патнэма характерны термины, связанные с условиями познания или с занимаемой исследователем точкой зрения, для Дэвидсона — термины, связанные с языком понимания. Дэвидсон считал, что у нас не может быть концептуального знания реальности, если мы не можем описать эту реальность в терминах понимаемого нами языка; не может быть понятия истины, если мы не можем выразить её в предложениях, которые мы можем понять. Здесь видно влияние на него «Логико-философского трактата» Витгенштейна: границы *нашего* языка являются границами *нашей* мысли и, следовательно, границами *нашего* мира ⁸⁴.

Для позиции Уилларда ван Ормана Куайна характерно, что он крайне ограничивает то, что доступно человеческому познанию. Куайн считает существующим лишь то, что вмещается в рамки *человеческого понимания*, то, что описывается физическими или биологическими теориями.

Последняя работа Людвиг Витгенштейна «О достоверности» (1969), опубликованная много лет спустя после смерти философа, является, по мнению Стросона, углублением и детализированным изложением афоризмов 5.6 и 5.61 «Логико-философского трактата». Детализация заключается в разработке условий осмысленного (значимого) дискурса, который должен обеспечиваться единством лингвистических практик реального или потенциального сообщества, практик, которые в свою очередь об-

разуют часть форм человеческой жизни. Стросон замечает, что в цитируемых им выше абзацем афоризмах 5.6 и 5.61 он намеренно изменил фразу «мой язык» Витгенштейна на «наш язык», а его фразу «мой мир» на «наш мир», чтобы подчеркнуть коллективный характер человеческого познания и знания.

В работе «О достоверности» следует подчеркнуть ещё одну идею Витгенштейна. Философ упоминает разновидность предложений, которые «имеют форму эмпирических пропозиций», но на самом деле эмпирическими не являются, поскольку они не производны от опыта. Однако эти предложения образуют «основу всех операций с мыслями (с языком)». Они образуют «картину мира», которая является «субстратом всякого моего исследования и утверждения» или «лесами наших мыслей», «элементом, в котором аргументы имеют свою жизнь»⁸⁵. Витгенштейн не уточняет характеристик этих пропозиций, однако из смысла его замечаний следует, что в их число входят те пропозиции, в которых идёт речь о существовании физических объектов и их каузальной согласованности. Из того, как Витгенштейн описывает эти пропозиции, их можно отнести к разряду, как сказал бы Кант, *синтетических* априорных суждений. Сам Витгенштейн их так не называл: он только отмечал, что данные пропозиции нельзя отнести ни к апостериорным, ни к логически (или аналитически) гарантированным. Он не считал необходимым обосновывать их сущность, он только говорил, что они образуют картину мира и являются наследуемым нами фоном, позволяющим отличить истину ото лжи.

Во всём этом, говорит Стросон, есть приглушённые кантовские мотивы. Их можно назвать «приглушёнными», а можно «преобразованными». Если у Витгенштейна имеется явная отсылка к человеческому сообществу, к согласованию высказываний, у Канта она только подразумевается, поскольку и Кант говорил о «человеческой точке зрения»⁸⁶.

У Майкла Даммита мы находим новые интересные вариации кантовской метафизики, продолжает Стросон. Даммит считает, что существует множество предложений (*propositions*), смысл которых нам совершенно понятен, но о которых мы не можем с уверенностью сказать, являются они истинными или ложными. Сделать это не позволяют нам существующие на сегодняшний день познавательные возможности, которые лишают нас предмета рассмотрения. Такую, разделяемую им самим позицию Даммит называет антиреализмом, однако, по мнению Стросона, Даммит, как и другие из уже упомянутых философов, воздерживается от того, чтобы именовать себя идеалистом. Из этого следует, что значение, с точки зрения Даммита, может выходить за пределы наших познавательных способностей, а вот судить по этому значению, какими вещи являются

объективно, мы не можем. Приходящая на ум параллель между Даммитом и Кантом, считает Стросон, заключается в трактовке последним математических антиномий. Как Кант отвергал тезис и антитезис антиномии, так и Даммит отвергает возможность судить об истинности или ложности предложения. Стросон считает, что утверждение о том, что то или другое из противоположных суждений должно быть корректным, основывается у обоих философов на ошибочном предположении, что знание объективных фактов может превышать наши познавательные способности.

И, конечно, добавляет Стросон, параллель между двумя философами можно провести лишь отчасти: если Кант считает оба противоположных суждения антиномии ошибочными, то Даммит полагает, что ни об одном из них нельзя сказать, является оно истинным или ложным.

Как видно из этого небольшого обзора, взгляды Нагеля отличаются от взглядов большинства упомянутых философов. Согласно реализму Нагеля, природа вещей, хотя частично и познаваема, однако выходит за пределы того, что человек может обнаружить или даже почувствовать. Это метафизический реализм. Взгляды остальных философов можно назвать «внутренним» реализмом или «человеческим реализмом», который можно отождествить с «эмпирическим» реализмом Канта. «Это такой реализм, чьи объекты должны как минимум согласовываться с общими и формальными условиями, присущими любому возможному человеческому знанию о них»⁸⁷. Даммит, говорит Стросон, идёт как будто немного дальше эмпирического реализма, но не намного.

Так насколько же близки взгляды этой когорты философов взглядам Канта, повторяет ранее сформулированный вопрос Стросон. Если даже согласиться, что эти философы приняли коперниканскую революцию, совершенную Кантом в гносеологии, как их взгляды соотносятся с доктриной трансцендентального идеализма? Сам Стросон придерживается точки зрения, что философы, о которых шла речь, в той или иной степени разделяют позицию трансцендентального идеализма. Но обосновать эту точку зрения можно будет только тогда, когда кантовской концепции будет дана определённая интерпретация. Стросон уточняет, что сложно утверждать, что интерпретация такого рода будет соответствовать кантовским философским устремлениям в целом.

Стросон напоминает нам, что Кант понимает под познавательными способностями, которые определяют самые общие, формальные условия, делающие познание возможным. Речь идёт об априорных формах мышления (категориях) и априорных формах чувственности (пространстве и времени). Он замечает, что Кант лишь констатирует наличие данных познавательных способ-

ностей у субъекта, что не требует никаких дополнительных объяснений. Так, относительно последних немецкий философ высказывается следующим образом: «...существуют две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания, а именно пространство и время...»⁸⁸.

Стросон же считает, что существованию априорных форм мышления и чувственности объяснение может быть дано, и предлагает такое решение.

1. Что касается логических форм, то можно сказать, что фундаментальные логические операции или формы утверждений, перечисленные в кантовской таблице, присутствуют во всех логиках. Под «фундаментальными логическими операциями» Стросон имеет в виду предикацию, обобщение, составление сложных предложений с помощью союзов. Не тайна, что суждения состоят из понятий, что утверждения и пропозиции по значению бывают истинными и ложными. «Из этих рассуждений, как эти, не очень трудно показать, что возможность существования фундаментальных логических операций является неотъемлемой от самой природы утверждения или предложения»⁸⁹. Витгенштейн с присущей ему афористичностью и непонятностью выразил это в «Трактате»: «...можно было бы сказать: одна логическая константа есть то, что все предложения, по своей природе, имеют общим друг с другом. Но это есть общая форма предложения»⁹⁰ («Трактат». 1958. Афоризм 5. 47).

Несмотря на различия в средствах выражения и в формах, присущих различным логическим системам, в частности у Канта и в современной традиционной классической логике, в обеих системах мы находим одни и те же фундаментальные логические операции. Кант и сам признавал логические истины и принципы формального вывода аналитическими. Но тут может возникнуть вопрос: почему же сам Кант не считал логические формы, фундаментальные логические операции имплицитно присущими самому понятию «суждение»? Если бы он признал это, говорит Стросон, ему вряд ли пришлось утверждать, что мы не можем объяснить существование логических форм в самом рассудке и разуме. По мысли Стросона, занятой Кантом позиции можно дать лишь такое объяснение: интеллект в его понимании сам по себе не является дискурсивным. Так, у Канта есть ссылки на существование «интеллектуальной интуиции». Стросон замечает, что судить о том, как Кант сам понимал интеллектуальную интуицию, сложно, поэтому можно лишь дать предположительный ответ, почему Кант говорит об априорности логических категорий⁹¹.

2. Что касается априорности форм чувственности — пространства и времени, то и тут, по мысли Стросона, можно не согласиться с Кантом, считавшим, что эти формы постигаются нами интуитивно и им нельзя дать эмпирического обоснования.

Стросоновское объяснение исходит из того, что объекты, к которым принадлежим мы сами, являются пространственно-временными объектами. При этом под объектами следует понимать не столько «объекты, доступные нашему познанию», сколько объекты сами по себе, как они существуют в действительности. Если мы, люди, наделены дискурсивным интеллектом и чувственной интуицией, то процесс познания заключается в том, чтобы применять общие понятия к объектам, данным нам в ощущении. Само понятие обобщения предполагает существование численно различающихся индивидуальных объектов, подпадающих под одну и ту же категорию. Если считать объекты существующими в пространстве и времени, то пространство и время предоставляют уникальное необходимое средство для того, чтобы объекты чувственной интуиции стали предметом нашего познания. Именно пространство и время позволяют сделать объекты *необходимо* различимыми, хотя существуют и другие способы различения объектов. Пространственное и/или временное местопребывание объекта и делает его уникальным, отличимым от других объектов, утверждает Стросон и замечает, что уже неоднократно высказывал данную точку зрения в других работах, а теперь повторил доводы в её подтверждение ⁹².

С точки зрения Стросона, существованию логических форм суждения и пространственно-временных форм интуиции можно дать адекватное объяснение. То, что человек обладает логическими формами суждения и пространственно-временными формами чувственной интуиции, постулируется и Кантом. Однако Кант отрицает, что объекты являются пространственно-временными вещами, и мы сами, как вещи сами по себе, тоже являемся пространственно-временными объектами. И это последнее утверждение, а также прокламация *идеальности* пространства и времени и является центральной и существенной чертой целостной концепции трансцендентального идеализма, заключает Стросон.

При этом он замечает, что его объяснение природы логических форм рассудка и пространства и времени ни в коей мере не подрывает их априорного характера и того, что априорный характер форм чувственности и рассудка является фундаментальным и необходимым *условием* любого эмпирического исследования. Ничто в данном объяснении не подрывает основ кантовского трансцендентализма, комментирует Стросон ⁹³.

Ключевым моментом для интерпретации кантовского идеализма Стросон считает жёсткое разграничение мира вещей самих по себе и мира явлений. Если понимать Канта так, что познание ноуменального мира возможно, но у нас отсутствует возможность для указания условий такого знания, тогда мысль о вещах самих по себе пуста. Всякая мысль о вещах самих по се-

бе превращается в тавтологию: знание о вещах, о которых мы можем знать, невозможно, кроме тех случаев, когда имеются условия, при которых знание возможно, или: мы можем знать о вещах только то, что мы можем о них знать. Такая интерпретация кантовского идеализма, говорит Стросон, не идёт дальше начального декларирования так называемой коперниканской революции и можно с полным правом говорить, что, по крайней мере, Патнэм, Дэвидсон и Витгенштейн разделяли убеждения, близкие позиции Канта ⁹⁴.

Но всё не так просто, размышляет Стросон. Возможна и другая интерпретация взглядов Канта, которую невозможно игнорировать. Согласно этой интерпретации, разрыв между вещами, данными нам в чувственном созерцании, и вещами сами по себе непреодолим ⁹⁵. Признание существования сверхчувственных сущностей в философии Канта позволяет утверждать, что ни один из упомянутых ранее философов XX столетия не может быть зачислен в разряд сторонников трансцендентального идеализма. Даже Нагель, убеждённый в том, что о ряде вещей мы никогда не сможем сказать, чем они являются сами по себе, считал несомненным, что частично мы можем корректно высказаться, чем же вещи сами по себе являются в действительности. Другие философы в отличие от Нагеля вообще не берут в расчёт реальность, которая лежит за пределами человеческого познания. Вот почему Нагель называл их идеалистами, а себя реалистом, хотя при второй интерпретации кантовского трансцендентального идеализма Нагель ближе всех подходит к Канту. Единственное, что объединяет Нагеля и его современников, это то, что время и пространство, с их точки зрения, не носят идеального характера.

Тем не менее, говорит Стросон, ситуация такова, что только одна из обсуждаемых интерпретаций философии Канта позволяет утверждать, что его идеи имеют огромное влияние на современную аналитическую философию. Это влияние разнообразно, не всегда завершено, иногда носит искажающий идеи Канта характер. Но это влияние налицо. «Трудно, по крайней мере, для меня, представить другого философа Нового времени, чьё влияние, каким бы отсроченным или опосредованным оно ни было, имело бы равное значение», — заканчивает своё рассуждение о влиянии кантовской метафизики на философов аналитического движения Питер Стросон ⁹⁶.

Основная идея статьи Питера Стросона «Новые кантианские основания метафизики», выраженная уже в названии, вряд ли вызовет возражения. Стросон выбрал только один вектор влияния философии Канта на аналитическую философию, который оказался ему ближе всего. Речь идёт о трансформации концепции Канта о существовании мира ноуме-

нальных и феноменальных вещей и о способности человека познать тот и другой в концепции познания как взаимодействия концептуальной схемы и опытного познания. И в целом он прав в своих оценках.

Но нам хотелось бы отметить ещё один вектор влияния Канта на философов-аналитиков, о котором шла речь в первой главе монографии. Аналитическая философия как наследница традиции классической рационалистической философии явилась продолжательницей кантовской философии по смыслу вопрошания. Для И. Канта важным было отыскание границ мыслимого, для философов-аналитиков — нахождение языковых пределов мыслимого, чему Стросон дал название концептуальной схемы.

¹ Strawson P.F. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. L. ; N.Y. : Routledge, 1999. P. 9, 247. Существует перевод этой книги, осуществлённый калининградскими коллегами. Однако ссылки будут даваться на английский вариант книги в авторском переводе, так как данный материал писался в то время, когда перевод стросоновской книги ещё не был напечатан. (Стросон П.Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики / пер. с англ. В.Н. Брюшинкина, В.А Чалого ; под ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград : Изд-во Рос. гос. ун-та им. Иммануила Канта, 2009. 328 с.)

² Strawson P.F. *Individuals*. P. 9.

³ *Ibid.* P. 10.

⁴ Цит. по : Панченко Т.Н. Дескриптивная метафизика Питера Стросона // Вопросы философии. 1979. № 11. С. 160.

⁵ Панченко Т.Н. Дескриптивная метафизика Питера Стросона. С. 160.

⁶ Цит. по: Панченко Т.Н. Дескриптивная метафизика Питера Стросона. С. 158.

⁷ Strawson P.F. *Individuals*. P. 43—44.

⁸ *Ibid.* P. 15—30.

⁹ *Ibid.* P. 45.

¹⁰ Popper K. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford, 1973. P. 42.

¹¹ Danto A.C. *Persons* // *Encyclopedia of Philosophy*. N.Y. ; L., 1967. Vol. 6. P. 113.

¹² Strawson P.F. *Individuals*. P. 89.

¹³ *Ibid.* P. 104—105.

¹⁴ *Ibid.* P. 94—95.

¹⁵ *Ibid.* P. 95.

¹⁶ *Ibid.* P. 101—102.

¹⁷ *Ibid.* P. 103.

¹⁸ Панченко Т.Н. Дескриптивная метафизика Питера Стросона. С.163.

¹⁹ Strawson P.F. *Individuals*. P. 58.

²⁰ *Contemporary Philosophy in Australia*. L. ; N.Y. 1969. P. 158—172.

²¹ Панченко Т.Н. Дескриптивная метафизика Питера Стросона. С. 164.

²² Strawson P.F. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. L. : Methuen & Co. Ltd, 1982. P. 102.

²³ Ayer A. J. *The Concept of a Person and Other Essays*. N.Y. ; L., 1963. P. 33.

²⁴ Панченко Т.Н. Дескриптивная метафизика Питера Стросона. С. 164.

²⁵ Strawson P.F. *The Bounds of Sense*. (См. выдержки из текстов рецензий на последней странице обложки.)

- 26 Strawson P.F. *The Bounds of Sense*. P. 16.
- 27 Ibid. P. 24.
- 28 Ibid. P. 164.
- 29 Ibid. P. 98.
- 30 Ibid. P. 41—42.
- 31 Ibid. P. 42.
- 32 Ibid. P. 40.
- 33 Ibid. P. 237.
- 34 Ibid. P. 262.
- 35 Ibid. P. 40.
- 36 Ibid. P. 268.
- 37 Ibid.
- 38 Цит. по : Панченко Т.Н. Критический анализ концепции «дескриптивной метафизики» Питера Стросона : дис. ... канд. филос. наук. М., 1980. С. 109.
- 39 Strawson P.F. *The Bounds of Sense*. P. 262.
- 40 Цит. по : Панченко Т.Н. Критический анализ концепции «дескриптивной метафизики» Питера Стросона. С. 112.
- 41 Панченко Т.Н. Критический анализ концепции «дескриптивной метафизики» Питера Стросона. С. 114.
- 42 Strawson P.F. *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*. N.Y. : Oxford University Press, 1992. P. 61.
- 43 Ibid. P. 62.
- 44 Ibid. P. 63.
- 45 Classical empiricism. The inner and the outer // Strawson P.F. *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*. N.Y. : Oxford University Press, 1992. Ch. 6.
- 46 Strawson P.F. *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy* P. 66.
- 47 Ibid. P. 67.
- 48 Ibid. P. 69.
- 49 Strawson P.F. *Kant on substance // Entity & Identity and Other Essays*. N.Y. : Oxford University Press, 1997. P. 268—279.
- 50 Ibid. P. 270.
- 51 Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского, сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным ; прим. Ц.Г. Арзаканяна. М. : Мысль, 1994. С. 161—162.
- 52 Strawson P.F. *Kant on substance*. P. 271.
- 53 Ibid. P. 272.
- 54 Понятие «justification», используемое в англоязычной эпистемологии и этике, В.П. Филатов предлагает переводить как «оправдание», а не «обоснование», потому что оправдание может строиться иначе, чем через подведение оснований. (Филатов В.П. Джастификация // *Философия : энциклопедический словарь* / под ред. А.А. Ивина. М. : Гардарики, 2006. С. 230.)
- 55 Кант И. Критика чистого разума. С. 148.
- 56 Там же. С. 148, 151—152.
- 57 Там же. С. 149, 150, 152.
- 58 Strawson P.F. *Kant on substance*. P. 274.
- 59 Ibid.
- 60 Ibid. P. 275.
- 61 Кант И. Критика чистого разума. С. 170—174.
- 62 Strawson P.F. *Kant on substance*. P. 276.
- 63 Ibid. P. 277.
- 64 Ibid.

- ⁶⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 162.
- ⁶⁶ Там же.
- ⁶⁷ Там же.
- ⁶⁸ Там же. С. 152.
- ⁶⁹ Strawson P.F. Kant on substance. P. 278.
- ⁷⁰ Кант И. Критика чистого разума. С. 199.
- ⁷¹ Strawson P.F. Kant on substance. P. 279.
- ⁷² Ibid.
- ⁷³ Ibid.
- ⁷⁴ Рассел Б. Философский словарь разума, материи и морали : пер. с англ. / под ред. А. Васильченко. Киев : Port Royal, 1996. С. 263.
- ⁷⁵ Цит. по : Грязнов А.Ф. Рассел Б. // Философия : энциклопедический словарь. С. 833.
- ⁷⁶ Strawson P.F. The problem of realism and the a priori // Entity & Identity and Other Essays. P. 244—251.
- ⁷⁷ Strawson P.F. Subject and Predication. L. : Methuen, 1974. P. 15—16 ; Strawson P.F. Sensibility, understanding and synthesis // Kant's Transcendental Deductions / ed. by E. Forster. Stanford : Stanford University Press, 1989. P. 72 ; Strawson P.F. Kant's new foundations of metaphysics // Metaphysik nach Kant. Stuttgart : Klett-Cotta, 1988. P. 160—161 ; Strawson P.F. Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy. P. 54—56.
- ⁷⁸ Strawson P.F. The problem of realism and the a priori. P. 247.
- ⁷⁹ Кант И. Критика чистого разума. С. 14.
- ⁸⁰ Strawson P.F. The problem of realism and the a priori. P. 249.
- ⁸¹ Ibid.
- ⁸² Ibid. P. 251.
- ⁸³ Strawson S.F. Kant's new foundations of metaphysics. P. 232—243.
- ⁸⁴ Ibid. P. 234.
- ⁸⁵ Витгенштейн Л. О достоверности // Философские работы. Ч. 1. / сост., вступ. ст., прим. М.С. Козловой ; пер. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М. : Гнозис, 1994. С. 335.
- ⁸⁶ Strawson S.F. Kant's new foundations of metaphysics. P. 235.
- ⁸⁷ Ibid. P. 236.
- ⁸⁸ Кант И. Критика чистого разума. С. 49.
- ⁸⁹ Strawson S.F. Kant's new foundations of metaphysics. P. 238.
- ⁹⁰ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 71.
- ⁹¹ Strawson S.F. Kant's new foundations of metaphysics. P. 239.
- ⁹² Ibid. P. 240. (Стросоновская аргументация в пользу неаприорного характера форм чувственного познания — пространства и времени — уже была дана выше).
- ⁹³ Strawson S.F. Kant's new foundations of metaphysics. P. 241.
- ⁹⁴ Ibid.
- ⁹⁵ Ibid. P. 242.
- ⁹⁶ Ibid. P. 243.

... события образуют фундаментальную онтологическую категорию.

*Д. Дэвидсон «Индивидуация событий»*¹

Аномальный монизм схож с материализмом в том, что выдвигает положение о том, что все события являются физическими, но отбрасывает тезис... что ментальным феноменам может быть дано исключительно физическое объяснение.

*Д. Дэвидсон «Ментальные события»*²

Творчество Дональда Дэвидсона (1917—2003) принадлежит аналитической традиции. В широком смысле эту принадлежность можно усмотреть в критическом анализе рационализма Декарта, в особенности его теории личностного знания, а также во влиянии на него идей Канта. В узком смысле принадлежность к аналитическому движению прослеживается в том, что Дэвидсон опирался на идеи крупнейших аналитиков XX столетия — Витгенштейна, Куайна и др. Для работ Дэвидсона характерны строгость в использовании понятий, продуманная аргументация, использование первопорядковой экстенциональной логики и другого логического инструментария. Опыт по использованию логического инструментария Дэвидсон приобрёл во время работы в области теории решений.

В соавторстве с П. Саппесом и С. Сигелем им была написана книга «Принятие решений: экспериментальный подход» (1957)³.

Эрнест Лепор и Кирк Людвиг, авторы капитального исследования, посвящённого Дэвидсону, пишут, что его творчество затронуло почти все сферы философского знания и имело огромное влияние на развитие аналитической философии второй половины XX столетия⁴. Несмотря на широту исследовательских интересов, по мнению другого исследователя Джефа Мальпаса, работам Дэвидсона присущи единство и систематический подход⁵. В этом нетрудно убедиться: философ выработал единый подход к проблемам знания, действия, сознания и языка, отличительными чертами которого были *рационализм, холизм, композиционность и экстернализм*⁶.

Интерпретаторы творчества Дэвидсона расходятся в вопросе о том, какие области философского знания являлись для него приоритетными. Одни авторы считают основными направлениями его философских размышлений логические проблемы естественного языка и философско-психологические вопросы описания и истолкования действий человека⁷; другие слегка перестав-

ляют акценты и полагают, что его принципиальные разработки лежат в области философии языка и в приложении этих разработок к философии сознания и философии действия ⁸; третьи, отмечая, что работы Дэвидсона оказали решающее влияние на философию сознания и языка второй половины XX века, называют философа метафизиком ⁹.

Относят Дональда Дэвидсона к метафизикам и сторонники, и критики его философских воззрений. Ричард Рорти проводит параллель между идеями Дэвидсона и Канта, делая это на основе онтологических допущений Дэвидсона ¹⁰. По мнению Джованни Боррадори, положение Дэвидсона об intersubjectивности как трансцендентальном условии мышления, являющемся, по мнению Дэвидсона, его коренной основой, ставит философа в ряд философствующих метафизиков ¹¹. Эрнест Лепор также называет Дэвидсона метафизиком. С точки зрения этого исследователя, идея Дэвидсона о концептуальной связи понятий о нас самих как личностях и о нас самих как сложных физических объектах имела огромное влияние на современную философию ¹². «Метафизическая интоксикация», присущая творчеству Дональда Дэвидсона, очевидна даже без отсылок к мнению авторитетных исследователей. Для этого достаточно начать знакомство с его работами. В них Дэвидсон предстаёт творцом онтологии «событий»; концепции «аномального монизма» в разрешении психофизической проблемы; понятия триангуляции (трёхчленности) и концепции intersubjectивности («опыта общей реальности») как трансцендентального условия мышления, направленных своим остриём на картезианское представление о личностном характере сознания; понятия «первоосновы» в философии действия и некоторых других. В ряде работ, но особенно наглядно в «Методы истины в метафизике», Дэвидсон изложил своё представление об онтологии как логической форме сложных высказываний.

— 1 — **Онтология Дональда Дэвидсона (теория событий)**

Онтология Дэвидсона представлена сущностями разного порядка. Особый класс сущностей в его метафизике представляют события. Им разработана целая теория событий, которая конкурирует с теорией событий Джексона Кима, другого американского философа-аналитика. Ким в отличие от Дэвидсона долгое время не признавал события базисными онтологическими сущностями ¹³. Спор между сторонниками онтологизации событий и их противниками имеет давнюю историю ¹⁴ и в XX веке продолжился в рамках аналитической философии. Но в данном

случае нас интересует не этот спор, а метафизика событий Дэвидсона.

Условия онтологизации событий

Дэвидсон писал: «...я не верю, что мы сумеем убедительно истолковать [такие явления, как] действия, объяснения, каузальные отношения или отношения между ментальным и физическим, если не будем считать события отдельно существующими сущностями (*individuals*)»¹⁵. Аргументы в пользу постулирования событий индивидуалиями для каждого из перечисленных случаев Дэвидсон приводит в работах «Действия, основания и причины» (1963), «Логическая форма предложений действия» (1967), «Каузальные отношения» (1967), «Ментальные события» (1970).

События являются предметом изучения философии действия, традиционного для аналитиков раздела философского знания. Действия представляют собой ряд событий — физических

и ментальных, между которыми существуют причинно-следственные связи. События ведут двойную жизнь, поясняет Дэвидсон. С одной стороны, мы говорим о предложениях, которые описывают какие-либо события или отсылают к этим событиям. Встречаются случаи, когда два предложения отсылают нас к одному и тому же событию, и тогда мы говорим, что действие подпадает под различные описания («Он поднял руку» и «Он просигналил»). Обращаясь к истории и естествознанию, мы часто говорим об отдельных событиях, описываемых разными способами. С точки зрения Дэвидсона, теорию действия можно считать удовлетворительной, если она даёт нам возможность различать одно и то же действие под различными описаниями. В свою очередь возможность такого различения возникает там, где за действиями признают статус событий. Дэвидсон связывает решение этого вопроса с проблемой индивидуации¹⁶ — процессом распознавания отдельно существующих целостностей — индивидуалий или партикулярий (*individuals, particulars*).

При характеристике каузальных законов мы утверждаем, что всякое событие одного вида следует за событиями другого вида. Однако, и это уже касается другой стороны анализа событий, когда мы обращаемся к стандартно формализованным предложениям или к предложениям родного языка, описывающим события, или ссылающимся на них, или являющимся универсальными утверждениями по поводу событий, мы, как правило, не находим там единичных терминов для обозначения событий. Возьмём пример универсального событийного предложения, в котором речь идёт о классе объектов: «Когда кусок металла нагревают, он расширяется». «Кусок металла» не является единичным терми-

ном. В таких случаях, говорит Дэвидсон, возникает проблема индивидуации событий.

Говорить о тождестве двух событий, по мнению философа, бессмысленно, поскольку одно событие всегда отлично от другого. Так же бессмысленно говорить о самотождественности события. Единственным способом, помогающим преодолеть такого рода затруднения, будет попытка сформулировать вопрос по поводу предложений, в которых идёт речь об идентичности событий. При каких условиях предложения, имеющие форму «*a* = *b*», являются истинными, если мы полагаем, что предложения «*a*» и «*b*» при подстановке в них единичных терминов описывают события?

У. Куайн остроумно заметил, напоминает нам Дэвидсон: «No entity without identity» («Нет сущности без тождества»), поддерживая тем самым тезис Г. Фреге о том, что нельзя признавать нечто существующим до тех пор, пока мы не готовы придать смысл предложениям, утверждающим или отрицающим тождественность того, что постулируется существующим.

Сам Дэвидсон выдвигает другой тезис «No identity without an entity» («Нет тождества без сущности»), лингвистической копией которого будет суждение: «No statements of identity without singular terms» («Нет утверждений тождества без единичных терминов») ¹⁷. Философ ставит перед собой задачу: выявить условия, при которых предложения тождества, содержащие единичные термины для обозначения событий, являются истинными.

Трудно предположить, говорит он, существование удовлетворительной теории действия, если у неё нет возможности различать один и тот же поступок под разными описаниями. Возьмём такой пример: кто-то сжёг клочок бумаги, а этот клочок оказался ценным документом. Однако незнание того, что клочок бумаги и ценный документ — одно и то же, послужило оправданием его уничтожения. В этом примере имеется лишь одно действие — сжигание листка бумаги. Но описать это действие можно по меньшей мере двумя различными способами. Таким образом, сделать описание чего-либо можно только в том случае, если то, что описывается, признаётся отдельно и самостоятельно существующим — тем, в существование чего верят. Особенно это необходимо при объяснении причинно-следственных связей, добавляет философ.

**Логический аргумент
в пользу онтологизации событий**

Одна из первых попыток обоснования онтологии в виде логической формы сложных высказываний была предпринята Дэвидсоном в работе «Индивидуация событий». Дэвидсон писал:

«...самым веским соображением (все остальные являются [лишь] его симптомами) в пользу онтологии событий является то, что без [истолкованных партикулярными] событий кажется невозможным дать простое и приемлемое истолкование логической формы конкретных предложений самого обычного вида, то есть кажется невозможным показать, как значения таких предложений зависят от их состава»¹⁸.

Свою аргументацию в пользу онтологизации событий Дэвидсон связывает с возможностями комбинаторной продуктивности (*productivity of combinations*), что присуще естественному языку и что отличает его от сигнальной системы животных. Используя комбинаторную продуктивность, носители языка изучают слова и способы составления слов и таким образом готовы к тому, чтобы реагировать на сложные высказывания, с которыми раньше не сталкивались. И поскольку истинными высказываниями являются такие высказывания, содержание которых соответствует описываемому событию или действию («*p*» истинно, если и только если *p*), само понимание английского языка, как одного из естественных языков, делает признание существования отдельных событий обязательным, подытоживает Дэвидсон. Он пишет: «Когда мы совместно используем какой-либо язык, а это необходимо в целях коммуникации, мы принимаем также картину мира, которая в своих общих чертах должна быть истинной. Отсюда следует, что, выявляя общие особенности нашего языка, мы выявляем общие особенности реальности. Поэтому один из способов разработки метафизики заключается в изучении общей структуры нашего языка»¹⁹.

В качестве примера Дэвидсон берёт предложения: 1) «Себастьян гулял по улицам Болоньи» и 2) «Себастьян гулял по улицам Болоньи в 2 часа ночи». Их логическая форма позволяет говорить, что предложение 1) вытекает из предложения 2). Тогда синтаксическая форма связи этих двух предложений будет отражена в приписываемой им логической форме: выводимое предложение будет содержаться в предложении, из которого оно вытекает. Однако обычный способ формализации этих предложений этого не выявляет. Он лишь позволяет нам говорить, что логическая форма первого предложения содержит не редуцируемый трёхместный предикат «*x* гулял по *y* в *t*», а логическая форма выводимого предложения содержит безотносительный предикат «*x* гулял по *y*».

Человеческая изобретательность, пишет Дэвидсон, может справиться с такого рода головоломками разными способами. Представим себе, продолжает он, что существует такая вещь, как прогулка. «...Я предлагаю узаконить наше интуитивное представление о том, что события являются истинными партикулярными, признав прямую отсылку к ним или их квантификацию, так часто встречающиеся в нашей обыденной речи. Возьмите в каче-

стве примера предложение «Себастьян гулял»: его можно истолковать в соответствии с [предложенными] принципами как «Себастьян предпринял прогулку» («Существует такой x , являющийся прогулкой, и Себастьян предпринял x ») ²⁰.

По словам Дэвидсона, в подобных случаях любой глагол действия или изменения мы снабжаем событием-местом (*an event-place*) и он приобретает событие-объект (*an event-object*). Тогда видоизменение предложения с использованием наречия (наречная модификация) мы можем считать паритетным с модификацией, использующей прилагательное: то, что видоизменяют наречные предложения, является не глаголами, а событиями. Тогда предложение «Себастьян гулял по улицам Болоньи в 2 часа пополудни» примет следующую логическую форму: «Существует событие x , такое, что Себастьян предпринял x , x имел место на улицах Болоньи и x происходил в 2 часа пополудни». Как видно, такой анализ преодолевает затруднение, возникшее с логическим следованием предложения (1) из предложения (2).

Критерии индивидуации событий

Вначале Дэвидсон упоминает предложения, в которых даётся описание событий как действий с участием одного и того же субъекта, к тому же имеющих строго очерченные место и/или время. Например: «Джонс женился в прошлую субботу»; «Доррис подписала чек в полдень»; «Мэри поцеловала своего поклонника ровно в полночь». Существуют события, которые могут произойти только однажды: единожды можно сообщить определённую новость определённой аудитории, убить своего врага, потерять девственность. В таких случаях проблема индивидуации не возникает.

Однако существуют предложения, о которых нельзя сказать, что они описывают действия, характеризующие конкретные события. Использование сингулярного термина в них не является очевидным. Именно тогда возникают затруднения с признанием описываемых событий партикуляриями. Только тогда подведение событий под онтологическую категорию партикулярии делает необходимым индивидуацию событий. Дэвидсон называет ряд авторов (Дж. Ким, Дж. ван Райт, Ф. Дрекке, Р. Мартин, П. Стросон), которые предложили свои критерии индивидуации событий. Однако для Дэвидсона предлагаемые критерии оказались или слабыми, или недостаточными ²¹.

Для индивидуации событий, утверждает Дэвидсон, необходимо выяснить, при каких условиях предложение, имеющее форму « $a = b$ », является истинным. Поскольку обобщённого метода для установления истинности предложений такого вида не существует (для каждого случая условия истинности свои), мож-

но попытаться ответить на вопрос: «При каких условиях можно утверждать о тождестве событий, сформулировав утверждение такого вида: «Если x и y — события, тогда $x = y$, если и только если _____»²².

Анализируя такие критерии тождества событий, как субстанциальность, местонахождение или одновременность событий, одно и то же местоположение и время протекания, Дэвидсон приводит следующие доводы, которые не позволяют, с его точки зрения, выступать этим критериям *абсолютными критериями* тождества событий и, следовательно, критериями их индивидуации.

1. *Критерий субстанциальности событий*. Многие события являются изменениями субстанции. «Если событие a является изменением какой-либо субстанции, тогда $a = b$, если и только если b является изменением той же самой субстанции»²³. Таким образом, утверждает Дэвидсон, событие останется тем же самым, если вместо одного описания субстанции мы подставим другое описание той же самой субстанции. Например, признание смерти Скотта является тождественным признанию смерти автора «Уэверли». Этот пример демонстрирует сильную сторону критерия субстанциальности события.

Часто мы описываем или отождествляем события, используя названия объектов, с которыми эти события так или иначе соотносятся. Однако, с точки зрения Дэвидсона, было бы ошибкой считать, что мы при их описании должны ссылаться на объекты, «поскольку в действительности любой предикат любого события может дать уникальное описание: если событие a является F , a также может обернуться единственным событием, которое является F , в таком случае «событие, являющееся F » единственно относится к a »²⁴. И тогда критерий субстанциальности не требуется. Это уже слабая сторона критерия субстанциальности.

Другим важным способом идентификации событий без явного соотнесения с субстанцией является демонстративное соотнесение, указывающее на событие: это «тот пронзительный крик», это «тот звук» и т.п.

Дэвидсон соглашается с Питером Стросоном, утверждавшим, что возможность идентификации событий без соотнесения с объектами весьма ограничена. По Стросону события концептуально зависят от объектов. Он полагал, что невозможно себе представить рождение, смерть или удар без представления о том, кто родился, кто умер или кто нанёс удар. Дэвидсон не был согласен со Стросоном только в том, что не существует симметричной зависимости категорий объектов от категорий событий, а также в том, что объекты более фундаментальны, чем события²⁵.

По мнению Дэвидсона, предложение «Джон нанёс удар» содержит две отдельные сущности: «Джон» и «удар». «Нанесение»

относится как к Джону, так и к удару. Симметрия субстанций ведёт по Дэвидсону к лежащей в её основе симметричной концептуальной зависимости. Так, понятие «автор «Уэверли» и «отец Аннет» приобретают смысл через идентификацию их с такими событиями, как «писательство» и «отцовство». «Ни категория субстанции, ни категория изменения не воспринимаемы раздельно друг от друга», — заключает Дэвидсон ²⁶. Из этого следует, что два различных события для их отождествления не могут иметь одну и ту же субстанцию.

Правомерность своей точки зрения Дэвидсон подкрепляет ссылкой на аналогичную позицию Дж. Моравчика, изложенную в статье «Стросон и онтологическая приоритетность» ²⁷.

2. *Критерий местонахождения.* Критерий местонахождения на первый взгляд кажется само собой разумеющимся, для того чтобы считать события или тождественными, или различающимися. Если события происходят в одном и том же месте, можно смело говорить об их тождественности. Но тут имеются свои сложности. Можем ли мы обозначить точное местонахождение события? Выход из указанного затруднения можно найти, если предположить, что события соотносятся с местонахождением субстанции, изменением которой они являются. Но поскольку одна субстанция часто является частью другой субстанции, то возникает парадокс: изменение одной субстанции автоматически будет являться изменением другой субстанции. Всякая субстанция в свою очередь является частью универсума, и тогда создаётся видимость, что все одновременные события имеют одно и то же местонахождение. Но это, конечно, не так, поскольку местонахождение данного события в данный момент является местонахождением мельчайшей частички субстанции, изменение которой тождественно данному событию, полагает Дэвидсон ²⁸.

Если говорить о ментальных событиях, для определения которых мы пользуемся ментальными терминами, то об их местонахождении можно говорить, указывая на местонахождение лица, которому принадлежат акты припоминания, принятия решения и т.п. В ряде случаев можно сослаться и на конкретное место на теле человека, где происходит то, что называют болью, зудом, уколом или подёргиванием. Но, как правило, для ментального события не существует более конкретного местонахождения, чем местоположение человека, которому это событие приписывается.

Несмотря на то, что критерий местонахождения кажется очевидным, Дэвидсон приводит примеры исключения. Это физические события, для которых невозможно указать конкретное местоположение: на местонахождение горы указывает расположение её высочайшей точки; очень примерно указание места землетрясения или подземного взрыва.

3. *Критерий одновременности.* Ещё более ясным и определённым критерием тождества событий кажется то, если эти события «поглощают» одни и те же промежутки времени. Но даже этот критерий, по словам философа, ведёт, по-видимому, к парадоксу. Предположим, говорит Дэвидсон, что я налил яд в канистру с водой, которую поместили на космический корабль, находящийся ещё на Земле. Моей целью было убийство космического путешественника. И эта цель была достигнута: астронавт выпил воды из канистры только тогда, когда корабль прилетел на Марс, и от этого скончался. Налицо два события, произошедшие в разное время: время, когда я наливал яд в канистру, и время, когда астронавт умер. Одно событие — причина, другое событие — следствие. Но где происходит событие убийства — на Земле или на Марсе? Предположим, что убийство происходит на Земле. Но тогда событие убийства завершено задолго до события самой смерти.

4. *Критерий местоположения и времени.* Можно ли утверждать, что события должны быть тождественными, если они происходят в одно и то же время и занимают одно и то же место? Такой критерий индивидуации событий предложил Дж. Леммон в статье «Комментарии к статье Д. Дэвидсона «Логическая форма предложений действия»²⁹.

Однако, по мнению Дэвидсона, при обращении к событиям возникают сомнения в абсолютности этого критерия. Так, будет вполне естественным, если мы скажем, что в одной и той же субстанции в одно и то же время происходят два различных изменения. Например, если металлический шар становится более тёплым в течение конкретного промежутка времени и одновременно поворачивается на 35 градусов, должны ли мы утверждать, что эти два изменения являются одним и тем же событием? По-видимому, это не так, заключает Дэвидсон.

Пространственно-временной критерий различения предлагался и для физических объектов, однако Дэвидсон считает его несостоятельным как для субстанций, так и для событий³⁰.

5. Не найдя вышеперечисленные критерии тождества событий безусловными, Дэвидсон, тем не менее, указывает такой критерий. «События идентичны, если и только если они имеют одни и те же причины и следствия... Если мы утверждаем, например, что чьё-то ощущение боли в конкретном случае идентично определённому сложному физиологическому событию, лучшим из возможных свидетельств, которые мы имеем в пользу тождества, является то, что боль имела те же самые причины и те же следствия, что и физиологическое изменение. Одинаковость причины и следствия оказывается для случаев, похожих на этот, гораздо более полезным критерием, чем одинаковость местонахождения

и времени»³¹. Томас Нагель, указывает Дэвидсон, предложил такой же критерий тождества в статье «Физикализм» (1965)³².

Несмотря на то, что в статье «Индивидуация событий» Дэвидсон всё ещё отвергает абсолютность пространственно-временного критерия, тем не менее, он указывает на одинаковость пространственного и временного местонахождения, которую можно считать другим условием тождества событий, и пишет: «...каузальная связь обеспечивает события исчерпывающим и полезным на всём протяжении времени каркасом для идентификации и описательного определения событий, аналогичным во многих отношениях пространственно-временной координатной системе материальных объектов»³³.

Однако позже в «Ответе Куайну по поводу событий» (1985), размышляя о каузальном критерии идентичности событий, Дэвидсон от него отказывается в пользу критерия пространственно-временной локализации, ранее им раскритикованного, и принимает позицию Куайна. По Куайну события идентичны тогда и только тогда, когда они занимают одно и то же место в пространстве и времени. События неповторимы.

Завершая работу «Индивидуация событий», Дэвидсон писал: «Эту статью можно рассматривать как непрямую защиту [точки зрения], что события образуют фундаментальную онтологическую категорию»³⁴. Обоснование онтологического статуса событий является непрямым потому, что в статье говорилось только об индивидуации как условии их онтологизации.

События как партикулярии

Прямое постулирование событий отдельными существующими сущностями происходит в другой работе Дэвидсона «События как партикулярии» (1970). «Вещи изменяются; но существуют ли такие вещи как изменения?» — спрашивал философ³⁵. Булыжник движется, антилопа рождается, суша перемещается, звезда взрывается, но есть ли в придачу к булыжникам, антилопам, суше и звёздам нечто такое, как движение, рождение, перемещение, взрывы? Наш язык позволяет нам утверждать, что такие вещи существуют, поскольку он обеспечивает нас соответствующими единичными терминами, и не только ими. Язык содержит определённые и неопределённые артикли, видовые (*sortal*)³⁶ предикаты, счёт, квантификацию и утверждение тождества, что можно считать всем, что нужно для референции. Если воспользоваться этой грамматикой буквально и если учесть, что выражения и предложения, их содержащие, имеют, как кажется, логическую форму, тогда мы обязаны признать онтологию событий — существование неповторяющихся партикулярий («конкретных индивидуалий»)³⁷.

Примеров можно привести множество: смерть имярек; его второе интервью после суда; его первая попытка достичь... оказалась последней; третий взрыв оказался более разрушительным, чем первые два; и т. д.

Главный довод Дэвидсона в пользу признания событий партикуляриями основывается на его истинностно-функциональной теории значения. Не доверяя только своей интуиции, говорящей о существовании особых сущностей — событий как конкретных индивидуалий, и основанной на данных языковой грамматики, мы можем прибегнуть к логическому анализу тех суждений и предложений, в которых события видятся партикуляриями, и указать условия истинности таких суждений и предложений. Только тогда можно будет сказать, что события на самом деле существуют. Исходя из сказанного становится понятным, почему Эрнест Лепор назвал истинностно-функциональную теорию значения Дэвидсона «самым оригинальным вкладом [философа] в метафизику» ³⁸.

Отстаивая статус событий как партикулярий, Дэвидсон полемизирует с Р. Чизолмом, выдвинувшим своё понимание событий в работе «События и пропозиции» (1970) ³⁹. Чизолм был убеждён, что его решение проблемы существования событий является более эффективным. Для этого он прибегнул к понятию «повторение» (*recurrence*). Чизолм писал: «...факт, что существуют вещи, которые повторяются или случаются не единожды» ⁴⁰. И приводил такой пример: «Прошлым вечером я уронил блюдце с грязью и сегодня вечером я опять сделал то же самое — уронил блюдце с грязью». «То же самое» видится как вещь, которая может повторяться.

При анализе такого рода событий можно утверждать, что либо одно и то же событие произошло дважды, либо одно событие этого класса произошло прошлым вечером, а другое событие этого же класса произошло сегодняшним вечером. Для анализа событий Чизолм предлагает существование двух *видов* событий: «универсалий или классов, с одной стороны, и примеров или членов — с другой... [Чизолм] надеется — для большей онтологической экономии» ⁴¹.

Дэвидсон отвергает аргумент «онтологической экономии», поскольку без убедительной теории, по его мнению, этот аргумент ничего не проясняет. Аргумент использования классов или универсалий, для того чтобы объяснить случай «Я опять сделал то же самое», является использованием пушки для стрельбы по воробьям, заявляет он. Философу импонирует в предположении Чизолма только то, что тот прибегает к использованию исключительно одной категории для объяснения повторяющихся событий. Далее он поясняет свою позицию: «Но я думаю, что партикулярии, не повторяющиеся события, справятся с этой работой» ⁴².

Делая логический анализ предложений, описывающих события, Дэвидсон замечает, что выдвинутое Чизолмом предположение о повторяющихся событиях как классах ведёт к неудаче. Для этого Дэвидсон берёт предложения из своей статьи «Индивидуация событий»: 1) Себастьян гулял по улицам Болоньи в 2 часа ночи и 2) «Себастьян гулял по улицам Болоньи». Чизолм анализирует предложение (1) как (1') «Существует x , при этом x идентично прогулке Себастьяна, x произошло на улицах Болоньи и x имело место в 2 часа ночи». Это вызывает следствие (2), но не позволяет иметь следствием «Себастьян гулял», которое Чизолм должен формализовать как «Существует x , при этом x идентично прогулке Себастьяна и x имело место». Дэвидсон предлагает преобразовать (1') в (1''): «Существует x , при этом x идентично прогулке Себастьяна и x находится на улицах Болоньи и x есть в 2 часа ночи и x имело место». Но (1'') разделяет с (1') тот недостаток, что оно может быть истинным даже при условии, что предложение (1) истинным не является. Например, если Себастьян гулял в Болонье в 8 часов вечера и в Инсбруке в 2 часа ночи, но в Болонье в 2 часа ночи не гулял никогда, то получается, что (1'') является истинным, если Себастьян гулял когда-либо где-либо. Можно исправить ситуацию и восстановить связь между временем и местом: «Существует x , при этом x является прогулкой Себастьяна в Болонье в 2 часа ночи и x имело место», но ценой разрушения связи логического следования с предложением (2) ⁴³.

Концептуальное допущение Чизолма о существовании событий одного вида и их повторяемости не позволяет непротиворечиво формализовать предложения действия в их наречной модификации. Чтобы логически корректно описать, что предложение (1) «Себастьян гулял по улицам Болоньи» имеет следствием предложение (2) «Себастьян гулял», предложение (1) должно быть комплексным, то есть должно быть тождественным прогулке Себастьяна и прогулке по улицам Болоньи. Но эти события не идентичны, поскольку (2) может повториться, а (1) — нет. Таким образом, возникает противоречие: если мы утверждаем, что существует такая вещь a , которая есть F и G , и именно одна вещь a , которая есть F , и тогда $a \neq a$ ⁴⁴.

Дэвидсон критикует Чизолма и за его «наиболее впечатляющую» часть концепции событий — попытку проанализировать то, что видится как подсчитывание (К. провалил экзамен три раза), существование единичного числа (седьмой раунд) и квантификация (всякая попытка заканчивалась неудачей). При этом Чизолм не допускал, что существуют сущности, которые надо подсчитывать, индивидуализировать или подвергать квантификации ⁴⁵.

Дэвидсон также доказывает, что невозможно дать логически непротиворечивую интерпретацию выражению « p имеет ме-

сто до того, как начинается q », поскольку теория Чизолма не предлагает способа, как необходимо анализировать этот оборот речи в терминах «до того» и «имеет место». Из выражения « p имеет место до того, как начинается q » логически не следует « p имеет место». Но если рассматривать события как индивидуалии, эта проблема легко разрешима, считает Дэвидсон. Например, предложение «Луна взошла после того, как зашло солнце» может быть представлено как «Существует событие x , такое, как восход луны, событие y , такое, как заход солнца, и x следует за y »⁴⁶.

В заключение Дэвидсон пишет: «Подход Чизолма рассматривает обороты речи, трактующие события главным образом как термины масс («снег», «вода», «золото», «древесина»), и многие из затруднений, которые я нахожу в его анализе конкретных предложений, схожи с затруднениями, которые возникают при попытке дать семантическую интерпретацию терминов, обозначающих массы...»⁴⁷.

**Выведение существования событий
из истинностно-функциональной
теории значения**

Из изложенного выше следует, что существование событий и действий Дэвидсон выводит из своей истинностной теории значения, которую он впервые изложил в статье «Истина и значение» (1967) и которая представлена в двух сборниках его работ «Очерки о действиях и событиях» (1980) и «Очерки об истине и интерпретации» (1984).

Излагая роль метода истины в решении проблем метафизики, Дэвидсон исходит из следующих допущений: «тот, кто способен понять речь другого человека, должен принять его представление о мире независимо от того, правильно оно или нет»; «различия могут существовать, но только на основе общих убеждений»⁴⁸; «мы не можем соглашаться и не соглашаться с кем-то, если нет почвы для взаимопонимания»⁴⁹. Конечно, согласие не гарантирует истинности. Но не эту идею проводит Дэвидсон. «Основная идея заключается в том, что общность убеждений нужна как базис коммуникации и убеждения», а «успешная коммуникация доказывает существование общей и в значительной мере истинной картины мира». Таким образом, «изучение наиболее общих аспектов языка [на основе «общей структуры согласия»] будет изучением наиболее общих аспектов реальности»⁵⁰.

Но как можно выделить и описать эти общие аспекты языка и реальности? Поскольку изучение условий истинности принадлежит семантике, и «если мы хотим выявить наиболее общие особенности мира, то мы должны обратить внимание на то, что делает некоторое предложение языка истинным. Можно предпо-

ложить, что если мы поместим условия истинности предложений в контекст универсальной теории, то полученная лингвистическая структура будет отображать общие особенности реальности»⁵¹. Эта цитата чётко характеризует подход Дэвидсона к проблемам онтологии. Суть этого подхода заключается в акцентировании внимания не на самих событиях (реальности как таковой), а на логической структуре языка и предложений, в которых и идёт речь о реальности в целом и об отдельных событиях. Так, анализируя логическую форму предложений, в которых выражаются каузальные отношения (*Causal Relations*, 1967) или действия (*The Logical Form of Action Sentences*, 1967), Дэвидсон обосновывает существование каузальных связей и действий как сущностей. Такая точка зрения говорит о приверженности философа позиции, согласно которой проблемы онтологии неотделимы от проблем логики. Более подробно свою позицию по этому вопросу он изложил в статье «Метод истины в метафизике» (1977).

Теория значения в её применении к естественному языку должна по Дэвидсону опираться на понятие истины, а именно исходить из формальной, логической теории истины. Развивая свою семантическую теорию, Дэвидсон использует одновременно и принцип *холизма*. Впервые этот принцип прозвучал в «Истине и значении».

По мнению Дэвидсона, создание теории значения для языка означает создание такой теории, которая позволит сформулировать теорему, одну для предложения, с помощью которой каждое предложение языка (фактически существующее или потенциально возможное) обретает значение. Например, теория значения для немецкого языка, сформулированная на русском языке, должна быть способна сформулировать теорему, которая покажет, что значением немецкого предложения «Schne ist weiss» является то, что снег бел. «Теория должна показать, каким образом каждое из потенциально бесконечного множества предложений можно рассматривать как построенное из конечного числа семантически значимых атомов (грубо говоря, слов) с помощью конечного числа применений конечного числа правил построения. Затем, опираясь на структуру предложений, нужно задать условия истинности каждого предложения (относительно обстоятельств его произнесения). Таким образом, теория должна объяснить условия истинности произнесения некоторого предложения, опираясь на роль слов в этом предложении»⁵².

Теория значения Дэвидсона характеризуется не только *холизмом* и *композиционностью* («комбинаторной продуктивностью»). Холизм и композиционность обуславливают друг друга: композиционность вытекает из холизма, поскольку отдельные слова приобретают значение только тогда, когда они играют какую-то роль в предложении в целом. *Главный акцент Дэвидсон*

делает на предложениях, не на словах. Создание теории языка означает создание такой лингвистической системы, которая позволяла бы носителю языка, опираясь на ограниченную структуру этого языка, понимать и интерпретировать любое предложение, высказанное на этом языке.

Опора на принцип холизма позволяет теории значения Дэвидсона выявлять значение языковых выражений. Значение предложений является результатом взаимодействия выражений в пределах целостной структуры языка. Следовательно, само «значение» в понимании Дэвидсона не является некоей отдельной сущностью, то есть определённым ментальным состоянием или абстрактной идеей, соотносимой с неким значимым выражением. Из этого следует, что теоремы, образованные такой теорией значения, не выражают отношений между выражениями и их «значениями», а выражают отношения одних предложений к другим предложениям, точнее, отношения между предложениями языка-объекта, который описывает предмет исследования, и предложениями метаязыка, на котором высказываются значимые предложения. Теория значения видится Дэвидсону метаязыком для объектного языка L . При этом метаязык наделяет значениями предложения языка-объекта или переводит их на метаязык, что приводит к соблазну сформулировать теоремы языка как « s означает p », где s называет предложения языка-объекта, а p — предложения метаязыка, языка описания, и явилось бы признанием того, что мы способны формально выразить связку «означает», что выглядит неправдоподобным. Одновременно эта фраза выражает такое понимание значения, которое эта теория призвана осветить.

Для выхода из создавшегося затруднения Дэвидсон и обращается к концепции истины. Истина, по его мнению, более точное понятие, чем значение. Более того, определяя условие истинности, мы одновременно указываем на значение предложения. В результате, вместо высказывания « s означает p », Дэвидсон вводит высказывание « s является истинным, если и только если p » в качестве модели теорем адекватной теории значения. При этом логическая связка двойной импликации «если и только если» является решающей, поскольку подтверждает истинностную функцию эквиваленции предложений s и p , то есть подтверждает, что оба предложения имеют одно и то же истинностное значение. Таким образом, теорема в теории значения Дэвидсона для немецкого и русского языка, где немецкий — язык-объект, а русский — метаязык, примет форму «*Schnee ist weiss*» является истинным, если и только если снег бел».

Большим достижением Дэвидсона было то, что он связал своё понимание теории значения с уже существующей теорией истины Альфреда Тарского, впервые изложенной им в 1936 году

в опубликованной на немецком языке работе «Понятие истины в формализованных языках». Изначально теория истины Тарского не разрабатывалась как общая теория, скорее это был способ определения истинностного значения предиката для формализованных языков. Тарский утверждал, что для формального определения истинности предиката «истинно» необходимо, чтобы каждому предложению s в языке-объекте соответствовало определённое предложение p в метаязыке, которое будет переводом предложения s . Результатом такого перевода будут теоремы (Т-предложения), имеющие форму « s истинно (в языке L) тогда и только тогда, когда p ». По мысли Тарского, таким способом становится возможным сформулировать Т-предложения для любого предложения языка L , и это идеально отвечает принципу холизма, выдвигаемого Дэвидсоном для теории значения. И точно так же, как теория значения Дэвидсона исходит из того, что значение предложения в целом зависит от значения частей предложения (слов), так и теория Тарского определяет истину *рекурсивно*. Идея рекурсивности заключается в положении, что истинность сложного выражения зависит от истинности простых высказываний, входящих в сложное предложение. И если сложное предложение должно отвечать требованию истинности, то простые высказывания должны отвечать требованию удовлетворительности (*satisfaction*), понимаемой как соответствие определённой последовательности объектов. Следовательно, теория истины Тарского определяет истину логическими средствами, доступными квантификационной логике первого порядка⁵³. Более того, его теория определяет истину экстенционально, то есть раскрывает содержание понятия «истина» в терминах объектов, которые подтверждают высказывания сами по себе, не прибегая к интенциональным терминам «значение», «описание» и т. д. Всё это демонстрирует сходство подходов Тарского и Дэвидсона, поскольку Дэвидсон также отвергал определяющую роль значений в теории значения, что демонстрирует приверженность философа экстенциональному подходу к языку.

Сходство теории значения Дэвидсона и теории истины Тарского порождает и проблемы. Как замечает Дэвидсон, «теория истины для естественного языка (как я её себе представляю) по своим целям и задачам сильно отличается от определений истины Тарского... в применении к естественному языку имеет смысл принять частичное понимание истины и использовать теорию истины для освещения вопросов значения, интерпретации и перевода. Выполнение конвенции Тарского желательно для теории, но больше не может служить формальным критерием её удовлетворительности»⁵⁴. Естественные языки намного богаче тех формальных систем, к которым можно применить подход Тарского. Так, естественные языки содержат формообразования, для

анализа которых недостаточно средств первопорядковой логики или чисто экстенционального анализа. Примерами выражений естественного языка, для которых недостаточен метод Тарского, являются: непрямая, или косвенная, речь («Галилей говорил, что Земля вертится»); выражения, где используются наречия («Флора плыла медленно»); повелительные предложения («Выпей лекарство»). Дэвидсон проделал огромную работу в философии языка, для того чтобы показать, что теория Тарского применима к естественному языку. Этому посвящены такие его работы, как «On Saying that» (1968) и «Quotation» (1979), темой которых стало обсуждение не прямой речи; «Moods and Performances» (1979), где обсуждались неизъявительные высказывания; «Adverbs and Actions» (1985), где обсуждалась проблема наречных видоизменений (*adverbial modifications*). Как и в анализе действий и событий, понятие логической формы играло важную роль в приложении теории истины Тарского к естественному языку. Дэвидсон показал, что это возможно в результате выявления логической формы высказываний естественного языка таким образом, что эти высказывания получают экстенциональное выражение с использованием только квантификационной логики первого порядка.

Кроме указанного, подходы Тарского и Дэвидсона имели и другие различия. В то время как Тарский использовал понятие тождества значения (через понятие перевода) для определения истины, Дэвидсон использовал понятие истины для интерпретации значения, то есть Тарский разрабатывал семантическую концепцию истины, а Дэвидсон — истинностную концепцию значения. Концепция истины применима для формализованных языков, она показывает, как при выводе одного предложения из других истинностные значения последних сохраняются в выводе и обуславливают его истинностные значения, но не решают вопрос о природе истинности посылок. Теория значения для естественных языков должна быть эмпирической, то есть должна быть приложима к реальному лингвистическому поведению, и в таком случае должна быть верифицируемой. Это налагает очередное ограничение на формулирование *T-предложений* применительно к естественному языку. Дэвидсон не только указал на эмпирический характер теории значения, но одновременно дал объяснение тому, как такую теорию развить, но и точно определил, на какого рода доказательстве данная теория должна основываться⁵⁵.

**Критика семантического холизма Дэвидсона
и её онтологические следствия**

Объяснительные возможности семантического холизма Дэвидсона отдельным философам кажутся неубедительными. Так,

Джон Перри, критикуя принцип холизма Дэвидсона, берёт себе в союзники Людвига Витгенштейна.

На первый взгляд Витгенштейн, Дэвидсон и Фреге являются приверженцами одной и той же идеи относительно значений слов в предложении. Витгенштейн часто ссылался на известное изречение Готлоба Фреге, что слова имеют значение только как части предложений. Это изречение любил цитировать и Дэвидсон⁵⁶. В работе «Интерпретация философии Фреге» (1981) Майкл Даммит утверждал, что именно Фреге первым попытался создать теорию значения в духе теории значения Дэвидсона. Сам Дэвидсон, однако, утверждал, что он первым создал серьёзную семантическую теорию для использования её в естественных языках⁵⁷.

Дэвидсон назвал традиционную концепцию значения, вспоминая, очевидно, «строителей» Витгенштейна, «теорией строительства блоками» (*building-block theory*). Критикуя эту концепцию, он писал: «...Прямо объяснив семантические черты непосредственно имён и простых предикатов, мы сможем двинуться дальше и объяснить референцию сложных единичных терминов и сложных предикатов, мы сможем охарактеризовать удовлетворённость (*satisfaction*) (как производное понятие) и, наконец, истину. Эта картина того, как создать семантику (не касаясь деталей), является и старой и естественной. Её часто называют теорией строительства блоками. Её часто пытались воссоздать. И это безнадежно»⁵⁸.

Кажется, что Витгенштейн и Дэвидсон согласны в критике традиционной теории референции по одним и тем же причинам. Оба философа не уставали повторять, что интерпретация языка является производной человеческой деятельности: Витгенштейн ввёл понятие языковой игры, а Дэвидсон делал упор на то, что семантические термины должны быть объяснены через связь с «целями и деятельностью человека»⁵⁹.

Однако Джон Перри в президентском послании в апреле 1994 года Тихоокеанскому подразделению американского философского общества утверждал, что позиции Витгенштейна и Дэвидсона существенно разнятся. По мнению Перри, концепция Витгенштейна более реалистична, чем концепция Дэвидсона. Суть витгенштейновской концепции значения заключается в том, что слова приобретают значение в результате той роли, которую они играют в конкретной человеческой деятельности, а не являются состояниями сознания индивида. Рассуждения Витгенштейна позволяют утверждать, что референция — это та точка, в которой лингвистическая теория пересекается с интенциями и действиями человека.

Теория значения Дэвидсона неверна именно потому, считает Перри, что прямой контакт лингвистической теории с событиями, действиями и объектами, описанными нелингвистическими

терминами ⁶⁰, должен производиться на уровне предложений, а не на уровне отдельных слов и не с помощью понятия референции, а с помощью понятия истины. Перри обращается к «строителям» Витгенштейна, работа которых объясняла теорию значения как употребления. Вывод, к которому подводил анализ Перри языковой игры строителей, состоял в следующем: «Существует прямая связь... между словами и экстралингвистической реальностью. Слова связаны с интенциями и целями строителя... Слова могут играть роль в артикуляции команд, не будучи частями предложений, и таким же образом могут быть связаны с целями и интенциями человека без посредничества предложений» ⁶¹.

Примеры использования языковых игр «строителей» Витгенштейна приводят Дж. Перри к двум выводам:

1. «Значение отдельных слов производно от их роли в завершении мысли» ⁶². Например, слово «Килиманджаро» имеет своим референтом Килиманджаро только потому, что люди используют это слово для образования высказываний, просьб и т.д.

2. «Значение отдельных слов производно от их роли в предложениях, которые конструируют законченные мысли» ⁶³. В этом высказывании Джон Перри противопоставляет свою позицию позиции Дэвидсона, утверждавшего, что нельзя объяснить связь между «Килиманджаро» и Килиманджаро, не объяснив первоначально роли этого слова в предложении. Однако Джон Перри убеждён, что это сделать возможно ⁶⁴.

Критика Джоном Перри семантического холизма Дэвидсона позволяет по-иному взглянуть на природу событий и действий. Приобретение событиями своего значения уже не опосредуется предложениями, включающими эти события, и тогда постулирование их существования на основе истинностной концепции значения уже не видится вполне обоснованным.

***Реализм, антиреализм
и теории истины***

Джеф Мальпас, анализируя взгляды Дэвидсона на природу истины, отмечает, что его нельзя причислить ни к лагерю сторонников когерентной теории истины, ни к лагерю корреспондентской теории истины, хотя некоторые основания для этого имеются. Холистский взгляд Дэвидсона на природу ментального, выраженный им как во взаимозависимости различных видов знания (теория триангуляции), так и во взаимосвязи установок и установок с поведением, позволяет говорить об использовании им теории когеренции («Когерентная теория истины и знания» (1983)). Особенно чётко это прослеживается в его понимании сознания. Тем не ме-

нее, Дэвидсон не являлся приверженцем этой теории в обычном смысле слова.

Не разделял Дэвидсон и корреспондентской теории истины, хотя воспринял семантическую теорию Альфреда Тарского. Ни ранняя его работа «Верность фактам» (1969), ни поздняя «Структура и содержание истины» (1990) не дают оснований для того, чтобы считать его сторонником теории корреспонденции. Он не был сторонником сенсуалистического фундаментализма в эпистемологии. А его приверженность экстернализму в теории триангуляции (содержание убеждений человека зависит от содержания убеждений его собеседника и от их совместного контакта с окружающим человека миром — опыта общей реальности) носит специфический характер. Всё это не позволяет, отмечает Дж. Мальпас, отнести Дэвидсона к приверженцам реализма или антиреализма — противопоставления, традиционного для современной англо-американской философии⁶⁵. Реализм делает истину недостижимой, поскольку занимает скептическую позицию в отношении любой теории, касающейся окружающего человека мира. Любая теория может быть признана ложной. Антиреализм делает истину релятивистской, поскольку любая истина не отвечает в полной мере принципу объективности. Сам Дэвидсон был далёк как от скептицизма, так и от релятивизма. А поскольку он считал понятие истины центральным для своей философии («*The Structure and Content of Truth*»), то тот факт, что его концепцию истины нельзя назвать когерентной или корреспондентской, не позволяет отнести философа ни к реалистам, ни к антиреалистам. Дэвидсон считал такое разделение философов надуманным, вводящим в заблуждение. И в этом Дж. Мальпас видит стремление Дэвидсона избегать простых классификаций, присущих философии наших дней⁶⁶.

Однако российские исследователи М.В. Лебедев и А.З. Черняк высказывают другую точку зрения, полагая, что истинностная теория значения основана на корреспондентской концепции истины⁶⁷. Они пишут: «Сторонники корреспондентной концепции истины могут утверждать, как это делает Дэвидсон, что когерентность предложения с множеством полаганий является хорошим признаком того, что предложение действительно соответствует объективным фактам и что эти факты соответствия доступны нашему знанию⁶⁸.

По мнению этих авторов, теория значения, основанная на истине (*truth-conditional*), может избежать определённых противоречий⁶⁹, если будет учтён ряд фактов. Реальные естественные языки содержат бесконечное множество предложений. Дать полный список Т-предложений для таких языков невозможно. Следовательно, то, что мы в действительности знаем, — это не что иное, как конечный список слов и спосо-

бов их сочетаний, позволяющих определять значения бесконечного множества предложений, состоящих из конечного числа сочетаний слов. Другими словами, то, что мы в действительности знаем о языке, — это аксиоматическая теория с конечным числом аксиом, где все возможные Т-предложения языка потенциально выступают как теоремы. Таким образом, наше понимание предложений родного языка состоит в формировании теории, дающей Т-предложения.

Теорию, способную дать Т-предложения для всех предложений языка, можно рассматривать как ошибочную в отношении некоторой реальности, но, тем не менее, она может быть релевантной для любого конечного множества предложений, удовлетворяющих некоторой очевидности, считают М.В. Лебедев и А.З. Черняк. Они пишут: «Во всяком случае теория, которая пытается объяснить значения предложений их условиями истинности в пределах репрезентационистского подхода, опираясь на референцию и правильность предикатов, будет работать в той мере, в какой язык является экстенциональным»⁷⁰. Выходит, что концепция Дэвидсона позволяет принимать онтологию как некое целое в неразрывной связи с Т-условиями⁷¹.

И хотя функционально-истинностная теория значения Дэвидсона критиковалась авторитетными философами, в частности Майклом Даммитом, на том основании, что она не способна удовлетворительно объяснить феномен *понимания* языка, и её критика продолжается, ответ на вопрос об онтологических допущениях эта теория даёт. Можно сказать, что единый подход к проблемам знания, действия, сознания и языка, отличительными чертами которого являлись *рационализм, холизм, композиционность и экстернализм*, распространялся также на онтологию Дональда Дэвидсона.

— 2 ————— Рационалистический характер ментальной каузальности (о связи о(бо)снования и действия)

Во введении к сборнику «Действия и события» (1980) Дональд Дэвидсон так определил место причинности в нашем понимании мира: «...Причина является цементом универсума; понятие причины является тем, что делает картину мира цельной, иначе картина распадается на дилетантских ментального и физического»⁷².

Действующий индивид (*agent*), в понимании Дэвидсона, выступает в роли рационального животного⁷³, который (об)основывает свои действия, сводя воедино причины своих поступков с самими поступками. Объяснение человеком своих поступков разумными основаниями Дэвидсон называет рационализацией,

утверждая тем самым, что о(бо)снование рационализирует действие ⁷⁴.

В статье «Действия, [разумные] основания и причины» (1963) Дэвидсон поставил перед собой цель защитить древнейшую, разделяемую здравым смыслом точку зрения, в соответствии с которой рационализация действий является разновидностью каузального взаимодействия ментального и физического ⁷⁵. Каузальное истолкование взаимосвязи обоснования и поступка получило особое звучание ещё и потому, что в 30—60-е годы прошлого столетия большой популярностью пользовалась идея позднего Витгенштейна: о(бо)снование не может быть причиной. Дэвидсон писал по этому поводу, что «действия, [разумные] основания и причины» были реакцией на широко распространённую доктрину: объяснение интенциональных действий в терминах их мотивов или разумных оснований не связывает основания и действия так же, как связаны причина со следствием. Если каузальные отношения по своей сути носят номологический (законосообразный) характер и выводятся из индуктивных умозаключений, то наше знание того, почему тот или иной человек, руководствуясь теми или иными основаниями, поступает именно так, а не иначе, не всегда является следствием индукции или действия строгих законов. Этот аргумент, изложенный в «Голубой» и «Коричневой» книгах Витгенштейна, ходивших в рукописях с середины 30-х годов и опубликованных в 1958 году, оказался очень веским и стал главным доводом в пользу витгенштейновской позиции.

Дэвидсон в противоположность Витгенштейну считал, что телеологическое объяснение действий человека отличается от объяснения естественных наук и законы естествознания не всегда применимы в телеологическом объяснении. В то же время Дэвидсон полагал, что как телеологическое, так и естественнонаучное объяснения поведения человека могут, а часто и должны, ссылаться на каузальные связи ⁷⁶.

Критикуя аргумент Витгенштейна, Дэвидсон, тем не менее, пользовался, как отмечает Джеф Мальпас, некоторыми понятиями философского словаря австрийского мыслителя. Такими понятиями являются: первооснова (*primary reason*) и действие, подпадающее под то или иное описание (*action under a description*). Сама фраза «действие, подпадающее под то или иное описание» была заимствована Дэвидсоном у Гертруды Энском ⁷⁷.

По Дэвидсону о(бо)снование рационализирует действие при наличии двух условий. Первым условием является указание на своеобразную пред-установку, раскрывающую какую-либо черту, или следствие, или аспект определённого действия, которые являются желательными, одобряемыми, воспринимаемыми другими, мыслимыми как должное, несущее пользу, обязывающее или

ведущее к согласию. Вторым условием является то, что его действие, если индивид убеждён (осознаёт, воспринимает, замечает, помнит), именно таковым и является.

Под обоснованием часто понимается указание или на пред-установку, или на связанное с ней убеждение, или на предустановку и убеждение в одно и то же время. Мыслимые в единстве, как пара, предустановка (в самом широком смысле — «желание») и убеждение Дэвидсон называет первоосновой. Понимание и детальное описание действий человека (их рационализация) и представляет собой, по мнению Дэвидсона, каузальное объяснение.

В понимании первоосновы ⁷⁸ у Дэвидсона содержатся два тезиса:

1. Для уяснения того, каким образом какая-либо основа рационализирует действие, важно и необходимо, чтобы мы видели хотя бы суть того, как создать первооснову.

2. Первооснова действия и является его причиной ⁷⁹.

Для пояснения своей точки зрения Дэвидсон часто использует следующий пример действия, подпадающего под то или иное описание. «Я щёлкаю выключателем, зажигаю свет, освещаю комнату. Не осознавая, я отпугиваю грабителя фактом своего пребывания дома. В данном случае у меня не было необходимости совершать четыре вещи, [была необходимость совершить] только одну, посредством которой описаны все четыре» ⁸⁰. В данном примере человек *хотел включить свет* и поэтому щёлкнул выключателем. Говоря, что он *хотел включить свет*, человек рационализирует тем самым такое действие, как щёлкнуть выключателем, поскольку указывает для этого рациональное основание. Однако фразой «Я хотел включить свет» он ни в коем случае не рационализирует тот факт, что тем самым он насторожил грабителя или осветил комнату. Таким образом, о(бо)снование рационализирует действие, если оно описано одним способом, и не рационализирует его, если это действие описано другим способом. Рационализация делает действие интенциональным, а отсутствие о(бо)снования делает действие неинтенциональным.

В результате такого пояснения мы получаем более точное описание первоосновы: «*R* является первоосновой того, почему человек совершает данное действие *a*, описанное способом *d*, только при условии, что *R* содержит пред-установку индивида к действию, характеризующееся определённым свойством, и убеждение этого индивида в том, что описанное способом *d* действие *a* обладает этим свойством» ⁸¹.

Дэвидсон задаётся вопросом: каким образом, не обладая свойством всеобщности, моё желание зажечь свет превращается в первооснову моего действия? Для начала сравним два высказывания «Я включил свет» и «Я хотел включить свет». Первое высказывание явно соотносится с конкретным событием, отсюда

можно предположить, что и второе высказывание имеет своим объектом то же самое событие. Однако это не так. Легко показать, что истинность первого высказывания не влечёт за собой истинности второго. Дело в том, что если бы, оба высказывания имели один и тот же референт (одно и то же событие), тогда первое высказывание вытекало бы из второго. У этих же высказываний референты разные, поскольку включение света является совершенно конкретным событием, фиксированным в пространстве и времени, и такое конкретное событие не может быть референтом высказывания «Я хотел включить свет». Высказывание «Я хотел включить свет» делает истинным не одно конкретное событие, а все те включения света, когда человек хотел включить свет. Таким образом, различие референтов у высказываний «Я включил свет» и «Я хотел включить свет» делает эти высказывания логически независимыми. Из этого следует, что «желание включить свет» будет отдельным событием и может служить обоснованием истинности конкретного случая включения света. Обоснование такого рода даёт минимальную информацию: подразумевается, что действие было интенциональным и что «желание» подразумевает, что свет был включен не из чувства долга или некоего обязательства. И теперь, если действие было совершено и оно было интенциональным, очень легко ответить на вопрос «Почему ты это сделал?», произнеся «Без всякого основания», имея в виду, что иного основания, кроме как желания сделать это, у меня не было.

Знание первоосновы позволяет знать интенцию того или иного действия. Например, если при поездке на автомобиле я сворачиваю налево на развилке потому, что хочу попасть в Катманду, то моей интенцией для поворота налево будет стремление попасть в Катманду. Однако знание интенции не обязательно предполагает детальное знание первоосновы. Возьмём следующий пример. Если Джеймс идёт в церковь, желая угодить своей матери, он, очевидно, руководствуется какими-то основаниями. Для их знания нам необходимо обладать дополнительной информацией, чтобы сказать, что основанием его поступка является или радость от осознания, что он делает приятное своей матери, или потому, что он считает свой поступок правильным, или потому, что так должно поступить, или же по принуждению.

По мнению Дэвидсона, категория первоосновы, позволяющая увидеть согласованность действия с характеристиками индивида, совершающего действие, позволяет доказать, что человек является рациональным животным⁸². При соответствии убеждения или установки действию мы всегда можем сконструировать силлогизм, из посылок которого будет следовать, что

действие имеет, по словам Энском, «характеристику желательности»⁸³.

Дэвидсон убеждён, что не интенциональность, а именно первооснова поступка (единство желания и убеждения) является причиной этого поступка, потому что первооснова позволяет ответить на вопрос «Почему?». Он пишет: «...человек может иметь основание для действия и осуществить это действие, и всё же это основание не будет именно тем основанием, почему он это сделал. Центральным для отношения между основанием и действием, которое оно объясняет, является мысль, что человек совершил это действие, *потому что* он имел определённое основание»⁸⁴. «Когда мы задаёмся вопросом, почему кто-то поступил так, как он поступил, мы хотим, чтобы нас снабдили интерпретацией. Его поведение кажется странным, чуждым, переходящим границы, бессмысленным, несообразным, несвязным, или, возможно, мы даже не в состоянии различить в нём действие. Когда же мы узнаём основание [поведения], мы получаем интерпретацию, новое описание того, что он совершил, вписывающее [поведение] в хорошо известную картину. Эта картина включает какие-то убеждения и установки человека...»⁸⁵. Из этого вытекает, что связь между действием и основанием носит рациональный характер, поскольку опосредуется убеждением и желанием.

В то же время, говорит философ, эта связь носит каузальный характер, поскольку именно первооснова вызывает к жизни действие. Первооснова является причиной действия потому, что без указания этого конкретного основания мы не сможем правильно описать причину действия. Только сам человек может объяснить свой поступок, указав на его истинные, а не выдуманные посторонним наблюдателем причины. Таким образом, понимание первоосновы дополняется вторым тезисом: «Первооснова действия является его причиной»⁸⁶.

О(бо)снование является *разновидностью* каузального объяснения. Как отмечает философ, многие мыслители отвергают саму возможность использования категории причины при истолковании связи рационального обоснования и действия, потому что нетелеологическое каузальное объяснение не обладает таким важным для о(бо)снования поведения свойством, как оправдание⁸⁷. На это Дэвидсон замечает: «Однако давайте сделаем допущение и предположим, что только рациональные основания служат оправданием действий в процессе их объяснения; из этого не следует, что само объяснение не является также — и необходимо — каузальным»⁸⁸. Таким образом, по мнению Дэвидсона, отличительной особенностью каузального объяснения связи рационального основания и действия является его *оправдание*.

**рационального характера
ментальной каузальности**

Мысль Дэвидсона, что рационализация причины действия и является самой этой причиной, породила множество критических замечаний⁸⁹. И поскольку самому Дэвидсону каузальный характер о(бо)снования казался очевидным, в заключительной четвёртой части статьи «Действия, [разумные] основания и причины» он защищал указанное выше положение 1 (для уяснения того, каким образом какая-либо основа рационализирует действие, важно и необходимо, чтобы мы видели хотя бы суть того, как создать первооснову) от нападков своих оппонентов. Он выделил основные линии критики положения 1 и дал им оценку. Аргументы критиков Дэвидсона и его ответы на эту критику позволят нам глубже понять его точку зрения.

Возражение А.

Первооснова — это установки и убеждения, которые являются состояниями или предрасположенностями, но не событиями. Из этого следует, что основания не могут быть причинами.

На это замечание в свой адрес Дэвидсон поясняет, что именно состояния, предрасположенность или обстоятельства часто называют причинами событий. Например: мост разрушился из-за конструкторских дефектов; самолёт потерпел аварию на взлёте из-за непривычно высокой температуры воздуха; тарелка разбилась из-за трещины. Обстоятельства выступают причиной событий только при условии существования предшествующего события.

Во многих случаях несложно отыскать события, которые непосредственно ассоциируются с рациональными основаниями. Состояние или предрасположенность сами по себе не являются событиями, но таковыми будут моменты их наступления. Так, желание уязвить может появиться у меня в тот самый момент, когда ты меня рассердишь; я могу захотеть полакомиться дыней только тогда, когда одна из дынь попадётся на глаза; убедиться в чём-то мы можем тогда, когда мы что-то заметим, почувствуем, узнаем или вспомним. Среди ментальных событий есть такие, которые подобны внезапному прозрению, приступу тошноты или дрожи, уколу, укору совести или напряжению воли.

Отвечая на критику, почему интенциональность носит каузальный характер, Дэвидсон воспользовался примером, приводимым А. Мелденом: человек, находящийся за рулём едущего автомобиля, поднимает руку, чтобы подать сигнал поворота. По Дэвидсону наступление момента, когда водитель заметил (или подумал, что заметил) приближающийся поворот, и есть момент, когда он просигналил поднятием руки. Ментальное событие как причина налицо.

По мнению Мелдена, связь рационального основания и действия приобретает каузальный характер только тогда, когда можно указать такое событие, которое будет общим и специфичным для всех тех случаев, когда человек преднамеренно поднимает руку. Однако по Мелдену этого сделать нельзя. Но Дэвидсон считал, что не существует какой-то общей и уникальной причины для обрушения мостов, катастроф самолётов или разбивания тарелок.

Возражение Б.

А. Мелден утверждает, что причина должна быть логически независимой от предполагаемого следствия. Однако о(бо)снование действия от самого действия логически не отделено, и поэтому рациональное основание не может быть причиной действия.

Дэвидсон признаёт правомерность данного критического замечания, но только в другой форме. Поскольку о(бо)снование делает действие более понятным при его повторном описании, мы имеем в нашем распоряжении не два, а одно событие, но под разными описаниями. А каузальные отношения предполагают существование двух событий. «Где же искать выход?» — спрашивает Дэвидсон.

Его ответ строится на примере с щёлканьем выключателем. Ситуацию, когда, щёлкнув выключателем, я зажигаю свет, есть соблазн истолковать таким образом, что щёлканье выключателем является причиной того, что зажигается свет. Не будет ошибкой сказать, что моё желание включить свет повлекло за собой действие — щёлканье выключателем. Высказывание «Основанием того, что я щёлкнул выключателем, было то, что я хотел включить свет» влечёт в какой-то мере высказывание «Я щёлкнул выключателем, и это действие в дальнейшем становится возможным описать как то, что имело причиной моё желание включить свет». Из чего Дэвидсон делает вывод: «описать событие в терминах его причины не является смешением события с его причиной, как и не является объяснением через повторное описание, исключающим каузальное объяснение»⁹⁰.

Этот пример опровергает утверждение, что невозможно описать действие без использования слов, связывающих его с предполагаемой причиной. В примере Дэвидсона действие объясняется описанием «щёлкнув выключателем», а предполагаемая причина — желание включить свет. Можно ли допустить существование подходящей логической связи между этими фразами? Скорее эта связь будет грамматической, а не логической. Более правдоподобным было бы настаивать на логической связи между фразами «включение мной света» и «моё желание включить свет».

В любом случае нелепо утверждать, что каузальные связи преимущественно носят эмпирический, а не логический характер. Не все истинные каузальные высказывания носят эмпирический характер. Возьмём суждение «А является причиной Б» и преобразуем его. Получим суждение «причиной Б является А».

Подставив вместо *A* его описание, мы получим аналитическое высказывание «Причиной *B* является то, что является причиной *B*». Истинность каузального высказывания зависит от того, *какого рода* события в нём описываются. А их статус — являются они аналитическими или синтетическими — зависит от того, *как* эти события описаны. Можно утверждать, считает Дэвидсон, что основание рационализирует действие только тогда, когда все описания событий соответствующим образом зафиксированы и соответствующие описания не являются логически независимыми ⁹¹.

Возражение В.

Давид Юм считал характерной чертой каузальности регулярность следования одного события за другим. Повторяемость следования объектов одного вида за объектами другого вида, привычка видеть эту повторяемость и вера в повторяемость событий служит по Юму доказательством каузальной связи. Он писал: «...От причин, на вид сходных, мы ожидаем сходных же действий...» ⁹². Г. Харт и А. Оноре утверждают, что высказывание, где один человек сделал что-то потому, что, к примеру, другой ему угрожал, не содержит в себе следствия или скрытого утверждения, что, если бы обстоятельства повторились, последовавшее действие было тем же самым. Давид Юм прав тогда по Харту и Оноре, когда говорит, что обычные единичные каузальные высказывания подразумевают обобщения, но по той же самой причине Юм оказывается не прав, когда допускает, что мотивы и желания могут выступать в роли обычных причин действий. Коротко говоря, *когда в обычные каузальные объяснения по сути дела вовлечены законы, однако при рационализации причин наших поступков законы не используются* ⁹³.

Свой ответ Дэвидсон начинает с замечания, что достаточно распространённым способом реагирования на критику такого рода является предположение, что между рациональными основаниями и действиями существуют пока неясные для нас законы, которые в дальнейшем теория сможет выявить и объяснить. Так, возвращаясь к замечанию Харта и Оноре, им можно ответить, что, хотя те люди, которым угрожают, не всегда реагируют и поступают одинаково, мы можем выявить различия как между угрозами, так и между отдельными индивидами, используя при этом категории убеждений и установок.

Однако Дэвидсон не склонен давать такое объяснение, считая мысль о существовании особых законов, объясняющих связь установок и убеждений с действиями, ложной. Те обобщения, в которых фиксируются связи между основаниями и действиями, не являются разновидностью законов, на основе которых могут быть сделаны заслуживающие доверия предсказания, и не могут быть к ним сведены. Дэвидсон считает, что это несложно увидеть, если поразмыш-

лять, каким образом рациональные основания детерминируют наш выбор (решение или поведение). Часто обоснование человеком своего действия сводится к рассмотрению *одного* основания в череде многих других. Любая серьёзная теория, занимающаяся проблемами предсказания поведения, обусловленного рациональными основаниями, должна быть в состоянии разработать метод для оценки вероятности принятия тех или иных решений в системе целой совокупности желаний и убеждений.

Незнание конкретных законов для предсказания поступков не исключает истинности каузального объяснения. Дэвидсон приводит следующий пример. Я уверен, что это окно разбилось, потому что в него попал камень — я видел, как это произошло. Но я не располагаю знанием какого-либо закона, который помог бы мне предсказать, какой удар разобьёт окно. Если данный случай обобщить и сказать, что из-за хрупкости вставляемых в окна стёкол оконные стёкла предрасположены к тому, чтобы раскалываться от достаточно сильного удара, это обобщение нельзя будет даже приблизительно назвать законом, имеющим прогностическую функцию. Предсказательный закон, если бы даже он у нас имелся, обладал бы количественными параметрами и формулировался бы в других понятиях. Обобщения, касающиеся поведения, служат для другой цели: они делают очевидным существование каузального закона, относящегося к данному случаю.

Возражение Г.

Полагают, что знание человеком оснований для своих действий не относится к тому знанию, которое объясняет причинно-следственные связи между основаниями и поступками: *человек безошибочно знает о своих намерениях, не прибегая к индукции или наблюдению; никакие традиционные причинно-следственные связи не могут быть познаны таким способом.*

Дэвидсон считает, что наше знание собственных намерений при совершении поступков выявляет много странностей, присущих личностному знанию: ощущениям боли, убеждениям, желаниям и т.п. Единственным вопросом остаётся, доказывают ли эти странности, что основания не могут служить причинами самых обычных действий, которым они дают рациональное объяснение.

Свои доводы Дэвидсон начинает с перечисления некоторых особенностей личностного знания, опровергающих его точку зрения. Так, человек может ошибаться, указывая на основания своего поступка. Но это случается редко. Человек редко прибегает и к индукции, чтобы уяснить для себя основания своих поступков, а там, где присутствует индукция, — там налицо очевидность. Но доказывают ли эти факты то, что наше знание оснований не служит причиной наших поступков? По мнению Дэвидсона, нет, не служит. «Каузальные законы отличаются от истинных,

но не законосообразных обобщений тем, что они подтверждаются примерами, приводимыми в их пользу; вот почему индукция, безусловно, является хорошим способом для того, чтобы выяснить, является ли закон истинным. Из этого, однако, не следует вывод, что это является единственным способом, с помощью которого можно уяснить истинность закона. В любом случае, чтобы выяснить, является ли истинным единичное каузальное утверждение, вовсе не обязательно знать, является ли закон истинным; обязательным условием является только то, если мы знаем о существовании какого-либо закона, под который подпадают описываемые нами события. И совсем не обязательно, что индукция, и только индукция, приводит к знанию того, существует ли каузальный закон, удовлетворяющий определённым условиям. Или, скажем по-другому, одного случая часто вполне достаточно, как признавал Д. Юм, для того, чтобы убедить нас в существовании закона, и это равнозначно признанию, что мы убеждаемся, что существуют каузальные связи без прямой отсылки к свидетельству, полученному методом индукции»⁹⁴.

Возражение Д.

И, наконец, Дэвидсон комментирует мнения тех философов, которые испытывают беспокойство, рассуждая о причинах поступков вообще. *А. Мелден, например, утверждает, что действия очень часто отождествляются с телесными движениями и именно телесные движения обусловлены причинами. Вслед за этим он отвергает мысль о том, что причины телесных движений одновременно являются причинами действий.*

Дэвидсон видит в этом рассуждении Мелдена противоречие, поскольку «тщетно пытаться объяснить поведение ссылкой на каузальную силу желания — всё, что можно объяснить, это дальнейшие случаи, а не действия, которые совершаются индивидами. Действующий индивид, столкнувшийся с причинно-следственной связью, имеющей место в ряду таких случаев, является беспомощной жертвой всего того, что происходит в нём и с ним»⁹⁵.

Дэвидсон убеждён, что такого рода рассуждения, будь они верными, доказывали бы, что действия вообще не имеют причин. Если вывести действия из-под юрисдикции причинности вообще, мы столкнёмся с ещё большими трудностями. Выходит, что человек из действующего индивида превращается в беспомощную жертву случая.

По Дэвидсону суть затруднения стоит поискать в следующей постановке вопроса. Если мы признаём, говоря о действии, что причина нуждается в виновнике причины, а деятельность нуждается в том, кто действует, то понимание деятельности становится невозможным. Заострим постановку вопроса: если моё действие имеет причину, то *что* служит причиной этой причи-

ны? Если причина лежит во мне, то мы имеем парадокс бесконечного регресса; если причина лежит вне меня, то я оказываюсь жертвой случая. Конечно, эти ответы не являются исчерпывающими и требуют дальнейших размышлений.

Отстаивая идею, что рационализация человеком своих поступков, носит рационалистический характер, Дэвидсон, тем не менее, утверждает, что связь между основанием и поступком не может быть описана в терминах какого-либо строгого закона. Но поскольку данная связь всё-таки является каузальной, должна существовать какая-то законоподобная повторяемость, которая вместе с тем не может быть описана языком того вида рациональности, в поле которого попадают изучаемые события. Таким образом, заявляет Дэвидсон, объяснение поведения человека может быть каузальным, хотя и без указания строгого закона. «Более того, — замечает Джеф Мальпас, — поскольку Дэвидсон не соглашается с идеей, что рациональные объяснения могут быть сформулированы в терминах предсказывающей науки, по-видимому, он склонен отрицать, что возможна редукция рационального объяснения к нерациональному»⁹⁶.

Таким образом, Дэвидсоном была предпринята *рационалистическая* попытка путём использования *объяснительной схемы* большего масштаба без отсылок к законам и без ссылок на внешнюю для сознания причину дать объяснение поведения человека.

— 3 — **Аномальный монизм (к решению психосоматической проблемы)**

Более подробно свою версию разрешения психофизической проблемы, концепцию о несводимости ментального к физическому Дэвидсон излагает в работе 1970 года «Ментальные события». Своему пониманию психофизической проблемы философ даёт название аномального монизма. Теория аномального монизма является одной из версий теории тождества, касающейся связи психического и физического.

Дэвидсон так обозначает основную проблему, поставленную в работе «Ментальные события»: ментальные события, такие, как восприятия, припоминания, решения и действия, сопротивляются тому, чтобы быть пойманными в закономерные сети физической теории. Как этот факт можно примирить с тем, что ментальные события выступают в роли причин и/или следствий в физическом мире? Если мы полагаем, что каузальный детерминизм предполагает включённость в номологическую сеть, а свобода требует избавиться от неё, то перед нами встаёт проблема: как примирить свободу и каузальный детерминизм? И если даже *автономность* [воли] может и не вступать в конфликт с детерми-

низмом, то *аномальность* ментального (невозможность подвести его под законы), по-видимому, является совсем иной вещью.

Свои размышления над этой проблемой Дэвидсон начинает с констатации факта, что и причинно-следственную зависимость, и аномальность ментальных событий невозможно отрицать. Для пояснения своей идеи он приводит отрывок из «Основ метафизики нравственности» (1785) Иммануила Канта: «...самой утончённой философии, так же, как и самому обыденному человеческому разуму, невозможно устранить свободу какими бы то ни было умствованиями (*wegzuvernünfteln*). Следовательно, философия должна предположить, что нет настоящего противоречия между свободой и естественной необходимостью одних и тех же человеческих поступков, ибо она так же не может отказаться от понятия природы, как и от понятия свободы.

Тем не менее, это кажущееся противоречие должно быть во всяком случае убедительным образом уничтожено, хотя бы даже никогда нельзя было понять, как возможна свобода. В самом деле, если уже мысль о свободе противоречит самой себе или природе... то от неё пришлось бы совершенно отказаться при сопоставлении с естественной необходимостью»⁹⁷. Дэвидсон так комментирует этот отрывок: «Обобщите человеческие поступки до ментальных событий, подставьте аномальное вместо свободы, и вот описание моей проблемы. И эта связь, конечно, ещё теснее оттого, что Кант был уверен, что аномальное вытекает из свободы»⁹⁸.

«Явное противоречие» в истолковании ментальных событий Дэвидсон конкретизирует в трёх принципах. Философ считает, что эти принципы, с одной стороны, как бы делают это противоречие явным, но при дальнейшем рассмотрении, и во-вторых, его снимают. Несовместимость же этих трёх принципов является по Дэвидсону только кажущейся.

Согласно первому принципу некоторые ментальные события взаимодействуют, по крайней мере, с физическими событиями и их связь носит причинно-следственный характер. Этот принцип Дэвидсон называет *принципом каузального взаимодействия*. Большинство ментальных событий непосредственно или через связь с другими ментальными событиями взаимодействуют с физическими событиями, выступая или в роли причины, или следствия. Но есть и такие ментальные события, которые не являются причинами или следствиями физических событий. К ним данный принцип не приложим.

Второй принцип постулирует номологический характер причинно-следственных связей. В нём утверждается, что там, где существует каузальность, там должен существовать строгий закон: события, относящиеся друг к другу как причина и следствие, подпадают под строгие детерминистические законы. Этот принцип Дэвидсон называет *принципом номологического характера каузальности*.

Третий принцип гласит, что строгих законов, на основе которых могут быть предсказаны и объяснены ментальные события, не существует. Этот принцип Дэвидсон называет *принципом аномальности ментального* ⁹⁹.

На взгляд многих философов, рассмотрение перечисленных принципов в их единстве, ведёт к противоречию. Первые два принципа (принцип каузального взаимодействия физического и ментального и принцип номологического характера каузальности) предполагают, что хотя бы некоторые из ментальных событий предсказуемы или объяснимы на основе действия законов. Однако третий принцип это отрицает. Поскольку все три принципа истинны, то это противоречие по Дэвидсону необходимо разъяснить в духе Канта, который писал: «...человек... обязан поступать лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы» ¹⁰⁰.

Чтобы показать совместимость трёх указанных принципов, Дэвидсон предлагает свою интерпретацию взаимосвязи ментального и физического, которая на поверку оказывается *теорией тождества единичного* или физикализмом единичного (*token physicalism*). В концепции Дэвидсона утверждается, что конкретному ментальному состоянию соответствует конкретное телесное (нейрофизиологическое) состояние. Такую разновидность теории тождества называют ещё теорией «буквального» тождества ¹⁰¹. Философ считает, что именно его версия теории тождества позволит примирить все три принципа и избежать противоречия.

Выдвинув тезис о тождественности ментальных и физических событий, Дэвидсон конкретизирует своё понимание «событий». Событиями он называет неповторяющиеся, привязанные к конкретному времени единичные явления, такие, например, как конкретное извержение вулкана, рождение или смерть человека, высказывание какой-то мысли, получившей там и тогда известность, и т.п. Дэвидсон не распространяет свою теорию тождества на процессы, состояния, признаки, не похожие на события.

Дэвидсон стремится уточнить критерий, по которому физические события отличаются от ментальных событий. Вполне естественным будет предположить, что их различает язык описания: физические события описываются терминами физического словаря, а события человеческой психики — ментальными терминами. Однако, по мнению Дэвидсона, при описании событий с помощью языка предикатов возникает следующее затруднение. Предположим, предикат «*x* происходило в Нуза Хедз» относится к физическим терминам. Очевидно, предикат «*x* не происходило в Нуза Хедз» тоже будет являться термином физического словаря. Но как обстоит дело с предикатом «*x* происходило и не происходило в Нуза Хедз»? Из-за своей противоречивости он будет ис-

тинным для любого события — будь оно физическим или ментальным. Можно исключить из лексикона все предикаты, тавтологически истинные при применении к *любому* событию. Но это вряд ли поможет, поскольку любое событие становится истинным, если для его описания используется либо предикат «*x* происходило в Нуза Хедз», либо предикат «*x* не происходило в Нуза Хедз». Следовательно, говорит Дэвидсон, различение ментального и физического требует другого подхода.

Указав ещё несколько несостоятельных, с его точки зрения, критериев демаркации ментального и физического, Дэвидсон останавливается на критерии, который Франц Brentano назвал интенциональностью. Для Дэвидсона события и законы являются лингвистическими сущностями и поэтому они должны иметь языковое описание. Назовём описание, имеющее форму «событие, которое является *M*» *ментальным описанием*, а открытое предложение, имеющее форму «событие *x* является *M*», *ментальным открытым предложением*, если и только если выражение, подставленное в них вместо *M*, обязательно содержит, по крайней мере, один ментальный глагол. Теперь мы можем утверждать, говорит философ, что событие является ментальным, если и только если оно имеет ментальное описание или сформулировано в форме ментального открытого предложения, истинного только относительно данного события.

Такой критерий будет касаться не только описания ментальных событий, таких, как мысли, надежды, сожаления, переживания боли, остаточные изображения на сетчатке глаза и т.д., но и событий, которые мы интуитивно относим к физическим. В качестве примера Дэвидсон берёт столкновение двух далёких от нас звёзд. Для описания этого столкновения используется предикат «*Rx*», который будет истинным в том единственном случае, если он будет описывать столкновение звёзд именно в то самое время, когда это столкновение произошло в космосе. Однако точное время столкновения звёзд можно указать как тот самый момент, когда Джон заметил, как по его столу покатился карандаш. Таким образом, мы можем описать конкретное событие *x* предикатом *Rx* и одновременно предикатом «когда Джон заметил, как по его столу покатился карандаш». Таким образом, при использовании второго предиката столкновение звёзд считается ментальным описанием и его надо отнести к ментальным событиям, делает вывод философ ¹⁰².

Дэвидсон пишет, что «эта стратегия, возможно, сработает, чтобы показать, что всякое событие является ментальным» ¹⁰³, и тогда мы сможем позволить себе согласиться с экстравагантным предположением Спинозы, что все ментальные события являются физическими событиями.

Особенностью теории тождества Дэвидсона является то, что в ней отрицается существование строгих законов, связывающих ментальные события с физическими. Такая позиция философа близка позиции Герберта Фейгла. В работе «Ментальное» и «физическое» (1958) Фейгл доказывал, что состояния сознания являются состояниями мозга. По мнению философа, если бы состояния сознания или типы состояний соотносились с физическими свойствами или типами состояний каким-либо номологическим способом, то связующие их законы, не сводимые к законам физики, являлись бы дополнительными фундаментальными законами. Но поскольку ментальное тождественно физическому, необходимость в поиске таких дополнительных фундаментальных законов отпадает и сами эти законы можно отнести к «номологическим бездельникам»¹⁰⁴.

Одновременно Дэвидсон разделяет точку зрения Чарльза Тейлора, утверждавшего, что тождество ментального и физического возможно даже в том случае, если строгих законов их взаимодействия не существует. Однако Дэвидсон не поддерживает Тейлора в толковании понятия «событие». Если для Тейлора «событие» — родовое понятие (*kind*), то, по мысли Дэвидсона, теория тождества должна допускать наличие законов корреляции¹⁰⁵. Для теории тождества самого Дэвидсона законы корреляции не нужны, поскольку событиями являются единичные, фиксированные во времени явления, а не «события вообще», как это утверждается в концепциях Джона Смарта и Дэвида Льюиса.

Используя примеры Дж. Смарта о тождестве ощущения с процессами, происходящими в мозге, или о тождестве удара молнии с электрическим разрядом, Дэвидсон утверждает, что, если в этих примерах речь идёт о тождестве *отдельных* событий (*этого* ощущения, *этого* разряда), тогда мы получаем «честную онтологию индивидуальных событий» и тождество в буквальном смысле. Если выразить такую онтологию событий логически, тождество будет подразумевать закон соответствия, описанный Джемом Кимом. *Fa* и *Gb* описывают одно и то же событие или относятся к одному и тому же событию, если и только если $a = b$ и свойство быть *F* равно свойству быть *G*. Тождество свойств может быть выражено как $(x) (Fx \leftrightarrow Gx)$ ¹⁰⁶.

Для демонстрации специфики своего решения психофизической проблемы Дэвидсон предлагает рассмотреть классификацию существующих теорий. С одной стороны, есть исследователи, которые признают существование психофизических законов, и есть те, которые это отрицают. С другой стороны, есть исследователи, которые утверждают, что ментальные события тождественны физическим событиям, и есть те, кто это отрицает. Теории, стремящиеся разрешить психофизическую проблему, делятся, таким образом, на четыре вида: 1) *номологический монизм*,

в котором признаётся существование корреляционных законов и то, что соотносящиеся события представляют собой одно и то же (сюда относятся материалисты); 2) *номологический дуализм*, который объединяет различные формы психофизического параллелизма, интеракционизма и эпифеноменализма; 3) *аномальный дуализм*, который соединяет онтологический дуализм с признанием общего провала в поисках законов, соединяющих ментальное и физическое (картезианство); 4) *аномальный монизм*, приверженцем которого является сам Дональд Дэвидсон ¹⁰⁷.

«Аномальный монизм схож с материализмом в том, что выдвигает положение о том, что все события являются физическими [событиями], но отбрасывает тезис, который обычно рассматривается как сущностный для материализма, что ментальным феноменам могут быть дано исключительно физическое объяснение» ¹⁰⁸. Аномальный монизм выказывает онтологический уклон только в том, что позволяет предполагать, что не все события являются ментальными, настаивая в то же время, что все события являются физическими. «Такая мягкая форма монизма, который не имеет поддержки со стороны законов соответствия или концептуальной экономии, по-видимому, не заслуживает того, чтобы называться "редукционизмом"...» — пишет Дэвидсон ¹⁰⁹. Во всяком случае это не тот случай, когда восприятие произведения искусства можно свести всего лишь к сложному нервному событию.

Хотя позиция, которую описывает Дэвидсон, отрицает существование психофизических законов, она согласуется с точкой зрения, что ментальное в некотором смысле зависимо от физического или же между ними существует отношение супервентности. (Понятие супервентности стало широко использоваться в аналитической философии после того, как Дэвидсон применил его для характеристики концепции аномального монизма в статье «Ментальные события», о которой у нас идёт речь).

Супервентность означает, поясняет философ, что не может существовать двух событий, одинаковых в физическом аспекте, но различающихся в каком-то ментальном аспекте, или что объект не может измениться в каком-то ментальном отношении без изменения в каком-то физическом отношении. Супервентность не подразумевает редукцию на основе закона или дефиниции: если бы это было так, мы могли бы редуцировать моральные свойства к их описанию и мы имели бы возможность редуцировать истину в формальной системе к синтаксическим свойствам, что сделать невозможно, говорит Дэвидсон ¹¹⁰.

Теперь становится понятно, каким образом в аномальном монизме согласуются все три принципа. «Каузальность и тождество являются отношениями между отдельными событиями вне зависимости от того, как они описаны. Но законы являются лингвистическими, и поэтому события могут иллюстрировать за-

коны и, следовательно, быть объяснены или предсказаны на основе законов, если только эти события описаны тем или иным способом. Принцип каузального взаимодействия имеет дело с событиями, понимаемыми экстенционально, и поэтому слеп к дихотомии ментального и физического. Принцип аномальности ментального касается событий, которым дано ментальное описание, поскольку события являются ментальными только тогда, когда они описаны. Принцип номологического характера каузальности следует читать с осторожностью: он гласит, что, когда события взаимодействуют как причина и следствие, они имеют описания, которые иллюстрируют закон. Он не гласит, что любое истинное единичное каузальное высказывание иллюстрирует закон»¹¹¹.

Джеф Мальпас поясняет, что, по мнению Дэвидсона, события являются единичными сущностями, которые могут подпадать под более чем одно описание. Он также считает, что каузально связанные события должны взаимодействовать на основе какого-то строгого закона. Однако, поскольку законы всего лишь лингвистические сущности, они могут говорить об отношениях событий только в том случае, если эти события даны под *соответствующими* описаниями. И как это было показано Дэвидсоном в теории действия, одна и та же пара событий может иллюстрировать закон под одним описанием и не иллюстрировать никакого закона под другим описанием.

В то время как номологические отношения между событиями зависят от описания событий, причинно-следственные отношения и отношения тождества безотносительны к описаниям. Из этого следует, что если даже одна и та же пара событий каузально связана, но, если эти события будут описаны каким-то особым способом, они не будут подпадать под какой-то строгий закон. Особо следует обратить внимание на ситуацию, в которой каузальные отношения связывают ментальные события под ментальными описаниями и физические события под физическими описаниями. Никаких строгих законов, применимых к каузальной связи таких событий, не будет только потому, что эти события рассматриваются *именно под этими описаниями*. Например, если человек захотел почитать «Войну и мир» Л.Н. Толстого, и это привело к тому, что он подошёл к полке с книгами, где стояла «Война и мир», то его желание, приведшее к перемещению по комнате, никоим образом не может быть описано каким-то строгим законом. Желание почитать книгу никак не может быть связано каким-либо строгим законом со специфическими свойствами работающего мозга¹¹².

Таким образом, Дэвидсон отрицает существование психофизических законов (строгой корреляции ментальных и физических событий) на том основании, что ментальный и физический

проекты описания событий обладают принципиально разными характеристиками ¹¹³. Особенностью физической реальности является то, что физические изменения могут быть объяснены с помощью законов, которые связывают эти изменения с другими изменениями и обстоятельствами, описанными физическими терминами. Особенностью ментального является то, что ментальные феномены имеют своим неотъемлемым свойством отсылку к рациональным основаниям, убеждениям, намерениям и интенциям индивида. Не может быть тесных связей между двумя мирами, каждый из которых хранит верность только тому источнику знания, которому доверяет.

Джеф Мальпас связывает отрицание Дэвидсоном существования строгих психофизических законов с его пониманием ментального как рационального. У Дэвидсона читаем: «Мы должны сделать вывод, я думаю, что номологическая слабина, существующая между ментальным и физическим, не преодолима столь долго, сколь долго мы воспринимаем человека рациональным животным» ¹¹⁴.

Основные принципы рациональности, например логичность и согласованность, накладывают некие обязательства на наше описание физических событий, каковые сами по себе таковыми могут и не быть. И хотя это не означает, что не существует никаких взаимосвязей между ментальным и физическим, тем не менее, эти связи не сводимы к определённым законам, поскольку тогда понадобилось бы редуцировать ментальное к физикалистским описаниям. Но из-за отсутствия строгих законов, связывающих события, описанных менталистским языком, возникает непреодолимая преграда для включения ментального в единое пространство естественных наук.

Но если не существует психофизических законов, но надо обосновать единство мира, можно обратиться за помощью к теории тождества, считает Дэвидсон. Ту версию теории тождества, которую разрабатывает Дэвидсон, принято называть теорией тождества единичного или теорией «буквального» тождества. Философ считает, что каждому *отдельному* ментальному событию можно подобрать пару из числа физических событий. Это означает, что каждое ментальное описание события может образовывать пару с физическим описанием того же самого события. Можно утверждать, поясняет Дэвидсон, что ментальное вытекает из физического следующим образом: ментальные предикаты следуют за физическими предикатами. Предикат p следует за совокупностью предикатов S , если и только если p не делает различий между какими-либо сущностями, между которыми нельзя провести различий с помощью S . (Более подробно Дэвидсон изложил эту идею в статье «Размышляя о причинах» (1993)). Проще говоря: события, которые нельзя различить под какими-либо физиче-

скими описаниями, не могут различаться под ментальными описаниями.

Раскрывая сущность аномального монизма, Дэвидсон доказывает, что отсутствие законов в мире ментального при одновременном признании факта, что ментальное может выступать причиной или следствием физического, позволяет констатировать тождество ментального с миром физических явлений, среди которых царят законы. Согласно принципу каузальной зависимости, по крайней мере, *некоторые* ментальные события являются причинами или следствиями физических событий. Дэвидсон говорит именно о таких ментальных феноменах. Согласно второму принципу — о номологическом характере каузальности — всякое единичное каузальное утверждение, являющееся истинным, опирается на строгий закон, связывающий события того вида, к которому относятся причина и следствие упомянутого события. Наличие приблизительных, но одновременно однородных законов позволяет говорить и о наличии законов, которые заимствуют понятия из того же самого концептуального ряда и которые являются точными и исчерпывающими. Именно такие законы присущи физическим наукам. Физическая теория в перспективе обещает создать такую исчерпывающую и замкнутую систему, в которой любому физическому событию будет гарантировано стандартизированное и уникальное описание, сформулированное языком такого словаря, в котором есть законы.

Неправдоподобно, чтобы такую схему могли образовать одни лишь ментальные понятия, потому что ментальное не образует, согласно первому принципу, целостной и замкнутой системы. В этой схеме ментальное взаимодействует с физическим. И если теперь мы объединим данное наблюдение с выводом, что никаких психофизических явлений нельзя описать с помощью строгих законов, мы получим принцип аномальности ментального: не существует строгих законов, основываясь на которых, мы можем предсказывать или объяснять явления сознания ¹¹⁵.

Из этих рассуждений следует демонстрация тождества. Предположим, говорит Дэвидсон, существует ментальное событие *м*, которое является причиной физического события *ф*. Под определённым описанием *м* и *ф* демонстрируют действие какого-то строгого закона. Этот закон может быть только физическим (о чём недавно говорилось). Но если ментальное подпадает под закон физики, оно с необходимостью имеет описание в физических понятиях, что автоматически позволяет сделать вывод, что это событие является физическим. Аналогичная аргументация может быть использована, говорит Дэвидсон, и в том случае, когда физическое событие является причиной ментального. Следовательно, любое ментальное событие, находящееся в причинно-следственной связи с физическим событием, само является физическим событием. Для того чтобы

обосновать всеохватывающий характер аномального монизма, достаточно показать, заканчивает свою мысль Дэвидсон, что любое ментальное событие является либо причиной, либо следствием какого-либо физического события ¹¹⁶.

Из-за ограниченности и неполноты нашего знания мы можем не знать, отмечает философ, того единственного описания ментального события, которое подводит его под соответствующий закон. Если бы даже кто-то был осведомлён обо всех деталях физической истории Вселенной и знал, что каждое ментальное событие тождественно какому-то физическому событию, тем не менее, из этого не следует, что этот кто-то мог предсказать или объяснить это единичное ментальное событие.

Для отношения ментального и физического характерны две особенности — каузальная зависимость и номологическая независимость. Объединение этих двух особенностей ведёт к видимому парадоксу: становится явным противоречие между действительной силой мысли и целеполагания в материальном мире и их неподвластностью законам. Когда мы описываем события как восприятия, припоминания, решения и поступки, мы обязательно помещаем их в мир физических явлений, где имеют место причины и следствия. Но до тех пор, пока мы не изменим язык описания (*idiom*), ментальные события останутся в отделённом от нас мире, в котором не существует строгих законов, необходимых для объяснения и предсказания физических явлений.

«Ментальные события как класс не могут быть объяснены физической наукой; отдельные ментальные события могут [быть объяснены], когда нам известны отдельные тождества» ¹¹⁷. Однако объяснение ментальных событий, в которых мы обычно заинтересованы, часто соотносит их с другими ментальными событиями и условиями. Например, мы объясняем свободные поступки человека, апеллируя к его желаниям, привычкам, знанию и восприятиям. Такое понимание интенционального поведения работает в границах концептуальной схемы, заимствованной из зоны действия физических законов, в которой причина и следствие, основание и действие описываются как отдельные аспекты изображения действующего человека. «Таким образом, аномальность ментального является необходимым условием того, чтобы рассматривать действие как автономное», — подытоживает своё рассуждение Дэвидсон ¹¹⁸.

После всего сказанного Дэвидсону, по всей видимости, кажется, что с помощью концепции аномального монизма он приблизил нас к пониманию противоречивой природы человека: наличию в ней свободы воли и одновременной подчинённости законам природы. А стимулом к постановке проблемы, а также подсказкой к её решению в виде концепции аномального монизма стали слова Иммануила Канта, которыми Дэвидсон закончил

статью «Ментальные события». Кант писал: «...неотложная задача спекулятивной философии — показать, по крайней мере, что её заблуждение относительно указанного противоречия объясняется тем, что мы мыслим человека в одном смысле и отношении, когда мы называем его свободным, и в другом, когда мы считаем его как часть природы подчинённым её законам, и что оба эти смысла и отношения не только очень хорошо *могут* существовать рядом друг с другом, но и должны мыслиться *необходимо соединёнными* в одном и том же субъекте...»¹¹⁹.

¹ Davidson D. The individuation of events // Essays on Actions and Events. N. Y. : Oxford University Press, 1980. P. 180.

² Davidson D. Mental events // Essays on Actions and Events. P. 214.

³ Davidson D., Suppes P., Siegel S. Decision-Making: An Experimental Approach. Stanford : Stanford University Press, 1957.

⁴ Lepore E., Ludwig K. Donald Davidson: Truth, Meaning, Rationality and Mind. N.Y. : Oxford University Press, 2005. Vol. 1. P. 1.

⁵ Malpas J. Donald Davidson // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (1998 Edition). URL : <http://plato.stanford.edu/entries/davidson>

⁶ Экстернализм — точка зрения, согласно которой для наших действий существуют объективные основания, не зависящие от наших желаний и в этом смысле находящиеся вне нас. (The Cambridge Dictionary of Philosophy / ed. by R. Audi. 2nd ed. Cambridge : Cambridge University Press, 2001. P. 300.) Сам Дональд Дэвидсон так определял суть своего экстернализма: «Интерналист утверждает, что содержание наших мыслей — наших убеждений, наших желаний и того, что мы подразумеваем в процессе говорения, — детерминировано полностью тем, что имеется в голове. В самом общем виде это картезианская позиция, и вокруг множество интерналистов. Экстерналист, однако, придерживается мнения, что существуют факторы, внешние для личности, которые детерминируют содержание наших мыслей, и это не исключительно только каузальные детерминанты — из-за их очевидности — но, так сказать, и логические детерминанты тоже. Например, с точки зрения экстерналиста, у вас не может быть мысли о яблоке, если вы в своей жизни не имели какого-либо контакта — прямого или не прямого — с яблоками. Таким образом, экстернализм имеет дело с вашей историей и вещами, которые существуют вне вас и которые приносят разницу в то, что вы можете думать или о чём вы думаете в данный момент. Сейчас, вне этого описания, экстернализм принял ряд форм, но в отличие от Сола Крипке, Хилари Патнэма или Тайлера Бурже (Tyler Burge) я не ограничиваю пределы, в которых содержание наших мыслей фиксировано внешними объектами. Я думаю, что экстернализм имеет универсальное приложение; везде существуют связи между миром и содержанием наших мыслей. <...> Таким образом, я являюсь полнейшим экстерналистом». (URL : http://rucss.rutgers.edu/faculty/lepore/Davidson_interview.pdf P. 18—19.)

⁷ Современная западная философия : словарь. 2-е изд., перераб. и доп. М. : ТОН-Остожье, 1998. С. 145.

⁸ The Penguin Dictionary of Philosophy / ed. by Th. Mautner. L. ; N.Y. : Penguin Books, 1999. P. 121.

⁹ The Cambridge Dictionary of Philosophy. P. 206.

¹⁰ Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск : Изд-во Новосибир. ун-та, 1997. С. 195.

¹¹ Боррадори Дж. Американский философ: Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлом, МакИнтайром, Куном : пер. с англ. М. : Дом интеллектуальной книги : Гнозис, 1998. С. 54.

¹² The Cambridge Dictionary of Philosophy. P. 206.

¹³ Kim J. Causation, nomic subsumption, and the concept of event (1973) // Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays / ed. by J. Kim. Cambridge, 1993.

¹⁴ Так, И.С. Нарский, анализируя в истории философии различные трактовки каузального отношения с точки зрения структурной характеристики его звеньев, называет имена Ньютона и Юма среди тех философов, кто придавал событиям самостоятельное существование. (Нарский И.С. Философия Давида Юма. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1967. С. 130.)

¹⁵ The Cambridge Dictionary of Philosophy. P. 165.

¹⁶ Различают метафизическую и эпистемологическую индивидуацию. В метафизике под индивидуацией понимают процесс превращения универсалии в единичное, представляющее собой пример, иллюстрацию этой универсалии (например, универсалия «кошка», а индивидуация этой универсалии — «моя кошка Ксюша»). В эпистемологии индивидуация — это процесс, посредством которого познающий субъект распознаёт единичное. Например, проходящий по двору мужчина узнаёт в сидящей кошке свою потерявшуюся кошку Ксюшу. Причины, благодаря которым происходит индивидуация, называют принципом индивидуации или же критерием тождественности (тождества). Критерий позволяет сказать, имеем ли мы дело с одним и тем же предметом (событием) или с двумя разными событиями.

В индивидуации речь идёт либо о субстанции вещей, либо об особенностях субстанции, что порождает два типа теорий — теорию индивидуации субстанции и теорию индивидуации основных характеристик субстанции. Дональд Дэвидсон разрабатывает теорию индивидуации событий. (The Cambridge Dictionary of Philosophy. P. 424—425 ; Blackburn S. The Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford ; N.Y. : Oxford University Press, 1996. P. 191—192.)

¹⁷ Davidson D. The individuation of events. P. 164.

¹⁸ Ibid. P. 166.

¹⁹ Дэвидсон Д. Метод истины в метафизике // Аналитическая философия: становление и развитие (антология) : пер. с англ., нем. М. : Дом интеллектуальной книги : Прогресс-Традиция, 1998. С. 343.

²⁰ Davidson D. The individuation of events. P. 166—167.

²¹ Ibid. P. 168—172.

²² Ibid. P. 172.

²³ Ibid. P. 173.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid. P. 174.

²⁶ Ibid. P. 175.

²⁷ Moravcsik J.M.E. Strawson and ontological priority // Analytical Philosophy, Second Series / ed. by R.J. Butler. N.Y. : Barnes and Noble, 1968. P. 106—119.

²⁸ Davidson D. The individuation of events. P. 175—176.

²⁹ Lemmon E.J. Comments on D. Davidson's «The Logical Form of Action Sentences» (1967).

³⁰ Davidson D. The individuation of events. P. 178.

³¹ Ibid. P. 179.

³² Nagel T. Physicalism // Philosophical review. 1965. № 74. P. 346.

³³ Davidson D. The individuation of events. P. 180.

³⁴ Ibid. P. 180.

³⁵ Davidson D. Events as particulars // Davidson D. Essays on Actions and Events. P. 181.

³⁶ Sortal predicate (видовой предикат) — используемый впервые Дж. Локком, возрождённый в XX веке П. Стросоном трудноопределимый термин, который в самом общем виде можно определить как «предикат, чьё применение к объекту позволяет сказать о том, какого вида этот объект, и заключающий в себе условия идентификации объектов этого вида» (The Cambridge Dictionary of Philosophy. P. 865).

³⁷ Davidson D. Events as particulars. P. 181.

³⁸ The Cambridge Dictionary of Philosophy. P. 206.

³⁹ Chisholm R. Events and propositions // Noûs. 1970. № 4. P. 15—24.

⁴⁰ Цит. по : Donald Davidson. Events as particulars. P. 183.

⁴¹ Davidson D. Events as particulars. P. 183.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid. P.186.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid. P. 186—187.

⁴⁶ Ibid. P.187.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Дэвидсон Д. Метод истины в метафизике. С. 343.

⁴⁹ Там же. С. 344.

⁵⁰ Там же. С. 344, 345.

⁵¹ Там же. С. 345.

⁵² Там же. С. 345—346.

⁵³ Malpas J. Donald Davidson. P. 7.

⁵⁴ Дэвидсон Д. Метод истины в метафизике. С. 348.

⁵⁵ Malpas J. Donald Davidson. P. 7—8.

⁵⁶ Цит. по: Perry J. Davidson's sentences and Wittgenstein's builders // Proceedings and Addresses of American Philosophical Association. 1994. Vol. 68, N. 2. P. 24.

⁵⁷ Lepore E. An interview with Donald Davidson // URL : http://rucss.rutgers.edu/faculty/lepore/Davidson_interview.pdf

⁵⁸ Davidson D. Reality without reference // Reference, Truth and Reality: Essays on the Philosophy of Language / ed. by M. Platts. L. : Routledge & Kegan Paul, 1980. P. 134—135.

⁵⁹ Ibid. P. 137.

⁶⁰ Описание нелингвистическими терминами подразумевает указание на сами объекты описания (Прим. автора. — Н.Б.)

⁶¹ Perry J. Davidson's sentences and Wittgenstein's builders. P. 33.

⁶² Ibid. 37.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Malpas J. Donald Davidson.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Лебедев М.В., Черняк А.З. Онтологические проблемы референции. М. : Праксис, 2001. С. 107.

⁶⁸ Там же. С. 118.

⁶⁹ Там же. С. 104—105.

⁷⁰ Там же. С. 105.

⁷¹ Там же. С. 103.

⁷² Davidson D. Essays on Actions and Events. P. 11.

⁷³ Davidson D. Actions, reasons, and causes // Davidson D. Essays on Actions and Events. P. 8.

⁷⁴ Ibid. P. 3.

- ⁷⁵ Ibid.
- ⁷⁶ Ibid. P. 12.
- ⁷⁷ Anscombe G. E. M. *Intention*. Oxford : Blackwell, 1963.
- ⁷⁸ Davidson D. *Actions, reasons, and causes*. P. 4.
- ⁷⁹ Ibid.
- ⁸⁰ Ibid.
- ⁸¹ Ibid. P. 5.
- ⁸² Ibid. P. 8.
- ⁸³ Ibid. P. 9.
- ⁸⁴ Ibid.
- ⁸⁵ Ibid. P. 9—10, 14.
- ⁸⁶ Ibid. P. 12.
- ⁸⁷ Ibid. P. 9.
- ⁸⁸ Ibid.
- ⁸⁹ Среди своих оппонентов Д. Дэвидсон называет следующих авторов и их произведения: Gilbert Ryle «The Concept of Mind», G.E.M. Anscombe «Intention», Stuart Hampshire «Thought and Action», H.L.A. Hart and A.M. Honoré «Causation in the Law», William Dray «Laws and Explanation in History», и большинство книг из серии, редактором которых был R.F. Holland, «Studies in Philosophical Psychology», включая Anthony Kenny «Action, Emotion and Will», а также A.I. Melden «Free Action».
- ⁹⁰ Davidson D. *Actions, reasons, and causes*. P. 14.
- ⁹¹ Ibid.
- ⁹² Юм Д. Исследование о человеческом уме. 2 изд. Пг., 1916. С. 39—40.
- ⁹³ Davidson D. *Actions, reasons, and causes*. P. 15.
- ⁹⁴ Ibid. P. 18.
- ⁹⁵ Ibid. P. 19.
- ⁹⁶ Malpas J. Donald Davidson.
- ⁹⁷ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. СПб. : Наука, 1995. С. 113.
- ⁹⁸ Davidson D. *Mental events*. P. 207.
- ⁹⁹ Ibid. P. 208.
- ¹⁰⁰ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 93.
- ¹⁰¹ Более подробно см. : Schneider S. Identity theory // The Internet Encyclopedia of Philosophy. URL : <http://www.iep.utm.edu/identity.htm#top>
- ¹⁰² Davidson D. *Mental events*. P. 211.
- ¹⁰³ Ibid. P. 212.
- ¹⁰⁴ Feigl H. *The 'Mental' and the 'Physical': The Essay and a Postscript*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1967.
- ¹⁰⁵ Davidson D. *Mental events*. P. 212.
- ¹⁰⁶ Ibid. P. 213.
- ¹⁰⁷ Ibid. P. 213—214.
- ¹⁰⁸ Давняя традиция материализма, присущая российской философии, в том числе разработка психофизической проблемы в диалектическом материализме советского периода, за исключением периода отечественной истории времён Сталина, не позволяет согласиться с таким пониманием материализма. В отечественной литературе изложенное Дэвидсоном понимание материализма, отнесли бы к физикализму.
- ¹⁰⁹ Davidson D. *Mental events*. P. 214.
- ¹¹⁰ Ibid.
- ¹¹¹ Ibid. P. 215.
- ¹¹² Malpas J. Donald Davidson. P. 3—4.
- ¹¹³ Davidson D. *Mental events*. P. 222.

¹¹⁴ Ibid. P. 223.

¹¹⁵ Ibid. P. 224.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid. P. 225.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 113.

ГЛАВА 7

МЕТАФИЗИКА

В ФИЛОСОФИИ ДЖОНА СЁРЛА

Среди дефолтовых позиций, которые формируют наш познавательный Фон, возможно, самую фундаментальную составляет определённый ряд допущений, касающихся реальности и истины.

Дж. Сёрл «Сознание, язык и общество»¹

Американский философ Джон Сёрл (р. 1932) относит себя к числу тех мыслителей, которые продолжают традицию классической рационалистической философии эпохи Просвещения². По его мнению, эта традиция исходит из метафизической предпосылки, что мир в своём существовании независим от человека и этот мир познаваем. Таковую познавательную установку Сёрл называет экстерналистским реализмом.

1

Метафизическая природа познавательного Фона

В современном мире основным соперником и одновременно соавтором философии является наука, считает Сёрл. Решённые совместными усилиями философов и учёных метафизические проблемы со временем становятся чисто научными. К таким проблемам Сёрл относит загадку возникновения живого из неживой материи. Со временем таковой станет и психофизическая проблема, убеждён философ. Нельзя сомневаться в одном: философских проблем хватит не на одно поколение.

По мнению Сёрла, большинство философских проблем возникают из допущений, которые он, используя компьютерную метафору, называет состояниями дефолта, то есть состояниями, для которых не найдено путей решения. Дефолтовые состояния — это установки, которые мы разделяем, не задумываясь об их истинности или ложности, и отказ от которых требует от нас некоторого умственного усилия и весомых аргументов. К дефолтовым состояниям Сёрл относит следующие философские допущения (установки):

1. Мир существует независимо от нашего сознания.
2. С помощью органов чувств, особенно осязания и зрения, мы имеем прямой чувственный доступ к миру.
3. Слова нашего языка, например, такие, как «дерево» или «кролик», имеют, как правило, ясные значения. Благодаря своим значениям они могут быть использованы для указания и обсуждения реальных объектов.

4. Истинность или ложность наших высказываний о мире зависят от того, насколько они соответствуют фактам.

5. Каузальность является реальным отношением между объектами и событиями, существующими в действительности; это отношение, в котором одно явление, называемое причиной, вызывает другое явление, называемое следствием.

Такие, рассматриваемые как само собой разумеющиеся допущения (предустановки) Сёрл считает не просто «мнениями». Он пишет их с заглавной буквы и называет «Фонем нашего мышления и языка»³. К познавательному Фоню, или Фоню человеческих способностей, Сёрл относит возможность человека участвовать в определённых видах практической деятельности, ноу-хау, а также разные способы что-то делать⁴.

История философия очень часто представляет собой критический анализ предустановок такого рода. Давид Юм отрицал существование объективных причинно-следственных связей. Джордж Беркли отрицал существование внешнего, независимого от нашего сознания мира. Рене Декарт отрицал непосредственное чувственное знание об окружающем нас мире. В середине XX века Уиллард ван Орман Куайн выдвинул и обосновал идею, что значения слов не напрямую детерминированы внешним для человека миром, а имеют косвенную детерминацию со стороны правил языка, являющихся языковыми конвенциями. Ряд современных философов пришли к отрицанию корреспондентской теории истины. Однако критиковать предустановки, справедливо считает Сёрл, достаточно проблематично, поскольку они рождены аксиологическими предпочтениями. Многие из состояний дефолта едва ли дожили бы до наших дней, если бы не оказались истинами. Другие же, хотя и выжили, являются ошибочными, утверждает Сёрл. К таковым он относит картезианскую идею о самостоятельном существовании двух субстанций — души и тела.

Состояния дефолта явно носят метафизический характер. Их нельзя отнести всецело к разряду явлений здравого смысла. Здравый смысл зависит от общественного мнения, в центре которого вопросы поведения человека. Метафизические предустановки по своей природе более фундаментальны, относятся как к миру природы, так и к человеку и служат фоном и для общественного мнения.

Сёрл убеждён, что самые интересные философские проблемы возникают именно там и тогда, где и когда сталкиваются метафизические предустановки. Так, люди рассматривают и принимают как само собой разумеющееся, что их действия, с одной стороны, свободны, а с другой — каузально детерминированы. Состояниями дефолта, самыми фундаментальными для нашего познавательного Фона, являются предустановки о реальном, вне нас существующем мире и о корреспондентском отношении

наших знаний к этому миру. Фон не репрезентирует реальность и не является относительным к этой реальности, поясняет Сёрл. Фон — это совокупность нерепрезентативных способностей, которые необходимы человеку, чтобы действовать. Такое толкование Фона, по мысли философа, помогает избавиться от обвинений в релятивизме и идеализме. «Короче говоря, Фон не угрожает нашей убеждённости в существовании внешней реальности, или корреспондентской концепции истины, или возможности прозрачной коммуникации, или возможности логики. Однако он позволяет иначе взглянуть на эти явления, потому что они не могут обеспечить трансцендентальные обоснования для наших рассуждений. Напротив, исходная предпосылка наших рассуждений состоит в том, что мы допускаем эти явления»⁵.

О природе Фона Сёрл более подробно говорит при обсуждении сущности сознания, поскольку Фон для него является совокупностью нерепрезентативных способностей человека, необходимых ему для того, чтобы действовать. Поскольку об онтологии сознания речь пойдёт ниже, там же мы дополним концепцию, или, как говорит Сёрл, «гипотезу Фона», новыми рассуждениями философа.

Основные фоновые установки

Фундаментальная фоновая установка о существовании независимого от нашего сознания мира называется у Сёрла «экстерналистским реализмом». Экстерналистский реализм отличается от математического или этического реализма тем, что главным и основным видом сущностей он признаёт существование не зависящих от нашего сознания объектов, таких, как атомы, тектонические плиты, вирусы, деревья, галактики и т.п. Экстерналистский реализм предопределяет другие фундаментальные философские установки, которые гораздо чаще, чем сам экстерналистский реализм, подвергались и подвергаются критике. К числу таких философских установок относятся референциальная теория языка и мышления и корреспондентская теория истины.

О критике экстерналистского реализма

Среди течений современной философской мысли, противостоящих экстерналистскому реализму, Сёрл называет социальный конструктивизм, прагматизм, деконструктивизм, релятивизм, этнометодологию и постмодернизм. Сама критика экстерналистского реализма восходит к Беркли и Юму, для философских взглядов которых характерны идеализм или феноменологизм. Самым известным из идеалистов Сёрл называет Гегеля, а самым труднопонимаемым — Канта. Согласно идеализму, не

наше сознание ответственно за адекватные представления о существующей независимо от нас реальности, а реальность должна соответствовать нашим представлениям о ней. Причину существования идеализма следует искать в скептицизме — в философском сомнении, что мы способны познать мир таким, каким он является на самом деле. Среди доводов в пользу скептицизма называют случаи массовых галлюцинаций, сновидения, исторически ранее говорили об искушениях и соблазнах дьявола, в наши дни — о возможном существовании в сознании представлений, вызванных электрическим стимулированием мозга — «мозгов

в бочке» (метафора Хилари Патнэма). Идеализм пытается ликвидировать зазор, существующий между нашими представлениями и реальным миром, в результате которого реальность сводится к системе представлений об этой реальности.

Но помимо гносеологической причины существования идеализма Сёрл указывает социологическую причину, которая очень явно проявилась в XX веке. Сёрл называет её «базовой устремлённостью к власти»: человеку кажется унижительным то, что он оказывается во власти реального мира, когда его представления зависят от чего бы ни было, кроме него самого. Современные антиреалисты отвергают корреспондентскую теорию истины, а один из них — Ричард Рорти — саркастически именуется мир как «реальность сама по себе» (*«Reality as It Is in Itself»*)⁶.

В 50-е годы XX столетия казалось, что с идеализмом покончено. Однако в конце века идеализм проявил себя разнообразием течений, объединяющим началом которых был уже не скептицизм, а то, что Сёрл называет перспективизмом. «Перспективизм — это идея, что наше знание реальности не бывает «неопосредованным», то есть оно всегда является чьей-то точкой зрения, определённой совокупностью пристрастий или, ещё хуже, дурными политическими мотивами, такими, как верность политической группе или идеологии»⁷. Многие гуманитарии в академической среде ставят знак равенства между естествознанием и общественными и гуманитарными науками. Они считают, что весь окружающий нас мир социально сконструирован. А если так, то его легко изменить, не оглядываясь на существующие в мире ограничения. Если, например, общество сконструировано для подавления тех или иных маргинальных групп, то его можно изменить, чтобы подавления больше не существовало. Сёрл считает, что именно такова психологическая подоплёка антиреализма в конце XX века.

Психологические мотивы не могут ликвидировать самого реализма, против которого антиреалисты выдвигают ряд аргументов, с которыми уже надо считаться. Среди этих аргументов Сёрл выделяет четыре главных.

Первый аргумент связан с идеей перспективизма. Поскольку не существует взглядов, не опосредованных чьими-то ни было интересами, или точки зрения на окружающий нас мир, то говорить о реальности вообще, не зависящей от сознания, не приходится. Суть этого аргумента не в том, что всякое рассмотрение ведётся с какой-либо точки зрения, а в том, что факты становятся фактами только в рамках какой-то концептуальной схемы.

Второй аргумент связан с первым и апеллирует к относительности концептуальных схем. В качестве примера Сёрл берёт мебель: о ней можно рассуждать как об отдельных предметах — столе, шкафе, стульях и т.д. — во множественном числе, а можно говорить как об одном гарнитуре в единственном числе.

Третий аргумент основывается на куновской теории роста научного знания. Сёрл сомневается, что сам Томас Кун согласился бы с такой трактовкой его теории, которая преподносится так, будто в результате научной революции возникает научная парадигма, которая не является описанием реальности, существующей независимо от нас, а сама создаёт новую «реальность». Внешний мир оказывается следствием научного поиска, а не его причиной⁸.

И, наконец, четвёртый аргумент против экстерналистского реализма, связанный с куновской теорией смены научных парадигм, исходит из того, что никакая теория не обладает достаточным количеством фактов, подкрепляющих её истинность. Так, смена геоцентризма гелиоцентризмом была вызвана не нахождением абсолютной истины, а тем, что гелиоцентрическая картина мира упростила понимание движения небесных тел. Причина, по которой происходит смена картин мира, объясняется практическими запросами своего времени, а не тем, что одна теория подтверждается большим количеством фактов, чем другая.

Но если даже, говорят противники экстерналистского реализма, мир и существует, он всё равно не познаваем, а следовательно, допущение существования внешнего мира в одно и то же время вредоносно и лишено какого-либо смысла. Вредоносно потому, что ввергает нас в состояние скептического отчаяния, а лишено смысла потому, что не отвергает саму гипотезу (существования внешнего мира). Сёрл при этом ссылается на высказывание Джорджа Беркли о том, что если материя и существует, то мы никогда об этом не узнаем, а если она не существует, то это ничего не меняет⁹.

Одни скептики исходят из того, что наши знания о мире ограничены тем, что мы не имеем возможности подтвердить их фактами, другие ссылаются на то, что сферы знания и реальности не совпадают, и поэтому ни о каком подтверждении не может идти речи в принципе. Так, истинность высказываний

должна подтверждаться поведением людей, но поведение и сознание относятся к двум разным видам сущего. Философам эти и другие радикальные формы скептицизма известны со времён Д. Юма.

Самыми известными доводами, призванными опровергнуть точку зрения здравого смысла в существовании внешнего мира, являются доводы науки и психологии, считает Сёрл. С точки зрения физиологии восприятия образ дерева возникает в сознании в результате взаимодействия сложной цепочки явлений: от протонов на поверхности дерева до фоторецепторов, расположенных на сетчатке глаза. Выходит, говорят скептики, что то, что мы видим, это «данные наших ощущений», «восприятие», «символическое описание», но никак не внешний мир.

Сёрл считает этот довод ошибочным, потому что в нём происходит подмена тезисов. Из факта, что я могу объяснить механизм того, как я вижу реальный мир, не вытекает другого факта, что этого реального мира не существует.

Никакого несоответствия между следующими утверждениями не существует:

1. «Я напрямую воспринимаю это дерево».
2. «Последовательность физических и нейробиологических событий, которая фактически приводит к появлению у меня опытного знания, которое я описываю как «видение дерева».

С точки зрения психологии убедительным доводом в пользу антиреализма может быть иллюзорность того, что нам только кажется реально существующим. Разновидности скептицизма сходятся в одном — в том, что у нас нет чёткого критерия того, что соответствует действительности, а что нет. В силу этого перцептуальный реализм объявляется ошибочным. Примеры иллюзорных восприятий приводили ещё Давид Юм, а позже Джон Остин¹⁰.

Отвечая на последний из перечисленных доводов антиреалиста, Сёрл замечает, что структура доказательства сторонника антиреализма предполагает истинность первой посылки: «Существуют восприятия, соответствующие реальности». Но данная посылка уже предполагает наличие такой реальности, а нам между тем надо опровергнуть наличие этой самой реальности. Таким образом, данный аргумент, направленный против перцептуального реализма, попросту не работает¹¹.

Проанализировав аргументы, направленные на критику экстерналистского реализма, Сёрл задаётся вопросом: «А возможно ли позитивное, а не критическое оправдание реализма?» И отвечает: «Сделать это невозможно». Невозможно по той простой причине, что постановка вопроса о том, возможно ли найти подтверждение существованию независимого от наших ощущений мира, уже предполагает существование этого мира. Если предположить, что речь идёт не о физическом мире (что пока под

вопросом), то речь должна идти о фактах, фиксирующих существование мира. Но тогда опять встанет вопрос о соответствии этих фактов внешнему миру. Таким образом, любое отрицание утверждений о существовании внешнего мира так или иначе предполагает какой-либо способ существования этого мира, не зависящего от наших утверждений о нём.

Сёрл пишет, что, несмотря на то, что он рассматривал, в том числе в историко-философском аспекте, дискуссии об идеализме, реализме и прочем как конкурирующих теориях, экстерналистский реализм не является теорией в обычном смысле слова. Реализм не является мнением, признающим существование внешнего мира. Само существование какого-либо мнения предполагает существование концептуального каркаса, в рамках которого и формулируется это мнение. «Экстерналистский реализм не является утверждением о существовании того или иного объекта, а скорее всего является допущением, как мы понимаем такие утверждения»¹². Реализм является такой концептуальной схемой, в рамках которой только и становится возможным говорить о существовании теорий.

Сёрл убеждён, что основной причиной неприятия экстерналистского реализма является не познавательная или логическая причина. Все доводы противников экстерналистского реализма вторичны по отношению к социологической причине. «Серьёзная мотивация для отрицания реализма — это не та или иная аргументация, а воля к власти, желание контролировать и глубокое и постоянное чувство обиды» человека, что он не всемогущ перед силой природы¹³. По мнению философа, в конце XX века чувство обиды человека было перенесено и на естественные науки. «Наука, с её престижем, с её явным прогрессом, её могуществом и деньгами, с её неимоверно огромной способностью нанесения вреда, превратилась в мишень для ненависти и чувства обиды»¹⁴.

Злыми гениями такой ненависти к науке выступили, по мнению Сёрла, такие мыслители, как Томас Кун и Пол Фейерабенд, которые продемонстрировали «ущербность» науки, развивающейся как бессистемная смена парадигм и пролиферация теорий, и потому не способная дать объективных знаний об окружающем нас мире. Отрицая познаваемость мира, очень легко сделать следующий шаг и поставить под сомнение существование самого этого мира. Антиреализм признаёт существование только социальных конструкторов¹⁵.

За гранью атеизма

Сёрл считает, что прошли те времена, когда можно было рассуждать о существовании Бога или настаивать на том, что Бог существует. Проблема существования Бога превратилась из

теоретически обсуждаемой в глубоко личностную, которую не принято выносить на публику. Признание существования или несуществования Бога относится к числу фоновых предположений, на базе которых человек выстраивает картину мира и строит свою жизнь. Проблема существования мира превратилась для образованной части населения планеты в проблему аксиологического предпочтения.

Если в физическом мире действуют четыре известные современной науке силы — гравитация, электромагнетизм, сильное и слабое субатомное тяготение, то в случае, если вдруг окажется, что Бог существует, к этим четырём силам просто прибавится пятая — Божественная сила. «Если сверхприродное существует, то оно также должно быть природным»¹⁶. Демистификация мира, утверждает Сёрл, не означает, что мы становимся атеистами. Мы переходим за грань атеизма, где проблемы, связанные с существованием Бога, имеют совершенно иное для нас значение.

Сам Сёрл на вопрос, верит ли он в Бога, отвечает репликой Бертрانا Рассела, который, будучи уже восьмидесятилетним человеком, на встрече со студентами ответил, что если он на том свете встретится с Богом и услышит упрёк в неверии, то скажет: «Ты не дал мне достаточно доказательств»¹⁷.

2 ————— Онтология сознания

В «Трудной проблеме сознания» (2009) В.В. Васильев написал: «Сёрл — рыцарь здравого смысла в философии сознания. Однако, как учит история, это не только в чём-то даже беспроярешная, но и довольно рискованная роль»¹⁸.

Сознание (*consciousness*) для Сёрла является главным свойством психики (*mind*) человека. Это «такие состояния чувствительности или осведомлённости, которые обычно начинаются тогда, когда мы утром пробуждаемся ото сна, в котором не было сновидений, и продолжаются в течение всего дня до тех пор, пока мы опять не заснём». Сны согласно этой дефиниции также являются формой сознания, но формой, отличной от нормального бодрствующего сознания¹⁹. Сознание дискретно. Оно прерывается не только на время сна без сновидений, но и тогда, когда человек умирает, впадает в кому или другие бессознательные состояния.

Основные черты сознания

Формы сознания многообразны, но все они обладают рядом общих черт. В статье «Биологический натурализм» (2004) к основным чертам сознания Сёрл относит *качественность, субъективность, единство и интенциональность*²⁰. Но в более ранних

работах философа количество присущих сознанию черт колеблется от трёх основных до двенадцати в целом ²¹.

1. Качественными состояниями сознания являются в том смысле, что каждое из этих состояний обладает такими свойствами, которых нет у других состояний сознания. Эту особенность сознания отмечал уже Томас Нагель в своей знаменитой статье «Каково быть летучей мышью?» ²². Так, состояние, похожее на то, когда человек пьёт красное вино, отличается от состояния, когда человек слушает музыку.

Некоторые философы используют термин «квалиа» для обозначения этих качественных состояний, но, поскольку сознание и квалиа имеют одну и ту же временную протяжённость, вводить ещё один термин Сёрл не считает нужным. «Все квалиа есть состояния сознания, все состояния сознания есть квалиа. <...> Не существует двух разновидностей состояний сознания, одной качественной, другой некачественной. Все состояния сознания являются качественными» ²³.

2. Вторым свойством сознания является то, что оно субъективно. Субъективность сознания следует понимать в том смысле, что оно всегда принадлежит субъекту — человеку или животному. Состояния сознания, таким образом, обладают «онтологией от первого лица» (*first-person ontology*) ²⁴. Так, боль может существовать только как боль индивида, обладающего психикой. Объекты природы, например горы, имеют «онтологию от третьего лица», поскольку их существование не зависит от субъекта.

Следствием того, что состояния сознания субъективны, отмечает Сёрл, является то, что содержание моего сознания доступно мне совсем другим способом, нежели тот способ, каким оно доступно тебе (и любому другому лицу). Под доступностью Сёрл понимает не то, что мы и только мы обладаем знанием о наших состояниях и их содержании, то есть познавательную доступность. Окружающие нас люди иногда лучше нас самих понимают наши чувства и желания, например, когда речь заходит о зависти или ревности. Под «доступностью» в данном случае Сёрл понимает не истинностный аспект содержания нашего сознания, а то, звеном какой цепочки состояний сознания является данное наше чувство, переживание или мысль.

Субъективный характер сознания иногда понимается в том смысле, что изучение его содержания и оценка его истинности не могут быть предметом научного исследования. При этом обоснование строится по следующему силлогизму:

1. Наука (по определению) объективна и противопоставляется субъективному.

2. Сознание (по определению) субъективно и противопоставляется объективному.

3. Следовательно, наука и сознание исключают друг друга, то есть наука о сознании невозможна.

Нетрудно заметить, что в посылках данного силлогизма понятия «субъективное» и «объективное» используются в разных смыслах, то есть в посылке имеет место ошибка неоднозначности. В первой посылке имеется в виду гносеологическое значение слова «объективный», а именно: наука стремится достичь объективности знания и способна её достичь. Во второй посылке слово «субъективный» используется в онтологическом смысле, то есть сознание существует только через принадлежность субъекту. Из-за двусмысленности этих терминов и происходит ошибка заключения. На самом деле наше познание содержания сознания вполне может носить объективный характер. Гносеологическую разницу в раскрытии содержания сознания Сёрл показывает на таком примере. То, что «Рембрандт родился в 1609 году», является объективно истинным, а то, что «Ван Гог как художник лучше Матисса», является субъективным.

3. Всякое состояние сознания переживается субъектом как составная часть объединённого пространственного поля²⁵. В книге «Открывая сознание заново» Сёрл назовёт это свойство сознания «единством»²⁶, ссылаясь на Канта, который когда-то назвал это свойство трансцендентальным единством апперцепции.

Состояния сознания последовательно связаны с другими такими же состояниями. Если человек, к примеру, вспоминает, как он участвовал в лыжных гонках, то это воспоминание связано с его реальным участием в гонках и мыслями и ощущениями, которые были во время этих гонок. «Таким образом, онтология — само существование моих состояний сознания — включает в себя их бытие как составных частей в последовательном ряду комплекса состояний сознания, конституирующих мою сознательную жизнь», — замечает Сёрл²⁷.

Единство сознания существует, по крайней мере, в двух измерениях, для названия которых Сёрл использует пространственную метафору: «горизонтальное» и «вертикальное» единство. Горизонтальное единство представляет собой организацию сознательного опыта на протяжении коротких промежутков времени. Например, во время произнесения предложения человек осведомлён о том, что он только что говорил или мыслил. Иконическая память подобного рода существенно важна для единства сознания. Вертикальное единство есть вопрос одновременной осведомлённости обо всех свойствах любого сознательного состояния. Например, человек воспринимает розу, кушетку и зубную боль одновременно, эти восприятия являются частями одного и того же сознательного события. Без горизонтального единства запоминаемого прошлого и вертикального связывания элементов

в объединённую колонку человек не смог бы извлекать нормальный смысл из нашего опыта. Это иллюстрируется различными формами патологии, на которые ссылается Сёрл: феномен расщеплённого мозга и синдром Корсакова ²⁸.

4. Большинство состояний сознания, хотя и не все, являются интенциональными. В философском смысле это означает, что они имеют своим содержанием какие-либо объекты или состояния дел или отсылают к каким-либо объектам или состояниям дел. Бывает даже так, что вещь, на которую направлено сознание, не существует, но само состояние сознания, тем не менее, интенционально. Сознание всегда есть «сознание о»: предлог «о» есть предлог интенциональности. Примерами неинтенциональных состояний Сёрл считает депрессию или восторг — настроения, которые переживаются и без отнесения к чему-то конкретному.

Сёрл пишет: «Я убеждён, что ключом к пониманию интенциональности являются условия выполнимости (*conditions of satisfaction*)» ²⁹. Условиями выполнимости он называет те, при которых описание свойств объектов удовлетворяет описанию субъективного опыта, в котором идёт речь об этих объектах. Таким образом, словарь, используемый человеком для описания стола, должен быть точно таким же словарём, которым он пользуется для описания своего сознательного визуального восприятия стола. Например, я говорю: «Вон там справа находится лампа, слева ваза, а в середине статуэтка». Тогда при описании своего визуального восприятия я должен сказать: «Визуально мне представляется, что справа там находится лампа, слева ваза, а в середине статуэтка» ³⁰.

Сознательное восприятие субъекта всегда *перспективно*, то есть оно всегда осуществляется с какой-либо точки зрения. Перспектива и точка зрения всегда очевидны для зрения, но они в такой же мере являются свойствами других чувственных восприятий.

Перспективный характер чувственного опыта говорит о том, что всякая интенциональность *аспектуальна*. В этом смысле всякое видение есть «видение как». И то, что справедливо для видения, справедливо и для всех форм интенциональности. Аспектуальными являются и условия выполнимости. Все интенциональные состояния по Сёрлу обладают аспектуальной формой ³¹.

— 3 — Проблема «сознание — тело»

В течение многих веков сознание представляло для философов серьёзную метафизическую проблему. Как можно объяснить сам факт существования идеального (сознания) в мире, состоящем из материальных частиц? Если философ считает, что

сознание представляет собой в корне отличную от материи реальность, он придерживается дуалистической позиции. Если же он отбрасывает дуализм и считает, что ничего, не сводимого к материальному, не существует, значит этот философ склоняется к материализму и тогда выходит, что сознания вообще не существует. И хотя материалисты используют ментальные понятия и термины, в действительности они имеют в виду нечто иное. Для материалиста не может существовать реальности, обладающей субъективным онтологическим статусом (личностной онтологией). Обе философские позиции — дуализм и материализм — существуют и в современной философии.

Критика дуализма и материализма

Различают два вида дуализма — субстанциальный и дуализм свойств. Согласно субстанциальному дуализму в мире существуют два вида радикально отличающихся друг от друга сущностей — материальные и нематериальные (*minds*) объекты. Этот взгляд своим происхождением обязан античности, но получил широкое распространение в XVII веке благодаря картезианству, основателем которого явился Рене Декарт. Дуализм свойств означает, что вещи обладают двумя видами свойств, которые имеют разную метафизическую природу. Вещи, с одной стороны, обладают физическими свойствами, например, такими, как вес, и с другой — ментальными, такими, к примеру, как ощущение боли. При этом обе формы дуализма считают физическое и ментальное друг друга исключаящими: физическое не может быть ментальным, а ментальное не может быть физическим. До сих пор существуют философы, разделяющие позиции дуализма, преимущественно дуализма свойств. Однако большинство философов причисляют себя к лагерю материалистов. Они полагают, что сознание не может существовать в отрыве от физических свойств и над ними: единственной реальностью является материальная реальность. Самыми известными формами материализма Сёрл считает бихевиоризм, физикализм, функционализм и сильную версию искусственного интеллекта (*Strong Artificial Intelligence*).

Бихевиоризм основывается на представлении, что психическое (*mind*) редуцируемо к поведению и поведенческим установкам. Физикализм отождествляет ментальные состояния с состояниями мозга. Функционализм определяет ментальные состояния через их каузальные связи с мозгом и поведением человека. Сильная версия искусственного интеллекта проводит аналогию между психикой и компьютерными программами, встроенными в мозг.

Как видно, все перечисленные формы материализма отрицают такие присущие сознанию свойства, как субъективность и качественное своеобразие, и сводят его к поведению, вычислительным состояниям систем и т.п.

С точки зрения Сёрла, ни дуализм, ни материализм не могут считаться правильными точками зрения на проблему. Источник их ошибочности Сёрл видит уже в том, как в их рамках мы формулируем вопросы и ответы, используя старомодные и устаревшие понятия «ментальное» и «физическое», «сознание» и «тело»³². Так, дуализм, делая сознание полностью мистическим, не позволяет выяснить, как происходит взаимодействие сознания и тела. Материализм же отрицает существование самого сознания, того феномена, существование которого вызывает постановку самого вопроса.

Сёрл называет создавшуюся гносеологическую ситуацию столкновением двух исключаящих друг друга позиций (*a clash of default positions*). С одной стороны, очевидно, что мы обладаем и телом и сознанием. С другой стороны, все мы убеждены, что мир материален и состоит из физических сущностей и их свойств. Обе позиции имеют сильные стороны. Дуализм апеллирует к здравому смыслу, для которого тело и сознание существуют, как существуют мир и душа. При этом тело и душа диаметрально противоположны. Дело усугубляется тем, утверждает Сёрл, что человеку трудно смириться с тем, что со смертью тела исчезает и душа. «Дуализм, если говорить в двух словах, не только согласуется с наиболее очевидной интерпретацией нашего опыта, он также отвечает нашему сильнейшему стремлению обрести бессмертие»³³.

Материализм также достаточно обоснован. За несколько веков научного прогресса мы убедились в том, что мир материален и подчиняется законам природы. Но тогда становится трудно понять, какое место в нём занимает душа. Носится ли она среди молекул и частиц или прикреплена к мозгу каким-то специальным метафизическим клеем и, когда мы умираем, она освобождается? Единственным выходом из этого затруднения материалисту видится картина мира, в которой присутствует только физическая реальность и её атрибуты и свойства.

Помимо убедительности, дуалистическая и материалистическая точки зрения имеют и явные слабости, которые хорошо видны из вытекающих из них следствий. В дуализме сознание представляется свободно парящим и независимым от физического мира и нашей обычной биологической жизни. В материализме, где сознание не редуцируется к материальному, его вообще не существует. И хотя многие материалисты ходят вокруг да около и не смеют в этом признаться, но фактически в их понимании сознания нет, поскольку они говорят о реальности, имеющей личностное существование (*first person ontology*), в терминах он-

тологии описывающей существование от третьего лица. Сознание редуцируется к поведению, вычислительным состояниям мозга, информационным процессам или функциональным состояниям физических систем. Дэниел Деннет, по мнению Сёрла, является ярким представителем именно такого материализма, поскольку в его понимании сознание представляет собой совокупность компьютерных программ, которыми снабжён мозг ³⁴.

Сёрл считает, что и дуализм и материализм в понимании сознания исходят из ложной предпосылки, что, если сознание является субъективным, обладающим качественным своеобразием феноменом, оно не может быть частью физического мира. Традиция такого толкования сознания прочно укоренилась ещё в XVII веке. Если попытаться дать новое определение сознания, но с помощью картезианских категорий, то будет нетрудно убедиться, что мы опять окажемся на позициях дуализма. Итак, предположим, что сознание является биологическим процессом, происходящим в мозге, наподобие пищеварения, происходящего в желудке и кишечнике. Из этого определения станет ясно, что содержание феномена, онтология которого личностна, раскрывается в терминах онтологии, описывающей реальность от третьего лица. Таким образом, такое определение сознания приводит к противоречию, считает Сёрл.

Эмерджентность сознания

В определении и понимании сознания Сёрл предлагает исходить из знания реальных фактов, касающихся сознания. Так, нам известно, что сознание причинно обусловлено работой мозга. Исходя из знания этого факта, Сёрл формулирует следующие характерные черты, присущие сознанию:

1. Реальность и нередуцируемость сознания. Состояния сознания, как они определены, являются реальными частями реального мира и не могут быть элиминированы или сведены к чему-либо ещё.

2. Нейронный базис сознания. Все состояния сознания причинно обусловлены процессами более низкого уровня, происходящими в мозге.

3. Нейронная реализация сознания. Все состояния сознания реализуются в мозге, являясь его высшим уровнем или его системными чертами.

4. Каузальная действенность сознания. Состояния сознания, являясь реальными частями реального мира, функционируют каузально ³⁵.

Сёрл даёт ещё одно определение сознания, в котором в отличие от выше приведённого речь идёт о том, как сознание вписано в реальный мир. Сознание причинно обусловлено работой

мозга, является его высшим уровнем и системным свойством его функционирования (подобно тому, как свойство быть жидкостью является системным свойством молекул, входящих в состав воды). Такое определение сознания, считает Сёрл, преодолевает ошибку материализма, что сознания не существует, и ошибку дуализма, что сознание качественно отлично от природы и не может ему принадлежать ³⁶. «Иногда философы говорят о натурализации сознания и интенциональности, но под «натурализацией» они обычно понимают отрицание личностной или субъективной онтологии сознания. На мой взгляд, сознание не нуждается в натурализации: оно уже часть природы и оно часть природы как субъективная, качественно биологическая часть», — пишет Сёрл ³⁷.

Сознание, считает Сёрл, может существовать не только на базе мозга. Как и сердце, мозг может быть создан искусственно и причинно обуславливать сознание. «Любая система, способная причинно обуславливать сознание, должна быть способна дублировать каузальные возможности мозга» ³⁸. Сложность заключается только в том, чтобы создать такой искусственный орган, который реально мог бы воспроизвести причины, ведущие к возникновению субъективного, отличающегося качественным своеобразием феномена, каковым является сознание.

Нередуцируемость сознания, которую отстаивает философ ³⁹, несёт в себе, по его мнению, опасность эпифеноменализма. Но как избежать его, он скажет позже.

Подводя итог сказанному, Сёрл формулирует следующие положения.

1. Сознание состоит из качественных, субъективных состояний и процессов, связанных в единое целое. Таким образом, онтология сознания описывает реальность от первого лица.

2. Поскольку сознание обладает онтологией, описывающей реальность от первого лица, оно не может быть сведено к феноменам, описываемым от третьего лица, таким, как теплота, способность находиться в жидком или твёрдом состоянии.

3. Сознание, помимо субъективности, является биологическим феноменом. Процессы сознания являются биологическими процессами.

4. Процессы сознания причинно обусловлены нейронными процессами низшего уровня, происходящими в мозге.

5. Сознание включает в себя процессы высшего уровня, протекающие в структурах мозга.

6. Насколько мы знаем, в принципе не существует никаких причин, препятствующих созданию искусственного мозга, который может сам служить причиной возникновения и функционирования сознания ⁴⁰.

Таким образом, опираясь на два основополагающих научных представления нашего времени, а именно на физическую картину мира, в которой Вселенная видится как движение элементарных частиц в силовых полях, а также на эволюционную теорию происхождения Вселенной и жизни на Земле, Сёрл строит своё понимание сознания. Важной методологической особенностью своего определения сознания он считает то, что в этом определении отсутствуют понятия и термины картезианского языка, разводящего сознание и тело на два противоположных полюса. Такое определение, считает Сёрл, даёт ответ на существовавший много веков метафизический вопрос об отношении сознания и тела, а с XIX века сознания и мозга. О возможности такого решения психофизической (а точнее психосоматической) проблемы, по мнению Сёрла, говорит следующий пример: в родном языке его африканского друга нет даже возможности сформулировать так называемую психофизическую проблему ⁴¹.

Свою концепцию сознания Сёрл называет «биологическим натурализмом»: «натурализмом» потому, что сознание и психическое в ней в целом видятся частью природы, а «биологическим» потому, что объяснение существования ментальных феноменов даётся с помощью понятий биологии, а не понятий вычислительных, поведенческих, социальных или лингвистических наук. Краткое определение сознания звучит так: «Сознание причинно обусловлено процессами, происходящими в мозге, и является высшим уровнем деятельности мозга как системы» ⁴².

Интенциональность сознания

В книге Дж. Сёрла «Сознание, язык и общество» есть глава «Как работает сознание: интенциональность». Название главы чётко указывает на такую функцию сознания, как интенциональность.

По мнению философа, термин «интенциональность» (*intentionality*), возникший в немецкоязычной философии, не совсем удачен для характеристики сознания. В английском языке он часто ассоциируется с понятием «намерение» (*intending*), которое может также обозначать намерение что-то сделать, например, пойти в кино сегодня вечером. В немецком языке такой проблемы не возникает, поскольку в нём существуют два понятия: *Intentionalität* (намеренность, целенаправленность) и *Absicht* (намерение, цель, замысел, план) ⁴³.

Позиция биологического натурализма в понимании сознания предполагает, что и интенциональность будет истолкована с позиции биологического натурализма. Сёрл пишет: «Представляется, что в случае с интенциональностью эта проблема будет особенно сложной, потому что трудно представить, как «свойство

быть о [чём-то]» (*aboutness*), может быть физической чертой мира в каком-либо смысле»⁴⁴. Это затруднение хорошо выразил Джерри Фодор, которого цитирует Сёрл: «Если свойство быть о [чём-то] действительно существует, оно действительно должно быть чем-то другим»⁴⁵.

Стремление «быть чем-то другим» выражает стремление к редукции, очень распространённое в современной философии, стремление свести интенциональность к чему-то другому, менее сбивающему с толку, например, объяснить цвета эмиссией фотонов в диапазоне шестисот нанометров. Однако трудно представить себе, как процессы, происходящие в мозге, могут указывать на какой-либо объект внешнего мира. Например, как мысли конкретного человека о том, что Билл Клинтон является президентом США, сопровождающиеся процессами в мозге, обозначают реального человека по имени Билл Клинтон? Можно предположить, что слово «Клинтон» обозначает Клинтона потому, что мы интенционально используем это слово для обозначения Клинтона. Но такая постановка вопроса проблемы не решает, поскольку мы не можем объяснить интенциональность сознания, апеллируя к интенциональности языка, так как интенциональность языка сама зависит от интенциональности сознания. Чтобы выйти из этого замкнутого круга, можно вообразить маленького человечка (*homunculus*) внутри нашей головы, который навязывает интенциональность нашим мыслям наподобие того, как конкретный человек навязывает интенциональность предложениям, которые сам произносит. Такого рода гипотеза получила название ошибки го-мункулуса (*homunculus fallacy*)⁴⁶.

Сёрл считает, что существующие в современной философии попытки решения этой проблемы неадекватны и достойны сожаления⁴⁷.

Чтобы согласовать наши представления об интенциональности с нашими знаниями о природе (натурализовать сознание), зададимся вопросом, как моё представление о том, что Клинтон является президентом, причинно обусловленное состоянием моего мозга, обладает этими характеристиками? Наши традиционные споры об интенциональности, как и споры по поводу психофизической проблемы, сталкиваются с двумя исключаящими друг друга позициями. С одной стороны, ясно, что у нас имеются внутренне присущие нам интенциональные состояния. Наши убеждения имеют дело с существующими объектами и состояниями дел, происходящими в мире. С другой стороны, невозможно представить себе, как в физическом мире, каковым является мир природы, одна физическая сущность была бы *просто* о другой такой же физической сущности. Самым распространённым способом решения этой проблемы в современной философии является попытка найти

принципиально иные отношения между физическими объектами и свести интенциональность к этим отношениям, например, к каузальным, отмечает Сёрл.

Столкновение двух исключających друг друга позиций традиционным способом не решить, считает Сёрл. Необходимо исследовать не традиционную постановку проблемы, как она видится с обеих позиций, а исследовать предпосылки, из которых исходят обе стороны. Но прежде надо проанализировать наше понимание интенциональности, с какими высказываниями мы её связываем и провести различие между внутренне присущей человеку и животным интенциональностью и производной — слов и предложений, картинок, диаграмм и графиков. Более того, надо развести и эти разновидности интенциональности с метафорическим наделением интенциональностью, которое не делает никаких буквальных интенциональных утверждений, а является разновидностью «как если бы» утверждений. Рассмотрим следующие высказывания.

1. Я сейчас голоден.

2. Во французском языке «J'ai grand faim en ce moment» означает «Я сейчас голоден».

3. Растения в моём саду испытывают голод по подкормке.

Все три высказывания ссылаются на интенциональное явление — чувство голода, но статус этих трёх высказываний отличается друг от друга. В первом случае речь идёт о внутренне присущем человеку чувстве голода, которое не зависит от того, знает об этом чувстве кто-либо или нет, оно не зависит от наблюдателя. Это чувство голода объективно присуще субъекту высказывания. Второе высказывание приписывает интенциональность предложению на французском языке и интенциональность этого французского предложения не является внутренней, присущей субъекту. Она производна от внутренне присущей интенциональности тех людей, которые говорят по-французски. Третье высказывание в буквальном смысле не приписывает никакой интенциональности вообще. То чувство голода, которое проявляют растения в саду, является всего лишь «как если бы». Они поникли, как если бы испытывали голод. Во втором и третьем случае выражение интенциональности субъективно, оно зависит от наблюдателя ⁴⁸.

По мнению Сёрла, в современной научной литературе по проблеме интенциональности происходит смешение этих трёх толкований интенциональности. Производная интенциональность компьютерных программ рассматривается как модель для изучения внутренней интенциональности, присущей человеческому мозгу. А «как если бы» атрибуция интенциональности иногда даже рассматривается как корректная модель для понима-

ния людей, которым мы просто приписываем внутреннюю интенциональность.

Сам философ выдвигает тезис, который коренным образом отличается от принятых и ортодоксальных в современной когнитивной науке положений. Если предположить, говорит он, что на сегодняшний день мы имеем завершённую научную картину мира в области физики, химии и биологии, то с помощью этих наук мы можем описать мир в его основных чертах независимыми от наблюдателя понятиями. «Моё утверждение состоит в том, — пишет Сёрл, — что они [черты мира] будут включать также сознание и интенциональность. Сознание и интенциональность, несмотря на то, что они характеризуют психическое (*mind*), являются независимыми от наблюдателя в том смысле, что, если я нахожусь в сознании или имею интенциональное состояние, такое, как жажда, эти явления для своего существования не зависят от того, что кто-либо в моём окружении думает об этом»⁴⁹.

Самыми биологически простейшими формами интенциональности являются биологические потребности, такие, как чувство голода или жажды. Как состояние голода, так и жажды являются интенциональными, поскольку выявляют потребность людей в конкретном объекте и действии. Обе потребности вызваны причинами, происходящими в организме, которые описывает физиология. Действие этих физиологических причин вызывает в мозге чувство голода или жажды. Оба интенциональных состояния — чувство голода и жажды — являются огромными эволюционными завоеваниями всего живого, как, впрочем, и такое интенциональное состояние, как чувство боли. Если мы когда-нибудь узнаем больше о механизмах возникновения голода и жажды, описанных в современных учебниках по нейробиологии, эти знания покажутся нам устаревшими, но, тем не менее, содержащими известную истину.

Дав биологическое объяснение любому интенциональному состоянию, мы делаем первый шаг к тому, чтобы отбросить те допущения, из которых исходят сторонники двух альтернативных взаимоисключающих позиций на природу интенциональности и о которых шла речь выше. И хотя на данном этапе развития науки мы не можем до конца объяснить связи между объектами и их образами в сознании, которые дадут полную картину механизмов интенциональности, мы уже знаем форму ответа, утверждает Сёрл⁵⁰.

Каузальная интенциональность

Интенциональность — такая особенность сознания, благодаря которой мы представляем существующие объекты и про-

цессы, происходящие в окружающем нас мире. Одновременно наше сознание находится в постоянном каузальном контакте с этим миром. Когда в поле нашего зрения попадают какие-либо вещи, именно они служат причиной нашего визуального восприятия. Когда мы вспоминаем события из прошлого, именно эти события служат причиной наших нынешних воспоминаний. Когда мы намерены совершить телесные движения, именно эти намерения служат причиной движений нашего тела. В каждом из упомянутых случаев мы находим каузальный и интенциональный компонент. Оба этих компонента связаны в понятии интенциональной каузальности. Эта форма каузальности коренным образом отличается от юмовского понимания каузальности. Для интенциональной каузальности характерно то, что причина и следствие репрезентируют друг друга: или причина является репрезентацией следствия, или следствие является репрезентацией причины⁵¹. Эту особенность интенциональной каузальности Сёрл называет каузальной самоотсылочностью (*causal self-referentiality*)⁵². Так, в познавательных ситуациях каузальность имеет направление от мира к сознанию, а в волеизъявляющих ситуациях — от сознания к миру.

Интенциональная каузальность играет решающую роль в понимании и объяснении человеческого поведения и одновременно объясняет разницу между естественными и социальными науками. Там, где человеческое поведение рационально, оно опирается на некоторые основания, однако эти основания объясняют поведение только в том случае, если отношения между основанием и поведением являются одновременно как логическими, так и каузальными. Таким образом, для объяснения поведения человека используется понятийный аппарат интенциональной каузальности. В качестве примера Сёрл приводит факт вторжения Гитлера в Россию. Это вторжение можно объяснить сокровенной мечтой Гитлера в отношении Востока. Такое объяснение обретает для нас смысл потому, что мы исходим из предположения: а) у Гитлера была сокровенная мечта в отношении Востока, б) и он был уверен, что осуществит свою мечту, вторгшись в Россию; в) [объединив пункты «а» и «б» в понятие каузальной интенциональности], мы хотя бы частично каузально объясняем решение Гитлера вторгнуться в Россию, г) а с помощью понятия интенциональной каузальности утверждаем, что намерение вторгнуться в Россию в какой-то мере явилось причиной вторжения в Россию⁵³.

Следует подчеркнуть, что интенционалистское объяснение поведения не является детерминистским. Интенциональные причины не гарантируют, что поведение будет именно таким, а не иным. Существует пропасть между намерением и решением, а также между решением и фактическим поведением. Эта про-

пасть в истории философии получила название «свободы воли». Исключения составляют только случаи, когда человеком овладевают сильные страсти или он приобретает пагубные привычки в случае сумасшествия, а также случаи патологии.

**Гипотеза Фона и Сеть
в понимании сознания**

Интенциональные состояния не действуют в изоляции друг от друга. Так, для того чтобы считать Клинтона Президентом Соединённых Штатов (книга Сёрла писалась в бытность Клинтона Президентом США), надо знать, что США являются Республикой; чтобы собратиться покататься на лыжах на следующей неделе, надо знать, что существуют места для катания на лыжах неподалёку; чтобы надеяться, что подоходный налог будет понижен в этом году по сравнению с прошлым, надо знать, что в США имеется налоговая система. Кроме того, я должен обладать определёнными навыками и первоначальными знаниями, чтобы жить в этом мире и познавать его.

Условием выполнимости наших интенциональных состояний является «Фон знания как», который позволяет человеку действовать в этом мире ⁵⁴. Очень ярко это видно на всех приводимых Сёрлом примерах. Например, собравшись пойти в книжный магазин за книгами и в ресторан пообедать, каждый человек уже имеет огромное количество представлений о том, куда ему следует пойти, что выбрать, как себя вести и т.д. «Это комплексное намерение предполагает обширный метафизический аппарат» ⁵⁵. Фон служит предположением человека, что мир такой, а не иной, поэтому он называет развиваемые им взгляды на Фон «гипотезой Фона». При этом Сёрл оговаривается, что слово «гипотеза» не означает, что я предполагаю, что мир такой, а не другой. «На самом деле я принимаю как само собой разумеющееся огромное количество метафизических допущений» ⁵⁶.

Начав исследовать проблему Фона ещё в 1978 году, Сёрл, по собственному признанию, продолжал заниматься этой проблемой и позже. В книге «Открывая сознание заново» (1992) он посвятил ей целую главу «Сознание, интенциональность и Фон». В ней он писал: «Тезис Фона есть буквально следующее: интенциональные феномены вроде значений, объяснений, интерпретаций, убеждений, желаний и восприятий функционируют только в пределах Фона способностей, которые сами не являются интенциональными... всякая репрезентация, будь то в языке, мышлении или чувственном опыте, достигает своей цели в репрезентации только при наличии совокупности нерепрезентативных способностей. На моём специальном жаргоне интенциональные феномены лишь определяют условия выполнимости относительно ряда способностей, которые сами не интенциональны. Таким образом, одно

и то же интенциональное состояние может определять различные условия выполнимости, если даны различные фоновые способности. Интенциональное состояние не будет определять никаких условий выполнимости, пока оно не будет применяться относительно соответствующего Фона»⁵⁷. «Одно и то же интенциональное содержание может определять различные условия выполнимости (вроде условий истинности) относительно различных Фонов, но относительно некоторых Фонов оно этого не делает вовсе»⁵⁸.

Сёрл утверждает, что «значение предложения радикально недоопределяет содержание сказанного»⁵⁹, «потому что каждое предложение интерпретируется по отношению к Фону человеческих способностей (то есть возможностей участвовать в определённых практиках, ноу-хау, различных способах что-то делать и т.д.) и эти способности зафиксированы различными интерпретациями, даже несмотря на то, что буквальное значение конкретного выражения останется неизменным»⁶⁰.

Особо следует уточнить связь Фона и Сети интенциональных состояний сознания. Интенциональные состояния в изоляции не могут выполнять условия выполнимости. Для того чтобы иметь одно определённое убеждение или желание, надо обладать целой Сетью убеждений и желаний. Мало того, вся Сеть нуждается в Фоне, поскольку элементы Сети не являются самоинтерпретирующимися и самоприменимыми⁶¹.

Сёрл модифицировал своё понимание Фона и связи Фона с Сетью после того, как изменился его собственный взгляд на сознание, которое стало пониматься им не как набор психических состояний, а гораздо уже, как «такие состояния чувствительности или осведомлённости, которые обычно начинаются тогда, когда мы утром пробуждаемся ото сна, в котором не было сновидений, и продолжаются в течение всего дня до тех пор, пока мы опять не заснём»⁶². Интенциональные состояния по Сёрлу бывают сознательными и бессознательными. Например, человек знает, кто является президентом страны вполне сознательно, но он бессознательно знает об этом и во сне. Но вот то, что предметы являются твёрдыми, не является интенциональным знанием. Это часть Фона. Но как фоновое, так и бессознательное интенциональное знание имеет одинаковую нейрофизиологическую основу и потому смыкается. И то, и другое проявляется так или иначе в сознании. Выходит, что «Сеть бессознательной интенциональности является частью Фона»⁶³. Действительная онтология тех частей Сети, которые являются бессознательными, та же, что у нейрофизиологической способности, но Фон полностью состоит из таких способностей»⁶⁴. Более того, «вопрос о том, как отличить Сеть от Фона, исчезает, потому что Сеть — это та часть Фона, которую мы описали в терминах её способности вызывать сознательную интенциональность»⁶⁵.

Разницу между Сетью интенциональных состояний и Фоном человеческих способностей Сёрл формулирует в четырёх тезисах:

1. Интенциональные состояния не функционируют автономно. Они не определяют условия своей достоверности самостоятельно.

2. Каждое интенциональное состояние требует для своего функционирования множество Фоновых способностей. Условия достоверности определены только относительно этих способностей.

3. Среди этих способностей будут некоторые, которые способны порождать прочие сознательные состояния. К этим прочим применяются условия 1 и 2.

4. Один и тот же *тип* интенционального содержания может определять различные условия достоверности, когда он проявляется в различных свойствах сознания относительно различных Фоновых способностей, а относительно некоторых Фонов он вообще ничего не определяет ⁶⁶.

Фон имеет нечто общее для всех культур. Эту универсальную часть Сёрл называет «глубинным Фоном». Но гораздо больше в Фоновых способностях того, что позволяет говорить, что Фон варьируется от культуры к культуре. Сёрл называет такие черты Фона «локальными культурными практиками». При этом глубокой пропасти между «глубинным Фоном» и «локальными культурными практиками» не существует ⁶⁷.

По мнению Сёрла, о Фоне существует ряд ошибочных представлений. Так, некоторым философам кажется, что гипотеза Фона ставит под угрозу существование значения, интенциональности, рациональности и т.д., поскольку их применение основывается на случайно существующих биологических и культурных особенностях человеческого ноу-хау. Кроме того, высказываются сомнения в существовании самой теории Фона, потому что Фон является предпосылкой всякой теории. Возникает соблазн сказать, что никакая теория невозможна, потому что теория опирается на зыбучие пески необоснованных предположений, составляющих суть Фона.

Ответ философа сводится к тому, что открытие Фона только показывает, что предыдущая философская концепция была ошибочна. Открытие Фона не угрожает ни практическому, ни теоретическому аспекту нашей повседневной жизни, а сами размышления о Фоне служат доказательством того, что теоретизирование по поводу Фона не только возможно, но и осуществимо.

Фон не обладает по Сёрлу особым существованием, «так как он является свойством наших *представлений* о реальности, а не свойством репрезентированной *реальности*» ⁶⁸. Некоторым кажется, что реальность сама становится относительной к Фону и тогда мы должны осмыслять их связь в духе релятивизма или идеализма. «...Фон не угрожает нашей убеждённости в существовании внешней реальности, или корреспондентской теории истины, или воз-

возможности прозрачной коммуникации, или возможности логики. Однако он позволяет иначе взглянуть на эти явления, потому что они не могут обеспечить трансцендентального обоснования для наших рассуждений. Напротив, исходная предпосылка наших рассуждений состоит в том, что мы допускаем эти явления»⁶⁹.

Сёрл считает, что и до него ряд философов высказывали мысли о том, что он сам называет Фоном. Так, Ницше, не будучи первым, кто распознал этот феномен, лучше всех понял случайность Фона. Фон не обязательно должен быть таким, а не другим. Никаких доказательств, что он должен быть именно таким, а не иным, не существует. Деятельность позднего Витгенштейна в значительной мере также является разработкой проблем Фона. В социологии П. Бурдьё близким к пониманию Фона, добавляет Сёрл, является понятие «габитус» (*habitus*), в котором историчность и социальность переносятся на человеческую телесность и телесные функции⁷⁰.

Сёрл замечает, что рациональность часто понимают как существование интенциональности вкупе с правилами рациональности. Однако, по мнению философа, человеческая способность к рациональному мышлению и поведению в большей мере является Фоновой способностью. Кроме того, Фон у Сёрла не является системой правил. В этом допущении, как считает Сёрл, состоит слабость понятия дискурсивной формации М. Фуко («Археология знания» (1972)) и раннего исследования практики П. Бурдьё («Очерки теории практик» (1977)).

Мы привыкли считать, говорит Сёрл, что неврозы, проявляющиеся, например, в форме непреклонности и жёсткости характера, носят иррациональный характер и очень часто вызваны подавлением наших желаний и игнорированием убеждений. Часть неврозов на самом деле такого рода, а часть лежит в особенностях Фона: человек уже выработал привычку вести себя определённым образом в той или иной ситуации, что мешает ему быть гибким в общении с людьми, приспосабливаться и проявлять творческий подход⁷¹.

Фон не является ни теоретическим, ни практическим образованием, указывает Сёрл. Возможность некоторого недопонимания этой особенности Фона кроется в том, что философ различает *знание* того, как делать вещи, и *знание* о том, каковы вещи. Однако в Фоновых представлениях эти знания очень связаны, как, например, невозможно «знать, как» рубить дрова, без того, чтобы не «знать о» том, что топоры из масла рубить не будут⁷².

Работа Фона, по мнению Сёрла, направляется рядом законов:

1. «В общем, нет действия без восприятия, нет восприятия без действия.

2. *Интенциональность обнаруживается в согласованном потоке действия и восприятия, а Фон есть условие возможности форм, которые принимают поток...*»

3. *«Интенциональность имеет тенденцию вырастать до уровня Фоновой способности...»*

4. *Хотя интенциональность поднимается до уровня Фоновой способности, она охватывает все аспекты вплоть до оснований способности... все произвольные дополнительные действия, произведённые в пределах интенционального действия высшего уровня, остаются, несмотря на это, интенциональными...»*

5. *Фон проявляется только тогда, когда есть интенциональное содержание...»* ⁷³.

4

Ответы Сёрла на критику биологического натурализма

Свою концепцию сознания — биологический натурализм — Сёрл считает «современным научным здравым смыслом» ⁷⁴. Тем не менее, сторонники традиционного подхода к решению проблемы «сознание — тело» выдвигают ряд возражений против биологического натурализма. Сёрл сводит их к четырём основным ⁷⁵.

Возражение 1. Нельзя одновременно утверждать, что сознание является обычным биологическим процессом, и таким образом стоять на материалистической точке зрения, и что оно субъективно и не сводимо к материальному, что приводит к дуалистической точке зрения на сознание. Вы должны быть либо материалистом, либо дуалистом: нельзя одновременно уклониться от материализма и дуализма или разделять обе позиции.

Ответ Сёрла на возражение 1. Возражение 1 основывается на выводах, вытекающих из ошибочной концепции о различии ментального и физического, согласно которой физическому и ментальному приписываются следующие противоположные свойства:

№	<i>Ментальное</i>	<i>Физическое</i>
1.	Субъективное.	Объективное.
2.	Онтология от первого лица.	Онтология от третьего лица.
3.	Качественное.	Количественное.
4.	Интенциональное.	Неинтенциональное.
5.	Не имеющее пространственной локализации.	Имеющее пространственную локализацию.
6.	Не протяжённое в пространстве.	Протяжённое в пространстве.
7.	Не объясняемое физическими процессами.	Каузально объясняемое физическими процессами микромира.
8.	Неспособное физически воздействовать	Действующее каузально и имеющее каузально

на физическое.	замкнутую систему.
----------------	--------------------

По мнению Сёрла, из первых четырёх реальных свойств ментального (субъективность, онтология от первого лица, качественность и внутренне присущая интенциональность) не вытекает, что ментальному присущи и все оставшиеся из перечисленных слева свойств (5—8). А между тем картезианская традиция отрицает наличие у сознания свойств 5—8. На самом же деле у сознания эти свойства есть: сознание локализовано в мозге; современные технологии уже могут что-то сказать нам о локализации сознания и его пространственном измерении; сознание полностью причинно обусловлено процессами, протекающими в мозге и, как всякое свойство высшего уровня, присущее физической системе, способно каузально функционировать. Из всего сказанного следует, отмечает Сёрл, что сознание не может не быть (биологическим) свойством высшего уровня такого органа, как мозг, представляющим систему нейронных процессов. Преодолевая картезианское деление на ментальное и физическое, мы можем, по мнению философа, утверждать, что «сущностные черты сознания ни в коей мере не несовместимы с биологической и потому каузальной частью трёхмерной эмпирической реальности»⁷⁶.

Возражение 2. Биологический натурализм не может избежать эпифеноменализма. Физический универсум «каузально замкнут», и, если сознание не редуцируемо к физическому или материальному универсуму, оно не может тогда причинно влиять на этот физический универсум.

Ответ Сёрла на возражение 2. Основанием для предположения, что сознание является эпифеноменом, считает Сёрл, служит дуализм с его противопоставлением категорий ментального и физического. Если рассматривать сознание как системное свойство нейронных процессов, происходящих в мозге, по аналогии с твёрдостью молотка, твёрдость которого каузально детерминирована совокупностью микроэлементов, из которых он состоит, то никому даже в голову не придёт считать сознание эпифеноменом. Если человек хочет поднять руку, он может описать это как своё намерение и последующее телесное движение, но может описать это и по-другому: как процесс возбуждения нейронов в отделе головного мозга, отвечающем за движение, и секреция ацетилхолина в аксональных окончаниях двигательных нейронов. «Это не две независимые истории, а описание различных уровней одной непрерывной каузальной системы»⁷⁷.

Возражение 3. Рассуждение по поводу сознания не позволяет чётко ответить на вопрос, является оно редукционистским или нет. Согласно этому рассуждению, сознание, безусловно, каузально редуцируемо, потому что оно полностью каузально детерминировано нейронными процессами и не имеет никаких каузальных возможностей за пределами этих нейронных процессов.

Однако признание каузальной редуцируемости делает невозможным признание онтологической редуцируемости, поскольку при каузальной редуцируемости отрицается то, что сознание может быть сведено к физическим процессам. В то же время утверждается, как это делали все дуалисты прежних эпох, что сознание существует как нечто, лежащее за пределами физических или материальных процессов и даже над ними.

При ответе на возражение 3 Сёрл исходит из посылки, что данное возражение зиждется на ошибочном понимании редукции его оппонентами. В одном важнейшем аспекте аналогия между сознанием и твёрдостью, которую проводит автор в предыдущем ответе, является не совсем точной. Объясняя свойство твёрдости движением молекул, мы в то же время не можем редуцировать сознание к движению, происходящему в нейронах. В случае с твёрдостью мы можем, используя физические термины, дать полное каузальное объяснение этого свойства. Твёрдость является не чем иным, как особой разновидностью физических явлений. Каузальная редукция физических явлений прямо ведёт к онтологической редукции. В случае с сознанием каузальная редукция не имеет следствием онтологическую редукцию, потому что тогда мы бы элиминировали факт существования самого сознания. Сознание нельзя объяснить исключительно в терминах нейрофизиологии.

Описывая лежащие на поверхности свойства твёрдых тел (упругость, противодействие давлению извне, непроницаемость для других твёрдых тел и т.п.), мы не относим их к сущностным. Мы как бы «вырезаем» эти свойства и помещаем в отдельном месте, а затем даём повторное определение твёрдости уже с помощью каузальных связей, существующих на молекулярном уровне. В этом случае каузальная редукция ведёт к онтологической через переопределение. Такого рода редукция не отрицает, что поверхностные свойства, присущие твёрдым телам, существуют. Они существуют для наблюдателя, то есть субъективны. Просто данная редукция не считает эти свойства сущностью твёрдых тел. Однако проделать такую же операцию переопределения над сознанием, когда свойства сознания определяются через причины, лежащие на более глубоком уровне организации физического мира, мы не можем. Сознание онтологически на всех уровнях принадлежит субъекту и описывается в терминах от первого лица. Чтобы элиминировать поверхностные свойства сознания, нам надо будет элиминировать факт существования самого сознания, описывая его в терминах от третьего лица. Таким образом, в объяснении сознания каузальная редукция не приводит к онтологической редукции через переопределение, потому что переопределение с необходимостью должно будет удалить тот самый концепт, о котором идёт речь.

Специфику физической редукции через переопределение Сёрл показывает на примере анализа цвета. Цвет обычно определяется через понятия, фиксирующие то, как имеющие этот цвет вещи *выглядят*. Красному цвету даётся определение как то, что выглядит красным для обычного наблюдателя в обычных условиях. Но, поскольку мы знаем о существовании каузальных оснований для нашего восприятия красного цвета, мы можем переопределить понятие цвета в терминах отражательных способностей, которые обычно и вызывают опытное восприятие этого цвета. Для этого нам надо «вырезать» опытное восприятие и поместить его с одной стороны, а затем переопределить это понятие в терминах тех причин, которые этот опыт вызывают. Однако

с сознанием такого переопределения мы сделать не можем, потому что сознание не может описываться исключительно в объективистских терминах ⁷⁸.

Асимметрия в редукции, которую мы обнаружили между сознанием и цветом, не является асимметрией на уровне базовых структур универсума, добавляет Сёрл. Наоборот, в обоих случаях соблюдается симметричность: физические свойства цветных объектов вкупе с нашей телесной конституцией причинно обуславливают наше восприятие цвета, и физическое устройство мозга совместно с его биологическим устройством причинно обуславливает то, что мы обладаем сознанием. Однако мы с готовностью осуществляем редукцию в случае с цветом и не намерены воспользоваться такой редукцией в случае с сознанием, потому что в последнем случае мы теряем из виду суть — само понятие сознания, чего в случае с цветом не происходит. Вот то, что имел в виду Сёрл, когда говорил, что нередуцируемость сознания является тривиальным следствием нашего обычного способа давать определения.

Возражение 4. Если сознание в действительности причинно обусловлено мозговыми процессами, тогда реально должны существовать две разные вещи: процессы, происходящие в мозге, как причина, и сознание, как следствие. А это дуализм.

Ответ Сёрла на возражение 4. Четвёртое возражение основывается на ошибке в толковании каузальности. Давид Юм считал, что причинно-следственные связи всегда являются отношением между дискретными событиями, расположенными в определённом порядке во времени, и что каждый индивидуальный случай причинно-следственной связи всегда является примером универсальной каузальной закономерности. Да, говорит Сёрл, Юм прав: многие каузальные связи являются именно такими, но не все. Многие каузальные действия континуальны, а не дискретны. Возьмём для примера действие гравитации. То, что этот стол давит на пол, является следствием гравитации. Но действие

гравитации не состоит из ряда дискретных событий. Множество причинно-следственных отношений не протекают последовательно, а происходят одновременно. Например, каузальное объяснение того, почему этот стол удерживает на своей поверхности объекты, даётся с помощью понятий о поведении микрочастиц, но каузальное объяснение того, почему стол удерживает объекты, не даётся как детальное описание вначале одного явления — движения молекул, а затем последующего события — удерживания объекта на поверхности. Оба события происходят одновременно. Таким же является объяснение того, почему мозг находится в его нынешнем состоянии, в терминах, предположим, огромного числа отношений синхронизированных нейронных возбуждений в синапсах. Но для этого объяснения не требуется, чтобы вначале работал мозг, а затем существовало сознание. На самом деле состояния сознания претворяются в жизнь одновременно с нейронными возбуждениями.

Данные пояснения к концепции сознания, названной Сёрлом биологическим натурализмом, преодолевают, считает философ, ошибочный взгляд на сознание как со стороны дуализма, так и материализма. Вместе с тем Сёрл полагает, что оба философских направления содержат элемент истины: дуализм правильно признаёт сознание реально существующим, не элиминируемым и не редуцируемым к чему-либо ещё в мире физических объектов; материализм же прав в том, что считает мир состоящим из элементарных частиц, взаимодействующих в силовых полях. Однако в соответствии с дуализмом сознание не является частью физической реальности и ему придаётся особый метафизический статус, а материализм ошибочно считает сознание вообще не существующим. Биологический натурализм является такой точкой зрения, считает философ, которая сохраняет истинные положения дуализма и материализма и избавляется от их ошибочных положений ⁷⁹. Преодолевая ошибки философской традиции, уверен Сёрл, мы рано или поздно сделаем биологический натурализм общепринятой философской и научной теорией. В наши дни первоочередной задачей в образовании молодёжи должна стать новая подача стоящих перед научным сообществом проблем, а именно одной из них: как нейронные процессы причинно обуславливают состояния сознания. Главным доводом в пользу биологического натурализма Сёрл считает факты, а не теории. Теории рано или поздно устаревают, а вот то, что сознание существует, что оно обусловлено нейронными процессами, связано с работой мозга и имеет каузальные функции в деятельности человеческого организма, вряд ли когда удастся опровергнуть.

Концепция биологического натурализма, считает Сёрл, имеет два упущения, о которых он говорит в книге «Открывая со-

знание заново»: «Два момента существенно важны для сознания, но я лишь немного скажу о них, поскольку ещё недостаточно хорошо их понимаю. Первый — это темпоральность. <...> Второй упущенной темой является общество...»⁸⁰.

В отношении темпоральности важно следующее. Хотя сознание воспринимает объекты физического мира, существующие во времени и пространстве, само [воспринимающее] сознание имеет только временную протяжённость. Поэтому неизбежной метафорой для описания сознания является «поток сознания». Феноменологическое время, однако, не соответствует в точности реальному времени. Сёрл замечает: «Но я не знаю, как объяснить систематический характер этих несоответствий»⁸¹.

В отношении роли общества Сёрл указывает: «Я убеждён, что категория «других людей» играет особую роль в структуре нашего сознательного опыта, роль, отличающуюся от соответствующей роли объектов и положений дел. Я также считаю, что эта способность придания специального статуса другим средоточиям (*loci*) сознания обоснована биологически и является фоновой предпосылкой для всех форм коллективной интенциональности... Но до сих пор я не знаю, ни как доказывать эти утверждения, ни как анализировать социальный элемент в индивидуальном сознании»⁸².

— 5 — Феноменологическая иллюзия

Дальнейшее обсуждение проблемы реального происходит у Сёрла при сравнении аналитического и феноменологического подходов к сознанию.

Философ считает, что в связи с тем, что у многих современных представителей аналитического движения возродился интерес к проблемам сознания, они стали более пристально изучать работы философов-феноменологов, для которых феномен сознания всегда оставался в центре внимания. Саму феноменологию Сёрл считает разновидностью идеализма, а её главными адептами называет Эдмунда Гуссерля, Мартина Хайдеггера и Мориса Мерло-Понти. Идеализм этих философов, по мнению Сёрла, отличается от традиционного (метафизического) идеализма Джорджа Беркли. Идеализму феноменологов он даёт семантическое определение, хотя, безусловно, их идеализм имеет семейное сходство с метафизическим идеализмом. Согласно Сёрлу, «точка зрения является идеалистической в семантическом смысле, если она никак не предусматривает *de re* отсылок к объектам. Все отсылки к объектам интерпретируются как существование внутри некоего феноменологического оператора, такого, как *Dasein* или трансцендентальное сознание»⁸³. Для того чтобы не смешивать

семантическое понимание идеализма с традиционным и избежать недоразумений, Сёрл называет идеализм феноменологов перспективализмом (*perspectivalism*)⁸⁴.

С точки зрения самого Сёрла, существует только один мир — мир природы, состоящий из элементарных частиц и физических полей, и сознание — часть этого мира. Ссылаясь на своего давнего критика Дрейфуса, по словам которого, Сёрл, как и Гуссерль, якобы признают два вида бытия — сознание и природу, Сёрл утверждает, что надо отказаться вообще от самого понятия «бытие»: «Если вы можете использовать «бытие» как существительное (или ещё хуже «Бытие»), вы оказываетесь в серьёзном интеллектуальном затруднении. С тех пор, как Фреге проанализировал экзистенциальные утверждения, мы знаем, что [«бытие»] не может ничего именовать»⁸⁵.

Сравнивая феноменологический и аналитический подходы к сознанию, Сёрл утверждает, что оба направления в чём-то дополняют друг друга, а в чём-то очень различаются. Он замечает, что, «если феноменологию определять как исследование структуры сознания, я вообще не имею никаких возражений против феноменологии», другое дело, как отдельные авторы используют этот метод⁸⁶.

Суть гуссерлевского метода в исследовании сознания Сёрл сводит к двум процедурам: трансцендентальной редукции (*Epoche*) и интуитивному усмотрению сущностей (*Wesensschau*). Обе процедуры независимы друг от друга и в чём-то взаимодействуют с методами логического анализа. Парадигма логического анализа возникает в теории дескрипций Бертрانا Рассела, говорит Сёрл. Рассел не спрашивал себя, что человек чувствует, когда произносит «Король Франции лысый». Он не пытался усмотреть и некие сущности в духе Гуссерля. Он не спрашивал себя о своих состояниях сознания, а старался описать все те условия, при которых данное предложение является истинным. Рассел пришёл к своему знаменитому анализу, проясняя *условия истинности*, а не свой опыт. Так была предложена модель исследования, которой до сих пор пользуется аналитическая философия. Сёрл, по собственной самооценке, идёт несколько дальше расселовской парадигмы. Он пишет про себя: «В теории речевых актов я не спрашивал, при каких условиях речевые акты являются истинными; скорее я задавался вопросом, при каких условиях речевой акт определённого типа, такой, как обещание, успешно и без дефектов выполняется»⁸⁷. Как и у Рассела, задача заключалась в том, чтобы с помощью совокупности условий, в идеале — необходимых и достаточных, сделать анализ таких понятий, как обещания, приказы, утверждения и т.п. И хотя задача стала более сложной, она одновременно стала и более интересной, а отнюдь не неразрешимой.

Когда Сёрл начал исследовать интенциональность, его задачей стало изучение условий выполнимости (*conditions of satisfac-*

tion) для интенциональных состояний сознания. Однако условия выполнимости не являются феноменологически реальными: чтобы их выявить, мало проанализировать структуру сознания. Сёрл пишет: «Я также подозреваю, что у Гуссерля было онтологическое понятие репрезентаций как определённого вида происходящих ментальных событий. Моё понятие чисто логическое. Репрезентации не могут быть для меня помыслены, как всегда это бывает, в виде картин или предложений; для меня всё, что имеет условия выполнимости, является репрезентацией»⁸⁸. Таким образом, работая над книгой «Интенциональность», автор, сам того не осознавая до конца, начал делать интенциональность специфическим предметом аналитической философии. Прежние её обсуждения философами-аналитиками тяготели либо к бихевиоризму, как

у Гилберта Райла, либо к лингвистике, как у Родерика Чизолма и Уилфрида Селларса. Долгое время они с неохотой признавали существование чего-либо нередуцируемого, но принадлежащего кому-то лично. Сёрл пишет: «Я представил понимание интенциональности от первого лица, реальной, внутренне присущей [сознанию] интенциональности, используя возможности логического анализа. В отличие от Гуссерля, чей метод является интроспективным и трансцендентальным, моё понятие интенциональности абсолютно натуралистическое. Интенциональность является биологическим свойством мира, аналогичным пищеварению или фотосинтезу. Она причинно обусловлена и реализуется в мозге»⁸⁹.

Итак, уже можно констатировать, что «...методом гуссерлевской феноменологии является описание нозмы через раскрытие сущностных черт её структуры. Методом логического анализа является выявление условий — условий истинности, условий выполнимости, условий учреждения (*constitution*) и т.д.»⁹⁰.

Между гуссерлевским методом и методом логического анализа существует пересечение, появляющееся в результате того, что иногда интуитивное усмотрение сущности даёт одинаковый результат с анализом условий. Примером может служить исследование феномена убеждения. Проблема заключается в том, что чаще эти методы представляют разные виды анализа. Много лет назад в полемике с Фоллесдалом (*Follesdal*) Сёрл утверждал, что интенциональные феномены имеют определённые каузальные условия. Однако Фоллесдал отрицал существование таких условий на том основании, что непосредственной феноменологической реальности для этих каузальных условий не существует. Примером может быть каузальная самореференция многих интенциональных феноменов, таких, как восприятия, память и волевые акты. На самом деле «...некоторые из важнейших черт интенциональности находятся за пределами феноменологической достижимости, потому что они не имеют непосредственной феноменологической реальности»⁹¹.

Что же тогда требуется, чтобы логический анализ смог выявить эти условия (истинности, выполнимости и т.д.)? Сёрл считает, что для успешности исследования необходимо расширить логический анализ за счёт методов лингвистической философии. «Что мы должны сказать, если ..?» или «Что случится, если ..?» Как на удачный пример расширения логического анализа средствами лингвистического анализа Сёрл ссылается на пример анализа, проведённого Полом Грайсом с выявлением причинных условий того, как человек видит предмет через его отражение в зеркале ⁹². Это пример не феноменологического, а лингвистического анализа, считает Сёрл. «В этом заключается самое важное различие между моим понятием интенционального содержания и гуссерлевским понятием ноэмы. Ноэма может содержать только те вещи, которые феноменологически реальны. *На мой взгляд, феноменология является хорошим началом для анализа интенциональности, но она не годится на всё время, потому что существует множество видов условий, которые просто не имеют непосредственной феноменологической реальности*» ⁹³.

Хотя оба метода — феноменологический и логического и лингвистического анализа — взаимно дополняют друг друга, между ними существует огромная разница. Так, Сёрл заметил, что при обсуждении проблем сознания для феноменологов вообще нереально то, что нереально феноменологически, потому что оно не обладает ментальной или логической реальностью. Одновременно, если что-то реально феноменологически, оно реально на самом деле. Философ называет такую позицию феноменологической иллюзией ⁹⁴.

Сёрл приводит примеры феноменологической иллюзии при рассмотрении проблемы значения, проблемы социальной реальности, проблемы функций, того, как каузальная самореференция проявляется в восприятии, памяти, намерении и др.

Основную причину феноменологической иллюзии Сёрл объясняет так: «Феноменологи, с которыми я дискутирую, не берут в качестве основы базисные факты... реальный подход, который они принимают, заключается в том, чтобы считать человеческую реальность в некотором смысле более фундаментальной, или, как некоторые из них любят говорить, изначально базисной реальности. Тем способом, которым [этот подход] проявляет себя в их работах, является то, что они намерены не делать *de re* референций. Отсылки к объектам интерпретируются находящимися внутри пространства некоего феноменологического оператора, такого, как трансцендентальное сознание или *Dasein*. Некоторые люди, мнение которых я уважаю, думают, что это несправедливо характеризовать результат как «идеализм», но на практике, по крайней мере, это проявляет себя разновидностью перспективализма. Реальность существует только с какой-то точки зрения» ⁹⁵.

По мнению Сёрла, *базисные факты существуют отдельно от какого-либо взгляда или точки зрения* ⁹⁶. Именно базисные факты, к каковым относится физическая реальность, являются первичными, а сознание — производным от них, потому что сознание не может существовать без природы, а природа, мир вполне могут существовать без сознания, напоминает Сёрл.

Феноменология играет важную роль в современной философии. Если исходить из того, что сознание производно от базисных фактов, но, тем не менее, к ним не сводится и является феноменальным, то задача феноменологии может заключаться в первичном анализе нашего опыта, когда мы рассуждаем о деньгах, собственности, правительстве, браке, не говоря уж о вере, надежде, страхе, желании и голоде. Но дело в том, что это только начало исследования. Дальше наступает очередь логического анализа, исследующего такие структуры, которые часто недоступны феноменологии. В ходе проводимого исследования феноменология выполняет и вторую задачу: она устанавливает условия адекватности знания. Например, мы не можем сказать, что всякое интенциональное состояние является сознательным или что всякое интенциональное действие сознательно направлено, потому что это феноменологически ложно. Ошибки, указанные Сёрлом, философ не считает ошибками феноменологии как исследовательской программы: они представляют собой неправильные представления этой исследовательской программы ⁹⁷.

— 6 — **Онтология бессознательного**

Сёрл утверждает, что в XX веке люди в какой-то степени поменяли местами оценку сознательных и бессознательных состояний своей психики: если раньше понятие сознания считалось непроблематичным, а бессознательного — загадочным, то после Фрейда мы привычно обращаемся к бессознательным ментальным феноменам для объяснения поведения и сознания человека, а понятие сознания находим загадочным. «...Общая тема поэтому такова: бессознательные ментальные процессы важнее сознательных» ⁹⁸.

Наивное дотеоретическое представление о сущности бессознательных ментальных состояний, господствующее в нашем представлении, сводится к уравнению: бессознательное равно сознательному минус сознание. Как возможно вычесть сознание из ментального состояния и по-прежнему иметь в остатке ментальное состояние, спрашивает Сёрл. Ответ ему видится в том, что «...мы на самом деле думаем о бессознательном по образцу сознательного» ⁹⁹. Бессознательное — это то, что могло бы быть в принципе созна-

тельным. Для пояснения такого понимания бессознательного Сёрл использует сравнение с рыбами на глубине моря или старыми вещами на чердаке. Рыбы — одни и те же, что на суше, что в воде, так же, как и вещи, они одинаковы и на чердаке, и в шкафу в спальне. Единственная разница двух психических состояний заключается в том, что бессознательное скрыто — находится на глубине моря или на старом чердаке.

Второе ошибочное мнение по поводу сущности бессознательного, по мнению Сёрла, проистекает из стремления развести понятия сознания и интенциональности у представителей некоторых теорий последних десятилетий. Так, многие функционалисты, не справившись с проблемой квалиа (читай: с проблемой сознания), тем не менее, не считают, что тем самым в рамках функционализма становится трудно объяснить убеждения, желания и аналогичные феномены, потому что, по их мнению, эти интенциональные состояния лишены квалиа. Такой подход позволяет трактовать квалиа совершенно независимыми от сознания. Сходным образом ведут себя и те лингвисты, которые говорят о существовании правил синтаксиса, которые психологически реальны, но недоступны сознанию. Или те психологи, которые верят, что в процессе восприятия делаются сложные выводы, однако же недоступные сознанию. Оказывается, что в психике присутствуют феномены, в *принципе* не способные осознаваться. Выходит, что бессознательное качественно отлично от сознания и вообще всего того, что могло бы быть сознательным.

Для пояснения своего понимания взаимодействия между сознательным и бессознательным Сёрл выдвигает следующий тезис, выделив его написание курсивом: *«Понятие бессознательного ментального состояния предполагает его доступность сознанию»*¹⁰⁰. Доступность такого рода Сёрл называет принципом связи¹⁰¹.

Интенциональность и бессознательное

В защиту идеи, что все бессознательные ментальные состояния могут быть доступны сознанию (принцип связи), Сёрл приводит следующие доводы:

1. Для ментального присуща внутренняя интенциональность, которую следует отличать от «как если бы» интенциональности. Например, движение воды, стекающей с горы, можно описать, как если бы она обладала интенциональностью: она *пытается* достичь подножия горы, *ищет* линию наименьшего сопротивления, осуществляет *переработку информации*, *вычисляет* размер камней, угол наклона, гравитационную тягу и т.д. Но если вода ментальна, тогда и всё ментально, заключает Сёрл.

2. Когда мы говорим, что спящий гражданин США даже во сне бессознательно уверен, какой человек является президентом

его страны, или когда мы говорим бодрствующему человеку, что ему присуща бессознательная, но подавляемая ненависть к отцу, то бессознательным состояниям этих людей присуща внутренняя, а не метафорическая интенциональность.

3. Внутренние интенциональные состояния — сознательные или бессознательные — всегда имеют аспектуальные формы. То, что нами воспринимается, воспринимается в одном аспекте, а не в другом. Аспектуальные свойства делают ментальное состояние именно данным ментальным состоянием, а не другим. Например, человек думает о Венере как об Утренней звезде, а не как о Вечерней звезде, или желает выпить стакан воды, а не стакан H_2O .

4. Содержание аспектуального свойства не может быть полностью или исчерпывающим образом описано терминами от третьего лица, в поведенческих или нейрофизиологических предикатах. Всего этого явно недостаточно для объяснения аспектуальной формы. Когда мы наблюдаем, как человек ищет воду, наблюдение за его поведением не может нам конкретно указать, что он ищет: воду или H_2O . Никакая совершенная наука о мозге не может нам дать нейрофизиологического описания именно данного аспектуального свойства. Даже точное знание каузальной связи между нейрофизиологическими фактами и интенциональностью, если таковые вообще бывают, имеет дело с *выводом*, а не с конкретизацией интенционального как такового.

5. Несмотря на то, что нейрофизиологическое описание не даёт исчерпывающей картины ментального интенционального состояния, именно нейрофизиологические факты являются единственно верным свидетельством того, что у человека имеется бессознательное состояние. Например, во время сна человек знает, что Вашингтон является столицей США. Единственным фактом, на основании которого мы можем судить, что у человека имеется бессознательное состояние, будет фиксация работы нейронных структур.

И тут Сёрл видит очевидное противоречие: бессознательным состояниям, которые нельзя полностью описать в терминах нейрофизиологии, присуща аспектуальная форма, которой не может быть на уровне таких фактов, как работа нейронов и синапсов. Единственным разрешением этого противоречия, по мнению Сёрла, будет указание на следующий довод.

6. *Понятие бессознательного интенционального состояния является понятием такого состояния, которое есть возможная сознательная мысль или опыт.* Существует много бессознательных ментальных феноменов, но в той мере, в какой они подлинно интенциональны, они должны в некотором смысле сохранять свою аспектуальную форму, даже будучи бессознательными. Правда, единственный смысл, который мы можем придать понятию о том, что они сохраняют свою аспектуальную форму, бу-

дучи бессознательными, это тот, что они суть возможные состояния сознания ¹⁰².

Но что означает идея, что бессознательное должно быть *возможным* содержанием мысли или опыта? Ответ заключён в седьмом аргументе.

7. *Онтология сознания заключается в объективных свойствах мозга, способных причинно обуславливать субъективные сознательные мысли.* Когда мы описываем нечто как бессознательное ментальное состояние, то мы характеризуем объективную онтологию на основании её *каузальной* способности порождать сознание. Но само существование этих каузальных свойств совместимо с тем фактом, что в любом данном случае их каузальные способности могут быть заблокированы другими вклинивающимися причинами вроде психологического вытеснения или повреждения мозга ¹⁰³.

Сёрл замечает, что парадоксальным образом наивный ментализм его взгляда на сознание приводит к некоторой разновидности диспозиционального анализа бессознательного; только это диспозиция не к «поведению», а к «сознательным мыслям». Парадоксально, даже иронично, также и то, что само понятие диспозиционального объяснения ментального было им введено именно для того, чтобы избавиться от обращения к сознанию ¹⁰⁴.

Сказанное о бессознательном позволяет сделать ряд выводов. Бессознательное обусловлено нейрофизиологическими процессами, протекающими в мозге. Часть из этих процессов нами осознаётся, часть — нет. Среди неосознаваемых нейрофизиологических процессов одни являются ментальными, другие чисто физиологическими. Различие между двумя бессознательными нейрофизиологическими процессами заключается в том, что только ментальные могут превратиться в акты сознания, ибо они способны каузально обуславливать сознательные состояния. Те бессознательные состояния, которые в принципе доступны сознанию, Сёрл называет «неглубинным бессознательным», а те, которые вообще недоступны сознанию, он называет «глубоким бессознательным». Глубоко бессознательные состояния и процессы интенциональными быть не могут ¹⁰⁵.

— 7 —

Свобода воли

как проблема нейробиологии

Обращаясь к проблеме свободы воли, центральной в творчестве Сёрла первого десятилетия XXI века ¹⁰⁶, философ отмечает, что за несколько последних столетий в её решении никакого прогресса не наблюдалось и это сродни скандалу ¹⁰⁷.

Суть проблемы Сёрла видит в следующем противоречии. С одной стороны, поскольку всякое событие имеет причину, а действия человека также являются событиями, то любое действие человека вызвано какими-то причинами, то есть детерминировано. С другой стороны, на субъективно-психологическом уровне у нас не возникает никаких сомнений в том, что мы свободны в выборе наших действий. Таким образом, свобода воли понимается Сёрлом как свобода от причинной детерминации.

Чувство свободы, говорит Сёрл, возникает из-за того, что психологически мы ощущаем наличие ряда разрывов ¹⁰⁸ в процессе принятия решений и их реализации в поступках. Эти интервалы времени имеют место, когда мы размышляем над основаниями для принятия решения и самим решением, между принятым решением и началом действия и между началом действия и его завершением ¹⁰⁹.

Однако не всё в поведении человека осуществляется на основе свободы воли, поясняет Сёрл. Психологические разрывы хорошо видны, если мы сравним психологическую картину отображения действия с психологической картиной отображения восприятия. Разглядывая какую-либо вещь или окружающий нас пейзаж, мы несвободны в нашем восприятии: мы видим и слышим лишь то, что находится в зоне восприятия. (Бывают, однако, случаи, когда мы, меняя ракурс видения, на одном и том же рисунке видим то утконоса, то кролика. Но это является исключением из правила.) Поэтому мы и говорим о свободе воли применительно к нашему поведению, а не восприятию. Сёрл говорит, что «существует поразительное различие между пассивным характером перцепционного сознания и активным характером того, что мы можем назвать «волевым сознанием» ¹¹⁰. В «зоне» волевого сознания наши действия находятся под нашим контролем, поэтому проблема свободы воли — проблема не всего сознания, а лишь волевого сознания.

Проблема свободы воли является проблемой человеческого сознания, потому что только человеку присуще осознание разрывов между различными состояниями сознания. На каждом этапе осознаваемого волевого действия предыдущее состояние сознания не ощущается и не осознаётся как достаточное для того, чтобы служить побудительной причиной следующего состояния сознания. Вследствие этого возникает ощущение единого непрерывного разрыва, в котором присутствуют три упомянутых интервала. «Разрыв существует между одним состоянием сознания и последующим, но не между состояниями сознания и телесными движениями или между физическими стимулами и состояниями сознания» ¹¹¹.

С точки зрения Сёрла, наша убежденность в том, что мы обладаем свободой воли, и убежденность в том, что наши дей-

ствия каузально детерминированы, в одинаковой степени убедительны и рационально непреодолимы. Наша убежденность, что свобода воли существует исключительно в нашем опыте, даёт возможность предположить, что эта свобода лишь иллюзия. Но, может быть, ей что-то соответствует в реальности? (Однако даже те из нас, кто считает её иллюзией, на практике всё равно руководствуются представлением, что свобода выбора у него имеется, иронизирует Сёрл.)

Философ считает ложной позицию, согласно которой свобода воли имеет психологическую детерминацию. С его точки зрения, реальная проблема детерминации поведения человека лежит не на психологическом, а на более фундаментальном уровне — уровне нейробиологии. Как и в случае с психофизической проблемой, решением которой, с его точки зрения, является отказ от картезианского противопоставления физического и духовного, решение проблемы свободы воли надо перенести с психологического уровня на физический уровень. Единственно верным функциональным уровнем для объяснения ментальных феноменов будет нейробиологический уровень ¹¹², то есть объяснение состояний сознания через объяснение работы мозга.

Но почему для объяснения сознания в качестве фундаментального уровня не взять квантовую механику? В первые десятилетия XX века именно квантовая механика становится фундаментальным уровнем естествознания в объяснении универсума. Возникает соблазн объяснить свободу воли с помощью существующего на квантовом уровне, как считает Сёрл, индетерминизма ¹¹³. Однако квантовый индетерминизм, по его мнению, вводит в базовую структуру мира понятие выбора наугад ¹¹⁴. А выбор наугад и свободный выбор — две разные вещи. Философ убеждён, что ни психологический, ни квантовый уровни объяснения поведения не в состоянии решить проблему свободу воли. Сделать это можно только на уровне исследования работы мозга.

Сёрл не принимает и позицию компатибилизма — идею о совместимости свободы воли и детерминизма ¹¹⁵. Эти понятия, с его точки зрения, уже по определению исключают друг друга.

**Как сознание может влиять
на двигательную активность человека**

На уровне здравого смысла никто из нас не отрицает, что наше сознание способно управлять нашим телом. Философская проблема «Каким образом нематериальная субстанция способна двигать материальные тела» является, по мнению Сёрла, наследием картезианского взгляда на отношение души и тела. Преодолев этот дуализм и считая сознание системным и высшим свойством функционирующего мозга, можно легко убедиться в том, что

никакой серьёзной философской проблемы в этом вопросе не существует. Как пишет Сёрл, «...философское решение выталкивает проблему выше, — на уровень нейробиологии, где оставляет нас с очень трудноразрешимой нейробиологической проблемой»¹¹⁶.

Для иллюстрации того, как более низкий уровень системы или системные свойства детерминируют более высокий уровень этой системы, Сёрл заимствует пример у Роджера Сперри (*Sperry*), где говорится о катящемся с холма колесе. Колесо состоит из молекул, взаимодействие которых определяет такое системное свойство колеса, как твёрдость. Твёрдость не является каким-то дополнительным свойством колеса наряду со свойствами молекул, из которых это колесо состоит. Оно детерминируется свойствами молекул. Твёрдость является реальным свойством, которое не только зависит от молекул, входящих в состав колеса, но и само в свою очередь каузально воздействует на поведение этих молекул.

Как всякая аналогия, сравнение взаимодействия молекул и твёрдости, с одной стороны, с нейронами мозга и сознанием — с другой, имеет свои слабости. Но, тем не менее, утверждает Сёрл, «...как поведение молекул является каузально основополагающим для твёрдости, так поведение нейронов является каузально основополагающим для сознания. Когда мы говорим, что сознание может передвигать моё тело, то единственное, что мы говорим, это то, что нейронные структуры передвигают моё тело, но они передвигают моё тело таким образом потому, что они «внутри» определённого состояния сознания.

Сознание в известном смысле — свойство мозга в той же мере, как твёрдость — свойство колеса»¹¹⁷.

А между тем ещё одна особенность сознания заключается в том, что оно не редуцируемо к физическим микроструктурам. Если сознание нельзя редуцировать к нейронным структурам, тогда сознание должно быть неким дополнением к структурам мозга, находиться «вне и над» нейронными процессами. Но это не так, считает Сёрл. В работах, посвящённых природе сознания, он выступает противником дуализма. А свою позицию обосновывает существованием двух видов редукции — онтологической и каузальной. Онтологически сознание не редуцируемо к нейронным процессам не потому, что сознание находится «вне и над» ними, а потому, что сознание обладает субъективной онтологией, или онтологией от первого лица¹¹⁸. Тем не менее, сознание способно управлять телом, выступая причиной его физических перемещений. Онтологическая нередуцируемость сознания не отменяет его каузальной редуцируемости. Сознание каузально редуцируемо к нейронным процессам и вне связи с деятельностью мозга существовать не может, выводит формулу Сёрл.

С точки зрения Сёрла, субъективное восприятие свободы воли как существование разрывов между состояниями сознания находит своё отражение в языке и логике. Он пишет: «Опытное восприятие свободы воли отражается в логической структуре [рационального] объяснения действия»¹¹⁹. Для отыскания этой логической формы Сёрл рассматривает три суждения, содержащие объяснение действия:

1. Я пробил отверстие в избирательном бюллетене, потому что я хотел проголосовать за Буша.

2. У меня разболелась голова, потому что я хотел проголосовать за Буша.

3. Стакан упал со стола на пол и разбился, потому что я случайно задел его.

Несмотря на синтаксическое сходство первого и второго суждений, одинаковую логическую структуру — «А служит причиной В» — имеют второе и третье. Их логическая структура «А→В»: (1) желание проголосовать за Буша (А) вызвало головную боль (В), а (3) нечаянно задетый стоящий на столе стакан (А) упал и разбился (В).

Другое дело, если в суждении речь идёт о человеке, руководствующемся определёнными основаниями при выборе поступка. Агент действия (А) совершает поступок (П) на основании (О). Формой рационального объяснения данного суждения будет не указание на каузальные условия, достаточные для совершения действия, а указание на реальные основания, руководствуясь которыми, человек совершает действие. Причина заменяется основанием, каузальность — обоснованием.

Но тогда получается необычный результат: рациональное объяснение действия нуждается в постулировании нередуцируемого Я, рационально действующего индивида. И это Я является неким дополнением к последовательности событий. Чтобы признать существование Я, нам необходимо, утверждает Сёрл, эксплицитировать два допущения.

Допущение 1. Объяснение с помощью понятия «основание» не даёт типичного указания каузальных условий, достаточных для совершения действия.

Допущение 2. Такое объяснение может быть адекватным объяснением действий¹²⁰.

Но откуда я могу знать, что второе допущение верно? Верным оно может быть только потому, что это я сам принимаю решение и знаю, на основании каких причин я поступаю так, а не иначе.

Если теперь не углубляться в проблему, рассуждая о том, что, помимо рациональных оснований, человек может руководствоваться подсознательными мотивами и прибегать к самообману при принятии решений, мы получаем ещё одно допущение.

Допущение 3. Адекватное каузальное объяснение указывает на условия, которые относительно к контексту являются каузально достаточными ¹²¹.

Однако из допущений 1 и 3 мы можем прийти к двум заключениям, которые явно противоречат друг другу.

Заключение 1. Истокованные как обычные каузальные объяснения, объяснения через указание оснований являются недостаточными.

Заключение 2. Объяснения через указание оснований не являются обычными каузальными объяснениями. Хотя они и содержат каузальный компонент, они не имеют форму: «А служит причиной Б».

Для того чтобы избежать противоречия и сделать объяснение через указание оснований каузально достаточным, необходимо признать существование нередуцируемого Я и, следовательно, прийти к другому заключению.

Заключение 3. Объяснение через указание оснований является достаточным, потому что оно объясняет, почему Я сам поступил так, а не иначе ¹²². Такого рода объяснения дают ответ на вопрос, почему рационально мыслящий Я в определённом интервале своего действия поступил так, а не иначе, точно указав основание для совершения данного поступка.

Из проведённого анализа видно, что существуют два пути выявления разрывов в структуре «волевого сознания» — опытный и лингвистический. Из собственного опыта мы знаем, что действуем свободно в определённом интервале времени. Наш опыт находит отражение в логической структуре объяснения, которое мы даём нашим действиям ¹²³. И это рациональное объяснение нуждается в признании существования особой сущности — рационального индивида (*a rational agent, a self, or an ego*), который и действует в периоды разрывов между отдельными сегментами волевого сознания. Этот индивид является самостоятельно существующей сущностью и не может быть юмовским комплексом ощущений, поскольку тогда наше рациональное объяснение не состоится, заключает Сёрл ¹²⁴.

Таким образом, логическая структура действия, совершаемого на основе свободы воли, будет иметь вид: «Рационально действующий индивид (А) совершает поступок (П) и в процессе совершения этого поступка П действует на основании О». Но такая формулировка структуры действия нуждается в постулировании свободно действующего Я.

Важно отметить, что заключение 3 не является дедуктивным выводом из принятых допущений. «Аргумент, каким он представлен, является «трансцендентальным» аргументом, в одном из кантовских смыслов этого термина. Допустим такие и такие факты и спросим, каковы условия, при которых возможны

эти факты. Я утверждаю, что условием, обеспечивающим возможную адекватность рационального объяснения, является существование нередуцируемого Я, мыслящего индивида, способного действовать, руководствуясь [теми или иными] основаниями»¹²⁵.

Переход к дальнейшему обсуждению проблемы требует констатации тех выводов, к которым пришёл Сёрл. Во-первых, проблема свободы воли возникает как определённого вида свойство человеческого сознания; во-вторых, для объяснения существования, без всякого сомнения, свободного поведения мы должны постулировать существование нередуцируемого Я.

Свобода воли и мозг

Сёрл исходит из допущения, что «если свободная воля является подлинной чертой окружающего нас мира и не является просто иллюзией, тогда она должна иметь нейробиологическую реальность; должно существовать какое-то особое свойство мозга, которое делает свободу воли реальной»¹²⁶. Поскольку свобода воли воспринимается нами психологически как ряд разрывов «волевого сознания», направленного на совершение того или иного действия, то возникает вопрос: как эти разрывы могут быть отражены в структурах мозга?

Для конкретизации своей концепции Сёрл рассматривает один из древнегреческих мифов, в котором Парис должен сделать выбор между тремя богинями — Герой, Афродитой и Афиной Палладой, чтобы вручить одной из них золотое яблоко с надписью «Наипрекраснейшей». Каждая из богинь пытается склонить Париса в свою сторону, соблазняя его различными обещаниями. Одна обещает ему победу троянцев над греками, другая — обладание прекраснейшей женщиной мира, третья — царский трон, позволяющий управлять Европой и Азией. Перед Парисом стоит нелёгкая задача. И по истечении какого-то времени его выбор падает на Афродиту: он хочет обладать прекраснейшей из женщин.

Момент времени, когда Парис начинает размышлять над тем, которой из богинь отдать золотое яблоко, обозначим как t^1 , а момент времени, когда он протягивает яблоко Афродите, как t^2 . Между t^1 и t^2 никаких дополнительных стимулирующих вводов информации не было: Парис только размышлял над выгодами и невыгодами своего выбора. Вся информация «к размышлению» уже была заложена в мозг на этапе t^1 .

Если предположить, что в момент времени t^1 состояние мозга Париса в целом причинно обуславливает состояние его мозга в целом в момент времени t^2 и это верно не только для данного случая, но и для других случаев, тогда никакой свободы воли у Париса не было. (А то, что относится к Парису, распространяется и на каждого из нас, поскольку Парис всего лишь один из смерт-

ных.) Если же в целом состояние его мозга в момент времени t^1 не является каузально достаточным для того, чтобы полностью детерминировать соответствующее состояние его сознания в момент времени t^2 , тогда Парис, несомненно, обладал свободой воли ¹²⁷. (А то, что относится к Парису, относится и к каждому из нас.)

Таким образом, с точки зрения нейробиологии мы можем сформулировать две гипотезы относительно наличия свободы воли у человека. Первая гипотеза декларирует, что каждое данное состояние мозга является вполне каузально достаточным для детерминации последующего состояния мозга и тогда неизбежен вывод о том, что никакой свободы воли у человека нет. Вторая гипотеза исходит из того, что каждое данное состояние мозга не может гарантировать достаточных условий для детерминации последующего состояния мозга, и можно сделать вывод, что человек обладает свободой воли. Рассмотрим каждую из гипотез.

Предположим, согласно гипотезе 1, что психологические условия, предшествующие выбору Парисом Афродиты в момент времени t^2 , явно недостаточные для совершения такого выбора и ведущие нас к признанию разрывов в цепочке состояний сознания, соответствуют цепочке нейробиологических событий, в которой каждое из предшествующих событий каузально достаточно для последующего. Признание такой позиции даёт нам особую разновидность нейробиологического детерминизма, которому соответствует психологическое ощущение свободы воли. Парис ощущает свободу воли, но на нейробиологическом уровне никакой реальной свободы воли не существует: свобода воли является всего лишь иллюзией.

Но такое объяснение, говорит Сёрл, устраивать нас интеллектуально никак не может, потому что ведёт к одной из форм эпифеноменализма, с позиции которого наше ощущение свободы воли не играет никакой каузальной или объяснительной роли для нашего поведения. Свобода является полностью иллюзорной, потому что всё наше поведение фиксируется на уровне нейробиологии и только мозг детерминирует все мышечные сокращения. Согласно этой гипотезе, эволюция сыграла с нами большую шутку: она дала нам иллюзию свободы, но и только ¹²⁸.

Согласно гипотезе 2, отсутствие каузально достаточных условий на психологическом уровне соответствует отсутствию каузально достаточных условий на нейробиологическом уровне. Что это может означать? В работе мозга, как известно, никаких пропусков не существует. Для ответа на вопрос, как возможно, чтобы обнаруживаемая на психологическом уровне свобода воли адекватно соотносилась с нейробиологической реальностью, необходимо, говорит Сёрл, более внимательно присмотреться к связи сознания и мозга.

Во-первых, следует отказаться от ведущего к недопониманию сравнения взаимодействия сознания и мозга с высшим и низшим уровнями. Сёрл не снимает ответственности за такую метафору и с себя, поскольку в своих работах он называет сознание высшим системным свойством функционирующего мозга. Сознание не является чем-то напоминающим глянец на поверхности мозга. Сознание является свойством всего мозга. Сознание, если говорить буквально, присутствует в тех разделах мозга, которые продуцируют сознание и где оно реализуется в активности нейронов. Сёрл отмечает важность такого напоминания, потому что его понимание сознания явно противоречит картезианскому наследию, где сознание не имеет пространственной локализации. На самом деле сознание размещается в определённых разделах мозга и каузально функционирует в зонах своей локализации ¹²⁹.

Во-вторых, следует напомнить об аналогии между сознанием и работой нейронов, с одной стороны, и твёрдостью колеса и молекулами, из которых это колесо состоит, — с другой. Аналогия такого рода, по мысли Сёрла, должна снять покров таинства с вопроса о том, как сознание может влиять на поведение нейронов (и таким образом влиять на двигательную активность человека). Она покажет, как системное свойство целого может влиять на элементы целого, состоящего из этих элементов, и все каузальные возможности этого целого редуцируемы к каузальным возможностям микроуровневых элементов. Правда, такая аналогия имеет свои ограничения: 1) движение колеса полностью детерминировано движением молекул, из которых оно состоит, в то время как мозг полностью не детерминирует принятие решений; 2) твёрдость колеса онтологически редуцируема к движению молекул, из которых оно состоит, но каузально к движению молекул не редуцируется, в то время как сознание каузально редуцируемо к функционированию мозга и не редуцируемо к свойствам мозга онтологически, поскольку онтология от первого лица, присущая сознанию, не сводима к онтологии от третьего лица, присущая мозгу.

Формулировка гипотезы 2 позволяет Сёрлу выдвинуть следующие три утверждения:

1. Состояние мозга в момент времени t^1 не является каузально достаточным для того, чтобы детерминировать состояние мозга в момент времени t^2 .

2. Переход состояния, существующего в момент времени t^1 , в состояние в момент времени t^2 может быть объяснён свойствами системы в целом, а именно деятельностью сознающего Я.

3. Все свойства сознающего Я в любой момент времени полностью детерминированы состоянием микроэлементов, нейронов, etc. в этот же момент времени ¹³⁰.

В любой из моментов времени системные свойства полностью контролируются микроэлементами: состояние нейронов детерминирует состояние сознания. Однако любое состояние нейронов или сознания не является каузально достаточным для перехода к следующему состоянию нейронов или сознания. Путь от одного состояния к другому может быть объяснён рациональными мыслительными процессами, исток которых — в первоначальном состоянии нейронов или сознания ¹³¹.

Каждое мгновение существования сознания в целом зафиксировано в поведении нейронов. Однако при переходе от одного состояния к другому, от одного момента времени к другому всё сознание не в состоянии детерминировать следующее состояние нейронов или сознания. «Свобода воли, если она существует вообще, является феноменом, существующим во времени», — подытоживает Сёрл ¹³².

Гипотеза 1 и опасность эпифеноменализма

Первая гипотеза, повторимся, исходит из того, что каждое данное состояние мозга является вполне каузально достаточным для детерминации последующего состояния мозга, и тогда неизбежен вывод о том, что свободы воли у человека не существует.

Лучше всего можно понять гипотезу 1, представив её как техническую проблему. Предположим, нам нужно создать робота, обладающего сознанием. Мы можем сконструировать его таким образом, что, сталкиваясь с проблемой выбора, он будет эмпирически ощущать некий разрыв. Однако в техническом отношении никаких пропусков быть не может: каждый этап работы робота детерминирован предыдущим этапом, а также стимулируется внешним влиянием. Каждое движение робота полностью фиксируется в технических состояниях его системы. Фактически, всё это воспроизводится в современных моделях искусственного интеллекта. Согласно гипотезе 1 решение Париса по выбору Афродиты на роль прекраснейшей из женщин было уже заранее запрограммировано.

Слабым местом этой гипотезы является эпифеноменализм, то есть отказ от возможности ментальной каузации. Конечно, признаёт Сёрл, никакое решение не имеет влияния на процессы, происходящие в мире в целом, будь то решение Париса, поведение самого Сёрла или поведение робота. Почему же Сёрл считает, что именно гипотеза 1 более всего уязвима в отношении влияния сознания на поведение человека? Почему именно гипотеза 1, а не гипотеза 2 подразумевает эпифеноменализм? Ответ Сёрла заключается в том, что согласно гипотезе 1 наш психологический опыт никак не влияет на действия человека. Выбор Париса был изначально предопределён процессами, происходившими в его

мозге, и никак не зависел от его размышлений, которая из богинь заслужила называться наипрекраснейшей.

Простой факт, что системное свойство зафиксировано на уровне микроэлементов системы, ещё не говорит, что само это свойство является эпифеноменом. Напротив, мы видим, что сознание может фиксироваться поведением нейронов и при этом не являться эпифеноменом. Чтобы показать, что нечто является эпифеноменом, мы должны показать, что это нечто не играет никакой каузальной роли в том, что происходит.

Иногда, говорит Сёрл, эпифеноменализм пытаются объяснить с помощью контрфактических высказываний. Не отвлекаясь на обсуждение существования не одной, а многих причин, для того чтобы не усложнять проблему, истинность высказывания «Даже если А не произойдёт, Б всё равно произойдёт» рассматривается как тест для определения того, что А является эпифеноменом. По мнению Сёрла, такого рода объяснение вводит в заблуждение. Предположим, что на уровне нейронов присутствие в сознании психологического разрыва, как и окончательного решения, зафиксированы. Тогда мы получаем следующее рассуждение: если не будет психологического разрыва, то не будет и решения, или это решение не будет гарантировано, поскольку разрыв и принятие решения причинно обусловлены одними и теми же нейронными процессами. Поэтому, если не будет одного, причина другого также должна быть устранена. Из этого примера видно, что психологический опыт не является эпифеноменом. Тестом на эпифеноменализм, считает Сёрл, является не истинность контрфактического высказывания, таким тестом служат основания его истинности. Тест на эпифеноменализм выявляет, имеет ли исследуемое свойство каузальные последствия. Согласно гипотезе, отличительными чертами психологического разрыва и рационального решения является то, что они каузально не связаны ¹³³.

А вот что не так с эпифеноменализмом, так это то, что эта гипотеза приходит в прямое противоречие с нашим знанием об эволюции живого. Сознание и мышление играли огромную роль в выживании животных и человека и продолжают играть такую же роль и на современном этапе. Если будет доказано, что фенотип не имеет того значения, которое, как признаёт современная наука, он играл в процессе выживания живого, тогда и только тогда мы сможем утверждать, что гипотеза 1 имеет право на существование. Правда, Сёрл оговаривается, что категоричность его суждения верна для современного этапа научного знания. Возможно, когда мы лучше узнаем механизмы работы мозга, говорит философ, гипотеза эпифеноменализма может найти подтверждение ¹³⁴.

Гипотеза 2.

Я, сознание и индетерминизм

Вторая гипотеза, как было сказано, исходит из того, что каждое данное состояние мозга не гарантирует достаточных условий для детерминации последующего состояния мозга, и тогда человек будет обладать свободой воли.

Гипотеза 2 на современном этапе не имеет технического решения. Во всяком случае, иронизирует Сёрл, проектом для федерального финансирования она явно не может быть. Как можно создать робота, каждое свойство которого детерминировано его микроэлементами и в то же время сознание системы которого в целом функционирует таким образом, чтобы причинно обуславливать каждый последующий этап работы этой системы в опоре на процессы, которые не детерминированы, а являются результатом свободного выбора разумного субъекта? Единственным доводом для серьёзного рассмотрения этого проекта является наша субъективная убежденность в существовании разрыва между состояниями сознания и то, что нам известно о механизмах работы мозга. Мы являемся осознающими себя роботами, сознание которых фиксируется работой нейронов, и в то же время мы основываемся иногда на сознательных процессах (и, следовательно, нейронных процессах), которые являются следствием нашего свободного выбора. Как возможна работа мозга, которая бы удовлетворяла всем этим условиям?

Сёрл видит три таких условия, которые он перечисляет по мере их усложнения.

1. Сознание, причинно обусловленное нейронными процессами и реализующееся в нейронных системах, функционирует таким образом, что причинно обуславливает двигательную активность нашего тела.

2. Мозг причинно обуславливает и поддерживает существование осознающего себя Я, которое способно принимать рациональные решения и претворять их в действия.

3. Мозг работает таким образом, что осознающее себя Я способно принимать и претворять в жизнь решения в особом разрыве, в котором ни решение, ни действие заранее не детерминированы и не имеют каузально достаточных условий для своего существования. К тому же и решение, и действие рационально объясняются теми основаниями, из которых исходит действующий субъект ¹³⁵.

Первое условие Сёрл подробно разъяснил в параграфе «Как сознание может влиять на двигательную активность человека».

Комментируя второе условие, он говорит, что совершенно недостаточно того, чтобы сознание просто влияло на тело, как, например, переживания приводят к расстройству желудка или

головной боли. Помимо существования нейробиологических оснований ментальной каузальности необходимо существование нейробиологических оснований рационально мыслящего и волевого Я. Как мозг создаёт Я, как Я реализуется в мозге, как он функционирует в процессе размышления, как он приходит к тому или иному решению и как он инициирует и поддерживает действия?

Как уже отмечалось, Сёрл признаёт трансцендентальную природу Я. Вместе с тем «Я» не является особой сущностью, имеющей особую реальность. Если немного упростить понимание природы Я, говорит Сёрл, то личность (*selfhood*) сведётся к сумме, образующейся из сложения сознательной деятельности и сознательной рациональности¹³⁶. Если нам понятна работа мозга, которая объясняет, как мозг порождает сознание в его целостности вкупе с опытным знанием своих действий, а в дополнение, как он генерирует мыслительные процессы вместе с правилами рационального мышления, то тогда мы можем сказать, что мы имеем свободный доступ к личностному сознанию.

Какой-то дополнительной метафизической проблемы «Я» не существует, утверждает Сёрл. Если мы сможем показать, как работает мозг, порождая единое поле сознания, обеспечивающее рациональное действие, то тем самым мы решим фактическую нейробиологическую проблему существования Я¹³⁷.

Третье условие, где речь идёт о существовании особого промежутка времени, в котором человек размышляет и принимает решение, руководствуясь своими собственными соображениями, он называет самым сложным. Проблемность этого условия заключается в следующем: как может этот особый промежуток времени — время размышления и свободного выбора решения — быть реальным с точки зрения нейробиологии. Как индетерминизм принятия решения согласуется с детерминизмом функционирующего по законам природы мозга? Единственной, известной нам формой индетерминизма, существующей в природе, считает Сёрл, является квантовый индетерминизм. (Хаос, с его точки зрения, подразумевает непредсказуемость, а не индетерминизм.) И тогда возникает соблазн объяснить восприятие нашим сознанием свободы воли квантовым индетерминизмом. И если до сих пор Сёрл не видел серьёзных оснований для того, чтобы ввести квантовый индетерминизм в объяснение сознания, то теперь необходимость его использования становится для него очевидной.

Посылка 1. Весь существующий в природе индетерминизм — это квантовый индетерминизм.

Посылка 2. Сознание является таким свойством природы, которое обнаруживает индетерминизм.

Закключение. Сознание обнаруживает квантовый индетерминизм.

Таким образом, если мы будем следовать этому рассуждению, то, «если гипотеза 2 является истинной и если квантовый индетерминизм является единственной реальной формой индетерминизма, существующей в природе, из этого следует, что квантовая механика должна быть включена в объяснение [природы] сознания»¹³⁸.

Однако опять не всё так просто и вопросы остаются. Связав квантовую механику с сознанием, мы должны связать индетерминизм с рациональностью: если квантовый индетерминизм означает выбор наугад, тогда квантовая неопределённость сама по себе оказывается бесполезной для объяснения свободы воли, потому что свобода в выборе действий не равнозначна выбору действий наугад. Возникает вопрос: «Какова связь квантовой неопределённости с рациональностью?» Ранее Сёрл задавался аналогичными вопросами о взаимодействии микропроцессов мозга с сознанием. Ответ, повторяемый настолько часто, что стал навевать скуку, заключался в том, что эти «каузальные отношения имеют одну и ту же формальную структуру, какую имеют каузальные отношения между движением молекул и твёрдостью». Каузальные свойства феноменов на уровне системы полностью объяснимы феноменами микроуровня.

Одновременно мы знаем о следующей особенности целого: свойства частей не являются свойствами целого. Свойства стола не имеют ничего общего со свойствами атомов, из которых он состоит. Из этого Сёрл делает вывод, что такое свойство движения квантов, как случайность траектории их движения (*randomness*), не означает, что движение системы, состоящей из квантов, тоже будет случайным. «Неопределённость, существующая на микроуровне, может (если гипотеза 2 является истинной) объяснить неопределённость системы в целом, однако случайность выбора на микроуровне не подразумевает, таким образом, случайности выбора на уровне системы»¹³⁹.

Оценка позиции Сёрла

При решении психофизической проблемы Сёрл отказался от картезианского противопоставления идеального и материального и использовал своеобразную форму компатибилизма — совместимость наивного материализма с наивным ментализмом. При решении проблемы свободы воли такой подход оказывается несостоятельным. Детерминизм, присущий нашим физиологическим процессам, происходящим в мозге, соответствует индетерминизму, существующему на уровне сознания. Из двух предложенных гипотез для нейробиологического решения проблемы свободы воли более приемлемой оказывается первая, потому что

она проще и хорошо согласуется с современными представлениями, бытующими в области биологии. Однако принятие этой гипотезы чревато неправдоподобным выводом: свободы воли не существует, она является всего лишь иллюзией.

Сёрл замечает, что при чтении лекции в Лондоне, ему был задан следующий вопрос: «Если бы было доказано, что гипотеза 1 является истинной, вы бы её приняли?» Данный вопрос имеет следующую форму: «Если будет доказано, что свободного принятия решения на основе рационального размышления не существует, примете ли вы свободно и рационально решение, что она не существует?» Постановка самого вопроса предполагает существование того, что сама гипотеза 1 отрицает, — свободного и рационального выбора ¹⁴⁰.

Гипотеза 2 создаёт путаницу в голове, потому что вместо одной загадки даёт нам целых три. Оказывается, что, помимо свободы воли, и сознание и квантовая механика являются такими же загадками. Чтобы решить одну, нам надо решить вторую и, используя одну из самых таинственных аспектов третьей, решить первые две. Таким образом, отмечает Сёрл, ещё многое предстоит обдумать и досказать.

Согласно вышеизложенному видно, что концепция свободы воли Джона Сёрла является попыткой решить эту давнюю метафизическую проблему в опоре на современные научные представления, главными из которых являются квантовая механика и нейробиология.

Сёрл считает, что субъективно люди признают существование свободы воли. Объясняя свои действия, они понимают, что многие, хотя и не все действия человека являются результатом рационального выбора. Промежуток времени, когда человек делает выбор, ощущается им как некий разрыв между размышлением и действием, который в реальности представляет собой три отдельных разрыва: между размышлениями над основаниями для принятия решения и самим решением; между принятым решением и началом действия; между началом действия и его завершением. При этом побуждающими к действию причинами являются рационально обдуманное основания, которые, однако, причинами действия выступать не могут, потому что непосредственными причинами действий являются процессы, протекающие в мозге. Мозг — это природный объект, и потому его функционирование строго каузально детерминировано. Сёрл задаётся вопросом: как возможно, чтобы психологическое переживание свободы воли, проявляющееся в субъективном восприятии психологических разрывов в потоке сознания, имело нейробиологический коррелят в мозге, функционирующем по строгим кау-

зальным законам, исключаяющим «разрывы» в деятельности нейронов мозга?

Для других исследователей ответы Сёрла, озвученные им в форме гипотезы 1 и гипотезы 2, не кажутся единственно возможными. Ряд авторов, рецензируя вышедшую в 2007 году книгу Сёрла «Свобода и нейробиология: размышления по поводу свободы воли, языка и политической власти», сделали ряд критических замечаний по поводу решения проблемы свободы воли автором и высказали свои собственные соображения по её решению.

Альфред Меле (*Mele*) из государственного университета Флориды начинает с того, что напоминает слова Сёрла, что нерешённость поставленной уже несколько веков назад проблемы свободы воли является своего рода философским скандалом: ничего нового с тех пор не появилось. А. Меле же указывает на книгу Роберта Кейна (*Kane*) «Значение свободной воли» (1996), в которой позиция автора очень схожа с позицией Сёрла. «Читателям, которым понравилась точка зрения Кейна, также понравится точка зрения Сёрла, те же, кто не соглашается с основными идеями Кейна, будут возражать и Сёрлу», — утверждает Меле ¹⁴¹.

Ряд философов и учёных считают, что если свобода воли и существует, то мозг всё же работает не так, как это описывают Кейн и Сёрл. С точки зрения Дэвида Ходжсона (*Hodgson*), «в системах, таких горячих, влажных и массивных, каковыми являются нейроны мозга, квантово-механическая неопределённость сводится на нет и, таким образом, для [достижения] всех практических целей [можно считать, что] в мозге правит детерминизм» ¹⁴². Однако нейробиолог Бенджамин Либет (*Libet*) полагает, что с уверенностью этого утверждать нельзя ¹⁴³.

Если предположить, что Ходжсон прав, продолжает Меле, будет ли тогда правильным считать, что никто не обладает свободой воли? И не будет ли тогда необходимым более внимательно подойти к компатибилизму — точке зрения о совместимости свободы воли и детерминизма ¹⁴⁴, несостоятельность которого показывает Кейн, а Сёрл исключает по определению? ¹⁴⁵

Ричард Корригон (*Corrigan*), автор многочисленных книг и статей по философии религии, утверждает, что по прочтении первой главы книги Сёрла, посвящённой свободе воли, возникает вполне правомерный вопрос: может ли быть проблема свободы воли редуцирована к нейробиологии. Корригону эта проблема видится более сложной и запутанной, чем Сёрлу. Даже если мы ответим на вопрос, каковы достаточные условия для детерминации поступков человека, самые глубокие аспекты этой проблемы даже не будут затронуты, утверждает Корригон. Большая часть литературы, посвящённая проблеме свободы воли, касается вопроса, совместимы ли свобода и моральная ответственность с детерминизмом. Даже если мы убедимся, что все наши действия волей случая детерминированы

предшествующими им событиями, мы не перестанем задаваться вопросом о том, насколько этот факт умаляет значение свободы воли и насколько наши ответные реакции морально оправданны. Поэтому, даже если проект Сёрла получит достойное завершение, центральная проблема свободы воли останется существовать в своей мучительнейшей форме. Возможно, что, если бы было доказано противоположное, что наши действия каузально не детерминированы предшествующими им обстоятельствами, компатибилизм потерял бы опору¹⁴⁶. Корригон убеждён, что вряд ли нейробиология даст такие ответы, которые заставили бы философов прекратить размышления о природе свободы воли.

Кристофер Фрэнклин (*Franklin*) подтверждает, что оценка подхода Сёрла к решению проблемы свободы воли как позитивистской, вполне правомерна. Сёрл, отмечает Фрэнклин, «по существу хочет трансформировать традиционную проблему свободы воли в проблему [о механизме] работы мозга». Сам Сёрл убеждён, что отличительной чертой современного этапа в развитии философии является то, что традиционные метафизические проблемы, касающиеся сознания, рациональности, языка, интенциональности, свободы воли и т. д., могут быть решены натуралистически, то есть с опорой на основополагающие факты, принадлежащие атомистической теории строения материи и эволюционной биологии¹⁴⁷.

По мнению Фрэнклина, предложенная Сёрлом постановка проблемы свободы воли и способ её решения опасны тем, что ставят под сомнение вопрос о существовании моральной ответственности. Сёрл прямо утверждает, что не знает, обладаем мы или нет свободой воли. Обсуждая гипотезу 2, он пишет: «Заметьте, что я не спрашиваю: «Как работает мозг, чтобы удовлетворять этим условиям?», потому что в действительности мы не знаем, соответствует ли [его работа] этим условиям...»¹⁴⁸. Хотя Сёрл специально оговаривается, что он не собирается рассматривать проблему моральной ответственности¹⁴⁹, его представления о свободе воли поднимают вопрос об оправданности похвалы и порицания в нашей жизни, что можно рассматривать как предвещающее условие существования свободы воли¹⁵⁰.

Наконец Фрэнклин замечает, что, несмотря на то, что он поддерживает основной пафос работы Сёрла, его всё же волнует, насколько проблема свободы воли редуцируема к проблеме нейробиологии. Проблема свободы воли вряд ли сводима к одной проблеме. Если бы мы даже нашли достаточное подтверждение гипотезе 1 или 2, будет ли правильным сказать, что мы решили проблему свободы воли? Фрэнклин считает, что ответ на поставленный вопрос может быть только отрицательным. Самым трудным в вопросе о свободе воли всегда остаётся вопрос, совместима ли свобода воли с детерминизмом. Сёрл специально оговарива-

ется, что использование им понятия свободы воли несовместимо с детерминизмом. Прежде чем считать свободу воли иллюзией (гипотеза 1), он пытается ответить на вопрос о совместимости свободы воли с детерминизмом. На что Фрэнклин замечает: «И для меня далеко не ясно, может ли этот последний вопрос быть редуцирован к какой-либо научной дисциплине»¹⁵¹.

Вместе с тем Фрэнклин указывает, что подход Сёрла к проблеме свободы воли имеет то несомненное достоинство, что позволяет решить часть этой проблемы. Решение проблемы свободы воли в целом не может быть сведено к нейробиологии. Поэтому будет преувеличением сказать, что она сводится к ответу на вопрос, является ли состояние мозга в момент времени t^1 достаточным для того, чтобы служить причиной состояния мозга в момент времени t^2 . Такая проверка поможет нам увидеть жизненность определённых концепций, признающих свободу воли, полагает Кристофер Фрэнклин¹⁵². И нам хочется согласиться с такой оценкой предложенного Сёрлом решения проблемы свободы воли.

8

Онтология социального

Проблеме конструирования социального, а в более узком смысле институционального, Джон Сёрл посвятил не одну статью, но главной работой по данной проблеме стала его книга «Конструирование социальной реальности», вышедшая в свет в 1995 году¹⁵³.

Метафизической посылкой философии Джона Сёрла, как мы убедились, служит реализм, согласно которому мир, состоящий из элементарных частиц в силовых полях, существует независимо от человека и его представлений о нём. Природа социальной реальности принципиально иная. Бытие социального определяется тем, что человек *считает* эту реальность существующей. Такие социальные объекты, как государства, университеты, гражданство, частная собственность, семья, брак, деньги, моральные нормы, репутация и т.п., присутствуют в нашей жизни именно потому, что мы признаём их существование.

Социальная реальность всегда предполагает наблюдателя, в то время как (природная) реальность в виде массы тела, сил гравитации, химических связей, фотосинтеза, солнечной системы или тектонических плит такого наблюдателя для своего возникновения и существования не предполагает. Социальные науки изучают явления, относительные по отношению к наблюдателю, а естественные науки имеют дело с независимыми от наблюдателя состояниями дел.

Несмотря на то, что бытие социальных явлений зависит от наблюдателя (его сознания и интенциональности), существование

самих сознания и интенциональности — данность, не зависящая от наблюдателя. То, что клочок бумаги выполняет функцию денежной купюры, зависит от того, *как* люди относятся к этому клочку бумаги, но само отношение людей к этому клочку бумаги как к денежной купюре существует само по себе и не зависит от того, знает ли кто-то ещё об этом отношении. Я могу считать этот клочок бумаги денежной купюрой безотносительно к тому, знает ли кто-то ещё, что это денежная купюра. Выходит, что социальные феномены, зависящие от наблюдателя, создаются не зависящими от наблюдателя ментальными явлениями. Следовательно, задача исследователя, занимающегося природой социальной реальности, заключается в том, чтобы выяснить, как «совокупность институциональных явлений, относительных к наблюдателю, может иметь объективное в познавательном аспекте существование, даже если их онтология зависима от наблюдателя и таким образом содержит элемент, который онтологически субъективен»¹⁵⁴. Такое исследование требует, полагает Сёрл, двух предварительных замечаний.

Отдавая должное плеяде выдающихся мыслителей античности и Нового времени, внесших значительный вклад в изучение социального, Аристотелю, Давиду Юму, Жан-Жаку Руссо, Адаму Смиту, а также основателям социальной науки Макс Веберу, Герогу Зиммелю, Эмилю Дюркгейму, Альфреду Шюцу, Сёрл замечает, что «[присутствует] серьёзный недостаток во всех классических обсуждениях, касающихся существования социальной реальности: все те мыслители, которых я упомянул, принимали язык за нечто само собой разумеющееся»¹⁵⁵. Например, в теории общественного договора её сторонники предполагают, что у некоего сообщества уже имеется язык и люди собираются вместе, чтобы заключить договор для объединения общества (и образования государства). Но наличие языка, позволяющее начать обсуждение каких-либо вопросов, означает, что социальный договор, на основе которого конституируется социальная реальность, уже существует¹⁵⁶. Нельзя понять специфики человеческого общества, его отличия от сообщества приматов и других социальных животных до тех пор, пока не будут выяснены специфические черты человеческого языка. По мнению Сёрла, именно язык служит исходной предпосылкой существования других социальных институтов, но не наоборот¹⁵⁷. Институты, такие, как деньги, собственность, правительство, брак, не могут возникнуть и функционировать без языка, в то время как язык может обходиться и без них.

Можно предположить, что в XX веке с его чувствительностью к языку социологические теории заполнили эту лакуну. В дополнение к лингвистической антропологии такие мэтры социальной философии и теории, как Пьер Бурдьё, Юрген Ха-

бермас и, возможно, Мишель Фуко, исследовали роль языка в культуре и обществе. Бурдьё, следуя за Фуко, правильно считает, что те люди, которые способны контролировать лингвистическую категоризацию, являющуюся основой для того или иного общества, обладают большими властными полномочиями в этом обществе. По Юргену Хабермасу для сплочения общества большое значение имеют языковые акты и человеческая коммуникация. Однако даже эти три мыслителя, считает Сёрл, не до конца понимали основополагающую роль языка. Язык функционирует не просто для того, чтобы категоризировать действительность и таким образом давать нам власть (à la Бурдьё), и не для того, чтобы дать нам возможность достичь рационального соглашения (à la Хабермас). Язык обладает более фундаментальными функциями.

Второе предварительное замечание Сёрла касается различия объективного и субъективного. Очень часто происходит смешивание познавательного и онтологического смысла этих понятий. Мнения людей могут быть более объективными или более личностно-субъективными; существование же гор, молекул и тектонических плит носит независимый от наблюдателя характер, в то время как боль, щекотка, зуд, эмоции и мысли онтологически субъективны, поскольку существуют только в опыте человека или животного. Если взять такие факты, как то, что Джордж Буш является Президентом Соединённых Штатов Америки, а в моей руке находится двадцатидолларовая купюра, то они являются объективными в познавательном аспекте. Но, являясь объективными эпистемологически, они субъективны онтологически. Существование относительно наблюдателя предполагает онтологическую субъективность, однако онтологическая субъективность не препятствует гносеологической объективности. Познание, таким образом, предполагает познание не только онтологически объективного, но и того, что выступает онтологически субъективным ¹⁵⁸.

Логическая структура общества

Все человеческие общества имеют логическую структуру, потому что конституирующим началом социальной реальности являются человеческие установки, в содержании которых заключены пропозиции с характерными для них логическими связями. Сёрл ставит перед собой задачу выявить эти логические связи. На первый взгляд такая задача кажется невыполнимой. История социальной науки показала, что формы организации человеческих сообществ настолько разнообразны, что их невозможно классифицировать. Однако Сёрл выдвигает предположение, что, несмотря на такое многообразие социальных форм, принципы, лежащие в их основании, немногочисленны ¹⁵⁹. Если провести аналогию с естественными науками, то выяснится, что, казалось бы, различные

физические явления, тем не менее, имеют одну и ту же природу. Возьмём в качестве примера горение костра и ржавость лопаты: в их основании лежит процесс окисления. То же самое мы имеем в случае с социальной реальностью. Несмотря на различие баскетбольных матчей, денежных купюр определённого достоинства и государственных выборов, их объединяет одна и та же логическая структура. Все три вида социальных явлений существуют благодаря тому, что коллективная интенциональность наделяет эти явления определёнными статусными функциями. Как это происходит, Сёрл и выясняет.

Для описания структуры социально-институциональной реальности философ использует три исходных понятия: *коллективную интенциональность, наделение определённой функцией, учредительные правила и процедуры.*

Коллективная интенциональность

Человеческие существа обладают особой способностью, присущей также многим другим живым существам — способностью сотрудничать и разделять свои установки с соплеменниками. Человеческие существа могут кооперировать своё поведение разнообразными способами: вести разговор, совместно музицировать в оркестре, двумя командами играть в футбол и т.д. Эту человеческую способность Сёрл называет коллективной интенциональностью. Традиционно под интенциональностью понимают направленность сознания на объекты или состояния дел в мире. Если, например, я верю во что-то, это должно быть верой в то, что дела обстоят так-то и так-то. Интенциональность включает в себя не только обыденное намерение что-то сделать, например, пойти в кино, но также веру во что-то, надежды, желания, эмоции, восприятия и многое другое.

Сёрл отбрасывает так называемый «методологический индивидуализм» — точку зрения, согласно которой любая форма интенциональности требует её выражения в единичной интенциональности¹⁶⁰. По его мнению, такой подход к объяснению коллективной интенциональности (индивидуальная интенциональность плюс совместная убеждённость) слишком запутан. Гораздо продуктивнее дать следующее объяснение коллективной интенциональности (или «мы-интенциональности»). У каждого индивида, участвующего в совместной деятельности, присутствует исходное понятие «мы намерены». В случае успешности совместного действия становится ясным, что у каждого участника также имеется намерение в форме «мы намерены (убеждены, хотим, переживаем и т.д.)». Коллективная интенциональность обычно требуется в случае, когда люди соревнуются и даже конфликтуют. Исключением являются ситуации, при которых одни люди

преследуют и убивают других, поскольку тогда коллективной интенциональности не требуется.

Близким понятием к понятию коллективной интенциональности является категория интерсубъективности. По мнению философа, понятие интерсубъективности недостаточно прояснено, но, даже если его использование оправдано, оно очень близко понятию коллективной интенциональности ¹⁶¹. Коллективная интенциональность является психологической предпосылкой всякой социальной реальности.

Используя понятие коллективной интенциональности, Сёрл даёт следующее определение *социального факта*. Социальным фактом является любой факт, в который вовлечены два и более действующих индивида, будь то люди или животные, обладающие коллективной интенциональностью. Под такое определение социального факта у Сёрла подпадают совместные действия птиц по сооружению гнёзд, совместная охота животных и даже деятельность так называемых социальных насекомых, к которым относятся пчёлы, муравьи и т.п.

Человеческие существа способны к созиданию не просто социальных, а *институциональных фактов*. Институциональные факты, в понимании Сёрла, предполагают не просто физическое взаимодействие. В создании институциональных фактов участвует язык. Люди способны владеть собственностью, жениться и выходить замуж, формировать правительства и т.д. ¹⁶² Онтология институциональных, а не просто социальных фактов является предметом исследования Сёрла.

Наделение определённой функцией

Вторым основополагающим элементом в конструировании институциональной реальности является наделение объектов функциями. Человек, а также некоторые из высокоорганизованных животных способны к тому, чтобы использовать вещи как орудия труда. Это пример более общей способности животных и человека наделять функциями предметы, которые сами по себе (от природы) этими функциями не обладают. Ствол поваленного дерева, отнюдь не предназначенный для того, чтобы служить людям скамьёй для сидения, тем не менее, выполняет эту функцию, если люди так решили. Предписание функции означает использование природных свойств предметов для несвойственного им по природе предназначения.

Все функции не обладают объективным существованием, они зависят от людей, коллективная интенциональность которых предписывает эти функции предметам. Наделение предметов функцией связано с телеологией и нормативностью. Так, если мы говорим, что функцией сердца является то, чтобы служить насо-

сом для перекачки крови в нашем организме, то это возможно только потому, что мы ценим жизнь и выживание. Перекачивая кровь, сердце помогает всему живому выжить. Если бы жизнь не ценилась и не выступала высшей целью для мира живого, сердцу предписывалась бы негативная роль. Таким образом, предписывание функции вводит нормативность. Обесценивание жизни и выживания вело бы к повышению роли болезней, ведущих к вымиранию, а сердцу предписывалась бы другая роль. «Функции никогда не бывают независимыми от наблюдателя. Каузальность от наблюдателя независима; то, что функция добавляет к каузальности, это нормативность или телеология», — пишет Сёрл ¹⁶³. Коренное отличие причины от функции заключается в том, что функциями являются те же причины, но служащие определённой цели. А эта цель производна от коллективных установок людей.

В мире животных предписывание функций вещам в той или иной мере зависит от физических свойств вещей. В мире людей наделение функцией не зависит непосредственно от физических свойств вещей. Люди наделяют вещи не просто функциями, а *статусными* функциями. Именно разница между функцией и статусной функцией проводит границу между конструированием социальной и институциональной реальности ¹⁶⁴. Сёрл приводит следующий пример. Предположим, люди возвели стены вокруг своих жилищ. Этим стенам предписывается функция защиты и границы поселения, и она обусловлена тем, что стены возведены из камня, очень прочны, высоки и опоясывают всё поселение, то есть благодаря их физическим свойствам. Вообразим, что со временем стены разрушились, но осталась линия из камней, которая продолжает служить границей этого поселения, и эту границу нельзя нарушать, например, для проведения застройки. Теперь граница поселения существует уже не благодаря физическим свойствам каменной стены, а только благодаря тому статусу и функциям, которыми наделяют её жители поселения. Таким образом, институты человеческого общества существуют как результат наделения предметов и отношений статусными функциями.

Учредительные правила и процедуры

Для различения любых видов фактов, в том числе институциональных, Сёрл вводит два вида правил. Одни он называет регулятивными, а другие — учредительными. Регулятивные правила имеют форму: «Делай так-то и так-то». Они регулируют ранее уже существовавшие формы поведения. Например, такими правилами являются дорожные правила.

Институциональные факты могут иметь объяснение только в рамках существования учредительных правил и их реализации.

В отличие от регулятивных правил учредительные не только регулируют поведение, а делают возможным существование самой формы регулируемой деятельности и образуют «субстанцию» регулирования. Примером учредительных правил могут служить правила игры в шахматы. Учредительные правила всегда имеют одну и ту же форму, даже в тех случаях, когда логическую форму трудно явно эксплицировать из грамматической формы предложений, с помощью которых выражаются эти правила. Они всегда имеют форму: «то-то и то-то считается имеющим статус того-то и того-то» или «X считается Y в контексте C». Так, в контексте игры в шахматы такой-то и такой ход фигурой определённой формы означает ход конём. Такая-то и такая позиция на шахматной доске означают шах и мат.

Учредительные правила обладают двумя отличительными формальными признаками. Первым признаком является то, что логическая форма учредительных правил может по восходящей линии повторяться до бесконечности. Например, проговаривание таких-то и таких звуков будет означать произнесение предложения на английском языке, а произнесение такого-то и такого предложения на английском языке означает обещание, а обещание означает заключение соглашения. Форма изложенного будет выглядеть следующим образом: на самом низком уровне X_1 значит Y_1 , но уровнем выше, где $Y_1 = X_2$, и означает Y_2 ; уровнем выше, где $Y_2 = X_3$, X_3 означает Y_3 ; и так далее по восходящей. Более того, структура учредительного правила повторяется не только по восходящей линии, но и по горизонтали, и тоже до бесконечности. Таким образом, мы никогда не имеем дело с одним единственным институциональным фактом, а с целой серией институциональных фактов. Так, хотя наличных денег у меня нет, но они есть у меня на счёте в банке, куда их перечисляет мой работодатель, я, используя свою кредитную карту, заплачу федеральные

и местные налоги. Цепь взаимосвязанных институциональных фактов образует цепь взаимосвязанных организаций ¹⁶⁵.

В чём смысл того, что мы наделяет вещи и отношения статусными функциями? По мысли Сёрла, статусные функции являются проводниками власти в обществе ¹⁶⁶. Признавая статусные функции, мы признаём целую цепь обязательств, прав, ответственности, обязанностей, наименований, разрешений, требований и т.д. Сёрл называет механизм реализации статусных функций нормативной властью (*deontic powers*). Так, имея собственность, человек обладает определённой властью над ней, одновременно приобретая обязанности платить налоги и т.д. Ничего этого нет в мире животных. В обществе же существует совокупность отношений, основанных на нормативной власти. Какое нам дело до этих отношений? Сёрл отвечает: признавая что-то

как наше право, обязанность, обязательство или требование, мы отдаём себе отчёт в том, что служит причиной наших поступков. Мало того, это не просто причины для действия, это сущностные причины именно человеческой деятельности, существующие только в мире людей: «эти нормативные структуры делают возможным существование независимых от нашего желания причин для действия»¹⁶⁷. Так, если у меня есть собственность и другие люди признают это право за мною, то они обладают независимыми от их желания причинами для того, чтобы не нарушать моих прав на эту собственность.

Таким образом, именно эта комбинация из статусных функций, нормативной власти и независимых от нашего желания причин для действия даёт нам специфически человеческие формы социальности, которые позволяют отличать человеческие существа от любых других социальных животных, даже приматов. Несмотря на близость последних к человеку, между онтологией социального в мире человека и в мире животных существует огромная разница. Главной отличительной чертой человеческого социального бытия является то, что в нём присутствуют представления о нормах (*deontology*)¹⁶⁸.

**Роль языка в создании
институциональной реальности**

Люди отличаются от животных тем, что у них есть язык. Об этом отличии писали многие выдающиеся философы прошлого, в особенности Рене Декарт. Но какие особенности человеческого языка при этом отмечались? В 70-е годы прошлого века такие социобиологи, как Э.О. Уилсон, Д. Бэрэш и другие, писали, что все социальные животные обладают сигнальной системой для общения и что сигнальная система человека просто является более разработанной¹⁶⁹. Такая точка зрения на сущность человеческого языка не устраивает Сёрла, и он считает позицию социобиологов упрощением. По его мнению, «сущностной характеристикой человеческих существ является то, что язык предоставляет им возможность *репрезентировать*»¹⁷⁰. Люди могут представлять то, что происходит сейчас, происходило в прошлом или будет происходить в будущем. Мало того, они могут даже лгать, то есть представлять дело так, как если бы это было правдой.

Теперь можно более строго подойти к определению того, чем является институциональная реальность и какова роль языка в её создании. «Институциональная реальность может существовать постольку, поскольку она представлена как существующая»¹⁷¹. Животные, как и люди, видят одни и те же физические объекты и события, но только человеческие существа имеют возможность видеть и думать на втором уровне. Мы можем видеть

как клочок бумаги, так и долларовую купюру. Мы способны видеть как то, что человек с мячом пересёк линию на игровом поле, так и то, что человеку зачли очки, когда он эту линию пересёк.

Способность языка «представлять как» схожа с особенностью восприятия — «видеть как», например, в случае, когда на рисунке мы видим то утконоса, то кролика. Однако здесь эта аналогия ошибочна: второй уровень представления не зависит от физических свойств видимых объектов. Язык фиксирует семантическое содержание видимого объекта, которое создаётся коллективной интенциональностью.

Проследим вовлечённость языка в конструирование институциональной реальности.

Человек обладает способностью считать, что вещи имеют определённый статус и что благодаря коллективному признанию данного статуса эти вещи выполняют определённые функции, которые они не смогли бы выполнять без коллективного одобрения. Форма коллективного признания должна быть в самом широком смысле слова лингвистической или символической, потому что ничто иное, кроме языка, не может обозначить уровень статусной функции. Именно в языке фиксируется, что, если человек с мячом в руке пересекает определённую линию на игровом поле, ему (или команде) засчитываются очки. Сёрл полагает, что можно насчитать не менее четырёх функций, которые выполняет язык при учреждении институциональных фактов:

1) Институциональный факт может существовать только потому, что он представлен как существующий и форма таких представлений в самом общем виде является лингвистической, то есть любой символизацией, даже самой простейшей. Именно символизация имеет нормативную силу, потому что сами физические объекты никакой нормативности не несут.

2) Из этого следует, что формы рассматриваемой статусной функции почти без исключений являются предметом нормативной власти. Статусные функции выступают в форме прав, обязанностей, обязательств, ответственности и т.п. Животные не имеют возможности распознавать нормативные значения из-за отсутствия лингвистических средств репрезентации, которые позволили бы им представить эти нормативные значения. Если собака обучена выполнять команды, то она выполняет их автоматически, реагируя на определённые слова и сигналы.

3) Нормативность имеет ещё одно свойство: она продолжает существовать даже после того, как участники, вовлечённые в её создание, прекратили и думать о ней. Если человек пообещал кому-то что-то для него сделать, то это обязательство продолжает существовать и после того, как все участники заснули. Такое может быть только в том случае, если это обязательство представле-

но в какой-либо лингвистической форме. Никакой нормативности без языка не существует.

4) Ключевая функция языка состоит в осознании социального института как такового. Существуют не просто конкретные представители какого-либо социального института, но язык фиксирует наличие этого социального института как такового. Имеется не просто моя частная собственность или конкретный футбольный матч, а частная собственность как институт и футбольный матч вообще. Исключением являются только случаи создания социального института с нуля.

**Дальнейшее развитие
социальной онтологии**

В работе «Конструирование социальной реальности» Сёрл уделил много внимания тому факту, что для различения статусных функций должны существовать *статусные индикаторы*. Ничто в самом человеке или в вещи не может самостоятельно создать статусную функцию. Индикаторы лежат в сфере их коллективного принятия или признания. Такими статусными индикаторами служат полицейская униформа, обручальные кольца, паспорта и т.д. Некоторые организации не могут вообще функционировать без статусных индикаторов, например, институт водителей автомобилей. Тем не менее, Х. де Сото отметил следующее: иногда статусные индикаторы приобретают своё собственное существование. Так, в некоторых развивающихся странах люди владеют землёй, но у них нет на неё права владения, поскольку не существует имущественных актов, юридически фиксирующих эти владения, поэтому этих людей можно рассматривать незаконно поселившимися на этой земле, а не её законными владельцами. Из этого следуют два важных следствия: 1) эти участки земли не могут облагаться налогом и 2) этими участками земли нельзя пользоваться как капиталом, в частности, закладывать в банк и брать ссуды. Таких земель много в Египте. Владельцы этих участков земли обладают статусными функциями и даже нормативными правами, однако эти нормативные права действуют только в малых сообществах и не могут быть распространены на всё общество в целом. Не обладая официальными документами, владельцы участков лишены полноценных нормативных прав ¹⁷².

Второе важное дополнение к теоретическим представлениям о социальной реальности Сёрл делает относительно своей любимой, как он признаёт, формулы «X считается Y в контексте C». Бэрри Смит как-то заметил, что некоторые социальные институты обладают «свободным статусом» (*free-standing Y terms*) ¹⁷³, то есть мы можем иметь дело со статусной функцией и не иметь

физического объекта, наделённого этой статусной функцией. В качестве примера Сёрл приводит корпорацию и деньги. Так, создание корпорации связано с перформативным речевым актом: «то-то и то-то обозначает создание корпорации». Корпорация должна иметь почтовый адрес, список работников и т.д., но никакого конкретного физического объекта или лица корпорация не обозначает. Нет какого-либо X, который означал бы, что это и есть корпорация. Та же ситуация с деньгами, что особенно наглядно видно при анализе современных денег, которые содержатся на банковских счетах. Люди обладают правом платить налоги, делать покупки и т.д., даже не имея дело с какими-то денежными купюрами. Работодатели перечисляют деньги на счёт, а работники пользуются деньгами, используя пластиковую карточку. Для формализации процесса конструирования социального института Сёрл выводит ещё одну формулу: «Мы соглашаемся (S имеет право (S делает A))». Так, если мы признаём, что кто-то является Президентом Соединённых Штатов Америки, то мы соглашаемся, что он имеет право делать то-то и то-то ¹⁷⁴. Именно эту формулу Сёрл назвал обобщённой.

И, наконец, об оценке Сёрлом социальной реальности. Философ считает изобретение двойной бухгалтерии, университетов, музеев, денег и других подобных вещей величайшими достижениями человеческой цивилизации. Хотя о таких изобретениях мы меньше задумываемся и они менее известны, чем изобретение паровоза или самолёта, они вполне сравнимы с ними по значимости. Без корпораций или университетов человеческая цивилизация едва ли смогла существовать. «Создавая институциональную реальность, мы умножаем мощь (*power*) человека», — напоминает нам философ ¹⁷⁵.

Классификация институциональных фактов

Сёрл считает, что классификация социальных институтов не является сложным или интересным занятием. Основанием классификации может быть предметная область и цели классификации. Социальные институты могут быть образовательными, управленческими, финансовыми и т.д. Более интересным представляется вопрос о количестве институциональных фактов, который решается через классификацию статусных функций. По мнению Сёрла, существуют два основных вида статусных функций. Первый вид выпадает на долю людей, где наличие физических свойств является существенным для наделения их статусными функциями. Примерами первого вида могут быть водители, обладающие водительскими правами, хирурги, имеющие диплом о медицинском образовании, или бух-

галтеры, закончившие курсы и получившие сертификат. Второй вид статусных функций не нуждается в каких-либо физических объектах, наделяемых статусными функциями. Главным здесь является коллективное соглашение, признающее существование нормативных прав.

Если попытаться классифицировать институты, то правильнее сделать это с помощью классификации институциональных прав, потому что основной целью существования институтов является формирование и распределение власти в обществе, в особенности власти нормативной. Сначала следует выделить такие права, которые имеют дело с *подтверждением прав* людей или *разрешением* делать им те или иные вещи. Это относится к бухгалтерам, юристам, врачам, имеющим официальные сертификаты о профессиональном образовании, инструкторам, обучающим катанию на лыжах, водителям автомобилей, получившим водительские права, к документам транспортного средства, подтверждающим его техническую исправность, техническую безопасность зданий и мостов. Такое разрешение позволяет функционировать тому, что пригодно и способно что-то делать.

Указание на данный вид институциональных прав фигурировало уже в теории речевых актов Сёрла. Так, заявления об объявлении войны сами создают положения дел тем, что объявляют о факте их существования; или в случае с обвинением в совершении преступления, когда обвиняемый становится осуждённым только после того, как в судебном заседании подтверждено обвинение, выдвинутое против него обвинителем.

Следует различать подтверждение прав на ту или иную деятельность и разрешение на неё. Обычно разрешение на деятельность требует подтверждения прав, но не все подтверждения прав автоматически дают разрешение на ту или иную деятельность. Так, получение университетской степени бакалавра не гарантирует разрешения на ту или иную работу. Выпускнику ещё предстоит получить эту работу, требующую наличия степени бакалавра.

Вторая категория в классификации институциональных прав включает то, о чём мы обычно думаем как об институциональной власти как таковой. Так, руководитель департамента, президент Соединённых Штатов Америки, член конгресса наделены полномочиями, которыми они не смогли бы пользоваться, если бы не обладали тем или иным статусом.

Институциональные права делятся на позитивные и негативные. Позитивными правами обладают глава корпорации, президент страны, командующий армией и т.д. Негативными правами обладают заключённые, оштрафованные нарушители дорожного движения. Негативные права в свою очередь делятся на несение наказания и уплату налогов. Одно дело быть должным

уплатить тысячу долларов в качестве налогов, и другое дело — уплатить штраф в тысячу долларов. Налоги и штрафы обладают разными статусными функциями, несмотря на то, что итог один: человек должен расстаться с тысячей долларов. Зеркальным отражением деления негативных прав является деление позитивных прав на зарплату и награду. Одно дело заработать деньги на бирже, другое — выиграть приз на эту же сумму ¹⁷⁶.

**Концептуальный анализ
и эмпирические данные**

Разрабатывая теорию речевых актов, Сёрл выделил пять основных типов речевых актов ¹⁷⁷. В ответ на заявление учёного-антрополога, изучавшей племя, люди которого практически не дают обещаний, что Сёрл сделал слишком широкое обобщение, используя ограниченный эмпирический материал ¹⁷⁸, философ подчеркнул, что он не выдвигал эмпирическую гипотезу, а лишь проделал концептуальный анализ. Пять типов речевых актов, считает Сёрл, являются возможными типами речевых актов, которые даны нам самой природой человеческого языка; то, что на Северном полюсе не живут тигры, не позволяет нам говорить, что такого вида животных нет.

Аналогично и в теории речевых актов, где исследуется логическая структура языка. То же самое можно сказать об исследовании социальной реальности. Сёрл исследует логическую структуру социально-институциональной реальности на базе имеющего в его распоряжении материала, а не делает эмпирических обобщений ¹⁷⁹.

Что позволяет Сёрлу говорить, что статусные функции универсальны для нашей цивилизации? Конечно, не все конкретные статусные функции выступают универсальными. Однако универсальной является логическая структура статусных функций. И вот почему: «Все человеческие общества обладают языком, в этом языке имеются определённые ограниченные возможности для совершения речевых актов, которые связаны с самой сутью значения и природой речевых актов» ¹⁸⁰. Речевые акты, включая в своё содержание права, обязанности, обязательства, которые следуют вслед за обещаниями или требованиями, уже структурируют социальную реальность. Трудно представить себе, говорит Сёрл, общество, в котором нет прав, обязанностей или обязательств, но если даже такое общество существует, то оно стоит на пороге создания институциональной реальности вслед за произнесением кем-либо из членов общества: «Это моё» или «Он — главный» ¹⁸¹.

Сёрл утверждает, что его концептуальный анализ позволяет говорить, что вряд ли кто-то покажет нам общество, в котором

мы интуитивно угадываем существование институциональных структур, но в котором, тем не менее, не было бы описываемых им логических структур.

— 9 — **Назад к метафизике**

Таким образом, несмотря на общую позитивистскую установку в решении философских проблем, Сёрл сохраняет метафизическую, как бы он выразился, аспектуальность своего философского сознания. Что служит доказательством этого?

Так, об этом говорят его высказывания о существовании Фона интенциональных состояний, в котором наряду с умениями имеются и фундаментальные допущения, в рамках которых выдвигаются гипотезы и делаются теоретические высказывания. Такие доинтенциональные состояния Сёрл называет установками по умолчанию. В.В. Васильев замечает, что Сёрл избегает не только классификации этих установок, но и не делает чётких разъяснений относительно их происхождения. «Можно предположить, — продолжает Васильев, — что некоторые из них — вроде допущения внешнего мира, независимого от сознания, — [Сёрл] считает продуктом биологической эволюции. Вместе с тем он даёт понять, что большинство подобных установок имеет не биологическое, а культурное происхождение»¹⁸², а философские проблемы возникают из-за столкновения таких установок, как, например, картезианское противопоставление сознания и тела.

В решении проблемы об отношении сознания и тела Сёрл достаточно долгое время занимал позицию, которую многие исследователи, как и сам Сёрл, называют «эмерджентизмом»¹⁸³. По мнению В.В. Васильева, признание сознания высокоуровневым свойством нейронных процессов, которое онтологически отлично от этих процессов, но влияет на поведение человека именно через происходящие в мозге эти процессы, некогерентно. Если сознание онтологически самостоятельно, оно уже не может играть каузальной роли в каузально замкнутом физическом мире, к которому принадлежат и нейронные связи мозга. Следовательно, считает Васильев, Сёрла придётся признать скрытым эпифеноменалистом¹⁸⁴. И в качестве выхода из эпифеноменалистской ловушки он предлагает: «Сёрлу надо было бы признать, что ментальные состояния и нейронные процессы онтологически тождественны, но эпистемологически различны, вследствие того, что люди обладают двойным доступом к этим нейронным процессам — извне и изнутри»¹⁸⁵. Однако, предложив Сёрлу вариант теории тождества для разрешения психофизической проблемы, сам Васильев отвергает её продуктивность, поскольку она, по его мнению, не верифицируема¹⁸⁶.

На наш взгляд, Сёрл не согласится с обвинением его в эпифеноменализме и причиной тому будет метафизический аргумент. Для Сёрла ментальное и физическое находятся в отношении супервентности, и этим, в известной мере метафизическим допущением, Сёрл объясняет согласованность тезиса о самостоятельном статусе ментального с тезисом о способности ментального каузально влиять на физическое и, следовательно, на поведение человека. Напомним, что супервентность связана с такими понятиями, как следование, редукция, онтологическая независимость, объяснение. Супервентность, как и следование, носит возвратный, транзитивный, симметричный или асимметричный характер. Однако не всякое следование супервентно, поскольку супервентность охватывает только номологически необходимые отношения. Всякая редукция нуждается в супервентности, однако не всякая супервентность удовлетворяет требованиям редукции. Супервентность не выявляет отношения онтологической первичности: супервентность свойств В по отношению к свойствам А не гарантирует онтологической первичности свойств А по отношению к свойствам В. Утверждения супервентности только констатируют положения дел, но не объясняют их. Вместе с

тем в дальнейшем они позволяют находить эти объяснения. В книге «Открывая сознание заново» главу о нередуцируемости сознания Сёрл специально заканчивает параграфом о супервентности ¹⁸⁷, подчёркивая, на наш взгляд, некий «окончательный» аргумент для своей точки зрения.

Можно предположить, что метафизический статус супервентности не позволяет нам столь же уважительно относиться к этому понятию, как мы относимся к другим более привычным для нас метафизическим категориям. В частности, мы научились считать эмерджентность вполне респектабельным понятием, интерес к которому не ослабевает и в наши дни. Почему это не может произойти с понятием супервентности?

Другим моментом вовлечённости Сёрла в метафизику является то, что он прибегает к постулированию рационально мыслящего и волевого Я, имеющего трансцендентальную природу, в решении проблемы свободы воли. При этом, однако, Сёрл отвергает существование какой-то дополнительной метафизической проблемы «Я». Если мы сможем показать, как работает мозг, порождая единое поле сознания, обеспечивающее рациональное действие, то тем самым мы решим фактическую нейробиологическую проблему существования Я ¹⁸⁸, поясняет нам Сёрл. И для него на самом деле в рамках концепции биологического натурализма метафизической загадки нет. Феноменология «Я» им просто постулируется как то, что возникает в виде системного свойства нейронных процессов. Для Сёрла это «факт», с которым не может

бороться ни здравый смысл, ни современное естествознание. Но «трудная проблема сознания» у Сёрла, как доказывает В.В. Васильев, остаётся нерешённой: мы получаем пустые декларации, которые не устраняют концептуальных провалов»¹⁸⁹. И далее Васильев постулирует: «Не решив «трудную проблему сознания», нельзя надеяться и на чёткое понимание его онтологического статуса»¹⁹⁰.

Конечно, Сёрл продолжает размышлять о проблеме сознания, всё больше уходя от оптимистической надежды на нейронауку и достижения в изучении компьютерных систем. Возможно, это ещё раз доказывает, что время для расставания с метафизикой не наступило.

И, наконец, о причинах интереса Сёрла к традиционной для метафизики области философского знания — онтологии. Онтология сознания, бессознательного, социального, статус-кво свободы воли в мире каузальной замкнутости физического занимают важное место в размышлениях философа. В.В. Васильев связывает это с тем, что Сёрл стремился всей своей деятельностью выявить не субъективные (в духе Канта), а объективные условия возможности фактов¹⁹¹. Но именно факты и представляют реальность, а экспозицию реальности даёт онтология.

¹ Searle J.R. *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*. N.Y. : Basic Books, 1999. P. 12.

² Ibid. P. 6.

³ Ibid. P. 10.

⁴ Сёрл Дж. *Открывая сознание заново* / пер. с англ. А.Ф. Грязнова. М. : Идея-Пресс, 2002. С. 169—170.

⁵ Там же. С. 179—180.

⁶ Searle J.R. *Mind, Language and Society*. P. 18.

⁷ Ibid. P. 18.

⁸ Ibid. P. 24.

⁹ Ibid. P. 27.

¹⁰ Austin J.L. *Sense and Sensibilia*. Oxford : Oxford University Press, 1962.

¹¹ Searle J. R. *Mind, Language and Society*. P. 31.

¹² Ibid. P. 32.

¹³ Ibid. P. 32—33.

¹⁴ Ibid. P. 33.

¹⁵ Сёрл замечает, что социологическое объяснение причин появления какой-либо точки зрения, в данном случае речь идёт об антиреализме, ещё не служит опровержением самой этой точки зрения.

¹⁶ Searle J.R. *Mind, Language and Society*. P. 35.

¹⁷ Ibid. P. 37.

¹⁸ Васильев В.В. *Трудная проблема сознания*. М. : Прогресс-Традиция, 2009. С. 67—68.

¹⁹ Searle J.R. *Biological Naturalism*. URL : <http://socrates.berkeley.edu/~jsearle/BiologicalNaturalismOct04.doc> P. 1.

²⁰ Ibid. P. 2—4 ; Searle J.R. *Mind, Language and Society*. P. 40—41.

²¹ Searle J.R. *Mind, Language and Society*. P. 41—45, 67—80 ; Сёрл Дж. *Открывая сознание заново*. С. 102, 119—121, 126—127, 128—146.

- 22 Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? // *Mortal Questions*. Cambridge : Cambridge Press, 1979. P. 165—180 ; Нагель Т. Каково быть летучей мышью? // Глаз разума. Самара, 2003.
- 23 Searle J.R. *Biological Naturalism*. P. 2.
- 24 Searle J.R. *Mind, Language and Society*. P. 42.
- 25 Searle J.R. *Biological Naturalism*. P. 3.
- 26 Сёрл Дж. Открывая сознание заново. С. 130.
- 27 Там же. С. 42.
- 28 Там же. С. 130—131 ; Searle J.R. *Mind, Language and Society*. P. 74—76.
- 29 Searle J. R. *Mind, Language and Society*. P. 103.
- 30 Сёрл Дж. Открывая сознание заново. С. 131.
- 31 Там же. С. 131.
- 32 Searle J.R. *Mind, Language and Society*. P. 47.
- 33 Ibid. P. 48.
- 34 Ibid. P. 50.
- 35 Searle J.R. *Biological Naturalism*. P. 4—6.
- 36 Searle J.R. *Mind, Language and Society*. P. 52.
- 37 Searle J.R. *Biological Naturalism*. P. 7.
- 38 Сёрл Дж. Открывая сознание заново. С. 101.
- 39 Там же. С. 119—125.
- 40 Searle J. R. *Mind, Language and Society*. P. 53.
- 41 Ibid. P. 52.
- 42 Searle J. R. *Mind, Language and Society*. P. 54.
- 43 Ibid. P. 86.
- 44 Ibid. P. 89.
- 45 Ibid.
- 46 Ibid. P. 90.
- 47 Ответ Д. Деннета неудовлетворителен, потому что оставляет нас с нерешённой ошибкой гомункулуса, а Дж. Фодор не даёт ответа на вопрос, каким образом не интенциональные каузальные отношения порождают интенциональность, поясняет Сёрл. (Searle J.R. *Mind, Language and Society*. P. 91.)
- 48 Searle J.R. *Mind, Language and Society*. P. 93, 94.
- 49 Ibid. P. 94.
- 50 Ibid. P. 96.
- 51 Ibid. P. 105.
- 52 Ibid.
- 53 Ibid. P. 106.
- 54 Ibid. P. 108.
- 55 Ibid. P. 108.
- 56 Ibid.
- 57 Сёрл Дж. Открывая сознание заново. С. 166.
- 58 Там же. С. 167.
- 59 Там же. С. 171.
- 60 Там же. С. 169—170.
- 61 Там же. С. 167.
- 62 Searle J.R. *Mind, Language and Society*. P. 40—41.
- 63 Сёрл Дж. Открывая сознание заново. С. 177.
- 64 Там же.
- 65 Там же.
- 66 Там же. С. 178.
- 67 Searle J.R. *Mind, Language and Society*. P. 109.
- 68 Сёрл Дж. Открывая сознание заново. С. 179.
- 69 Там же. С. 179—180.
- 70 Там же. С. 168.

- 71 Searle J.R. *Mind, Language and Society*. P. 109.
- 72 Сёрл Дж. Открывая сознание заново. С. 181.
- 73 Там же. С. 181—182.
- 74 Searle J.R. *Biological Naturalism*. P. 7.
- 75 *Ibid.* P. 8—13.
- 76 *Ibid.* P. 10.
- 77 *Ibid.*
- 78 *Ibid.* P. 12.
- 79 *Ibid.* P. 13.
- 80 Сёрл Дж. Открывая сознание заново. С. 128.
- 81 Там же.
- 82 Там же.
- 83 Searle J. *The Phenomenological Illusion*. URL : <http://socrates.berkeley.edu/~jsearle/articles/Phenomenological-illusion.pdf> P. 317.
- 84 *Ibid.*
- 85 *Ibid.* P. 319.
- 86 *Ibid.* P. 317.
- 87 *Ibid.* P. 321.
- 88 *Ibid.* P. 322.
- 89 *Ibid.*
- 90 *Ibid.*
- 91 *Ibid.*
- 92 Grice H.P. *The causal theory of perception // Studies in the Way of Words*. Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1989. P. 224—247.
- 93 Searle J. *The Phenomenological Illusion*. P. 323.
- 94 *Ibid.* P. 323.
- 95 *Ibid.* P. 328—329.
- 96 *Ibid.* P. 330.
- 97 *Ibid.* P. 335.
- 98 Сёрл Дж. Открывая сознание заново. С. 147.
- 99 Там же. С. 148.
- 100 Там же.
- 101 Там же. С. 151.
- 102 Там же. С. 154.
- 103 Там же. С. 154—155.
- 104 Там же. С. 155.
- 105 Там же. С. 156.
- 106 Searle J. *Consciousness, free action and the brain // The Journal of Consciousness Studies*. 2000. Vol. 10. № 10, Oct. ; *Idem*. *Free Will as a Problem in Neurobiology*. URL : <http://socrates.berkeley.edu/~jsearle/royallon.rtf> P. 1—27 ; *Idem*. *Rationality in Action*. Cambridge (MA) : MIT Press, 2001 ; *Idem*. *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power*. N.Y. : Columbia University Press, 2007.
- 107 Searle J. *Freedom and Neurobiology*. P. 37.
- 108 Термин «разрыв (интервал)» (*the gap*) Сёрл впервые стал использовать в книге «*Rationality in Action*» (Cambridge (MA) : MIT Press, 2001).
- 109 Searle J. *Rationality in Action*. P. 42 ; *Idem*. *Free Will as a Problem in Neurobiology*. P. 4.
- 110 Searle J. *Free Will as a Problem in Neurobiology*. P. 3.
- 111 *Ibid.* P. 5.
- 112 *Ibid.* P. 3.
- 113 На наш взгляд, Сёрл несколько упрощает понимание детерминизма. В природе, как и в обществе и мышлении, существуют различные виды детерминации, одной из которых является каузальная связь явлений.

-
- 114 Searle J. Free Will as a Problem in Neurobiology. P. 6.
 115 Searle J. Rationality in Action. P. 47.
 116 Searle J. Free Will as a Problem in Neurobiology. P. 3.
 117 Ibid. P. 9.
 118 Развёрнутую аргументацию в пользу данного тезиса см. : Сёрл Дж. Открывая сознание заново. Гл. 5.
 119 Searle J. Free Will as a Problem in Neurobiology. P. 10.
 120 Ibid. P. 12.
 121 Ibid. P. 12—13.
 122 Ibid. P. 13.
 123 Более подробное изложение аргументации в пользу данного объяснения свободы воли Сёрла даёт в третьей главе своей книги «Рациональность [в объяснении] действия» (2001).
 124 Searle J. Free Will as a Problem in Neurobiology. P. 14.
 125 Ibid. P. 15.
 126 Ibid.
 127 Ibid. P. 17.
 128 Ibid. P. 18.
 129 Ibid.
 130 Ibid. P. 19.
 131 Ibid. P. 19—20.
 132 Ibid. P. 20.
 133 Searle J. Free Will as a Problem in Neurobiology. P. 22.
 134 Ibid. P. 22.
 135 Ibid. P. 23—25.
 136 Ibid. P. 24.
 137 Ibid. P. 25.
 138 Ibid. P. 26.
 139 Ibid. P. 27.
 140 Ibid.
 141 Mele A.R. Review of John Searle's «Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power». N.Y. : Columbia University Press, 2007. 113 p. URL : <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=9145>
 142 Hodgson D. Quantum physics, consciousness, and free will // The Oxford Handbook of Free Will / ed. by R. Kane. Oxford : University Press, 2001. P. 86.
 143 Libet B. Mind Time. Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2004.
 144 Для обсуждения можно обратиться к книге автора рецензии А. Меле: Mele A.R. Free Will and Luck. Oxford : University Press, 2006. Chap. 8.
 145 Mele A. R. Review of John Searle's «Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power».
 146 Corrigan R. Review of John Searle's «Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power». URL : http://metachychology.mentalhelp.net/poc/view_doc.php?type=book&id=4148
 147 Franklin Ch. Review of John Searle's «Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power». URL : http://gfp.typepad.com/the_garden_of_forking_pat/2007/02/review_john_sea.html
 148 Searle J. Freedom and Neurobiology. P. 71.
 149 Searle J. Free Will as a Problem in Neurobiology. P. 8.
 150 Franklin Ch. Review of John Searle's «Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power».
 151 Ibid.
 152 Ibid.
 153 Searle J.R. The Construction of Social Reality. N.Y. : Free Press, 1995.
 154 Searle J.R. Mind, Language and Society. P. 117.

-
- 155 Searle J.R. Social Ontology: Some Basic Principles. URL : <http://www.socrates.berkeley.edu/~jsearle/AnthropologicalTheoryFNLversion.doc>
- 156 Ibid. P. 3—4.
- 157 Ibid. P. 4.
- 158 Ibid. P. 5.
- 159 Searle J.R. Social Ontology: Some Basic Principles. P. 6.
- 160 Ibid. P. 120.
- 161 Searle J.R. Social Ontology: Some Basic Principles. P. 7.
- 162 Searle J.R. Mind, Language and Society. P. 121.
- 163 Ibid. P. 122.
- 164 Searle J.R. Social Ontology: Some Basic Principles. P. 9.
- 165 Ibid. P. 10.
- 166 Searle J.R. Social Ontology: Some Basic Principles. P. 10.
- 167 Ibid.
- 168 Ibid. P. 11.
- 169 Wilson E.O. Sociobiology: A New Synthesis. Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1975 ; Barash D.P. Sociobiology and Behavior. Amsterdam : Elsevier, 1977.
- 170 Searle J.R. Social Ontology: Some Basic Principles. P. 11.
- 171 Ibid. P. 12.
- 172 Ibid. P. 15—16.
- 173 Ibid. P. 16.
- 174 Ibid. P. 18.
- 175 Ibid. P. 19.
- 176 Ibid. P. 21—22.
- 177 Searle J. A taxonomy of illocutionary acts // Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts. N.Y. : Cambridge University Press, 1979. P. 1—29.
- 178 Rosaldo M. The things we do with words: Ilongot, speech act theory in philosophy // Language and Society. 1982. № 11. P. 203—237.
- 179 Searle J.R. Social Ontology: Some Basic Principles. P. 22.
- 180 Searle J. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge : Cambridge University Press, 1983. Ch. 6.
- 181 Searle J.R. Social Ontology: Some Basic Principles. P. 23.
- 182 Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М. : Прогресс-Традиция, 2009. С. 64.
- 183 Сёрл Дж. Открывая сознание заново. С. 115 ; Васильев В.В. Трудная проблема сознания. С. 72 ; и др.
- 184 Васильев В.В. Трудная проблема сознания. С. 72, 83.
- 185 Там же. С. 72.
- 186 Там же. С. 80.
- 187 Александр Феодосьевич Грязнов переводил «supervenience» как «производность». (Сёрл Дж. Открывая сознание заново. С. 126—127.)
- Супервентность (от лат. *super* + *venire* — приходить, происходить) — отношение зависимости между свойствами или явлениями одного вида (А) и свойствами или явлениями другого вида (В), для которого характерно то, что совокупность свойств или явлений В следует за совокупностью свойств или явлений А только в том случае, если изменения или различия В не могут существовать без изменений и различий А. Центральная идея супервентности заключается в том, что не может быть различия В без различия А: свойство или явление В возникает вслед за свойством или явлением А, если и только если изменение свойств или появление явления А нуждается в изменении свойств или появлении явления В, точно так же, как полная схожесть явлений в отношении свойств В гарантирует полную схожесть явлений

в отношении свойств А. Отношения супервентности не являются ни логическими, ни каузальными.

Термин супервентность (англ. supervenience) является производным от английского глагола *supervene* и буквально означает «случаться вслед за чем-либо». Однако использование этого глагола в философии кардинально отличается от его использования в обыденном языке, в котором он означает «возникновение чего-то дополнительного, постороннего или неожиданного».

Вопрос о том, кто первым ввёл термин в философский оборот, остаётся открытым. Чаще всего его первооткрывателем называют имя английского философа Ричарда Хера (Hare), который использовал термин «супервентность» для характеристики отношений между моральными и природными свойствами (*The Language of Morals*. 1952. P. 145). Сам Хер отрицал своё первенство, ссылаясь на то, что ещё в 1940-е годы термин широко использовался в Оксфорде. Джордж Мур первым артикулировал понятие супервентности, понимая под ним связь между внутренне присущей предмету ценностью и его качественными, не носящими морального характера характеристиками («The concept of intrinsic value» in *Philosophical Studies*. L., 1922. P. 263).

В истории западной философии едва ли найдётся философ, который бы не принимал или не отрицал бы ту или иную форму супервентности. В аналитическом движении XX столетия понятие и термин супервентности стали широко использоваться после работ Дональда Дэвидсона в области философии сознания. Философ выдвинул концепцию аномального монизма, которая защищала зависимость ментального от физического, однако исключала редуцируемость первого ко второму (*Mental events*. 1970. P. 214).

Разновидности супервентности определяются модальной силой тезиса и сравниваемыми «объектами». Если тезис супервентности приложим к объектам одного единственного физического мира, он известен под названием «слабой» супервентности. Если же тезис распространяется на все возможные миры, он носит название «сильной» супервентности. Отношения супервентности могут распространяться на отдельные объекты или личности (индивидуалии), на пространственные регионы и на все возможные миры. В первом случае эти отношения будут выражены утверждениями индивидуальной супервентности, во втором — утверждениями региональной супервентности, в третьем — глобальной супервентности. Оба вида супервентности могут пересекаться.

Нельзя переоценивать объяснительную и прогностическую силу понятия супервентности. Супервентность сама по себе не обладает объяснительной функцией и не гарантирует, что свойства В редуцируемы к свойствам А или онтологически зависят от них. Тем не менее, понятие супервентности используется во многих сферах знания. Супервентность используется как стиль аргументации (так называемая апелляция к ложно подразумеваемому тезису супервентности). С помощью тезиса супервентности проводится различие между интернализмом и экстернализмом. Его также используют для характеристики физикализма. Философы материалистического направления находят понятие полезным, потому что оно позволяет признавать ряд других понятий, не прибегая к онтологизации нематериальных сущностей и надприродных областей бытия.

Davidson D. *Mental events // Essays on Actions and Events*. Oxford : University Press, 1980 ; *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays / ed. by J. Kim*. Cambridge : Cambridge University Press, 1993 ; *Supervenience: New Essays / ed. by E. Savellos, U. Yalcin*. Cambridge : Cambridge University Press, 1995 ; Horgan, T. *Supervenience // The Cambridge Dictionary of Philosophy / ed. by R. Audi*. 2nd ed. Cambridge : University Press, 2001. P. 891—892 ; McLaughlin B., Bennett K. *Supervenience // Stanford Encyclopedia of Philosophy*

phy / ed. by E.N. Zalta, 2005. URL : <http://plato.stanford.edu/entries/supervenience>

¹⁸⁸ Searle J. Free Will as a Problem in Neurobiology. P. 25.

¹⁸⁹ Васильев В.В. Трудная проблема сознания. С. 68.

¹⁹⁰ Там же. С. 84.

¹⁹¹ Там же. С. 59.

...спекулятивная метафизика, возможно, неизбежна при нахождении терминов для описания онтологии сознания.

Д. Чалмерс «Сознающий ум»¹

Во введении к своей книге «Сознающий ум» (1996) американо-австралийский философ-аналитик Дэвид Чалмерс писал, что, разгадав тайну сознания, мы сможем коренным образом изменить наши представления о мире в целом и о нас самих². Чалмерсовское исследование сознания начинается с особой постановки вопроса о сущности сознания. Впервые на конференции в Туссане в 1994 году, затем в статье «Навстречу проблеме сознания» (1995)³ и, наконец, во введении к «Сознающему уму» он говорил, что большинство работ по философии сознания, вышедших в последнее время, касаются так называемых «лёгких» проблем: стимулирования мозга окружающей средой, интеграции мозгом информации, перевода внешних воздействий во внутренние состояния. Решение этих проблем не решает «трудной» проблемы, отвечающей на вопрос: почему все эти процессы сопровождаются опытом внутренней жизни. Не получив ответа на этот вопрос, природа сознания остаётся не прояснённой.

В отечественной литературе уже существуют две противоположные оценки проблемы сознания в книге Чалмерса: во-первых, чалмерсовской постановки вопроса о сознании и, во-вторых, предлагаемых путей его решения. С Чалмерсом соглашается Д.В. Иванов⁴, который считает, как и Чалмерс, что главная трудность в понимании сознания до сих пор не преодолена. Несмотря на очевидные успехи разных наук, в том числе и философии, в объяснении разных проявлений психического (ощущения, памяти, познания и т.п.), нам не удалось дедуцировать из физических свойств мира качественные аспекты сознания (как синонимичные можно использовать понятия «сознательный опыт» или просто «опыт», «феноменальное сознание», «квалитативное сознание» или просто «сознание»)⁵. По мнению Д.В. Иванова, «лишь в конце XX в. в рамках англо-американской аналитической философии происходит обращение к этому важнейшему аспекту психической активности. <...>

Заслугой современной аналитической философии было то, что благодаря её сложной методологии анализа философских вопросов и богатому концептуальному аппарату удалось дистиллировать во всей чистоте вопрос о природе сознательного опыта из множества иных вопросов психологического характера»⁶.

Другой автор, известный авторитетный специалист в области теории сознания, Д.И. Дубровский, в статье, написанной как ответ Д. Чалмерсу, отмечает, что предложенное Д. Чалмерсом разделение проблемы сознания на две части — «лёгкую» и «трудную» — является весьма условным. «Такое разделение, конечно, имеет определённое значение в том смысле, что оно в пику редукционистским интенциям и упрощенческим подходам акцентирует внимание на главном, специфическом качестве сознания, подлежащем объяснению. Но вместе с тем важно отдавать себе отчёт в том, что разработка «лёгкой» проблемы сознания есть путь и один из действенных способов решения «трудной» проблемы сознания, что здесь (в силу общего функционального подхода) нет принципиального разрыва»⁷.

Д.В. Иванов, как было уже замечено, так же, как и Д.И. Дубровский, отмечает заслугу философов-аналитиков в акцентировании внимания на качественном аспекте сознания. Он пишет, что «отличие современных дискуссий по проблеме сознания от предшествующих исследований психического заключается в том, что аналитические философы делают центром рефлексии именно сознание, т.е. сознательный опыт. Предшествующие философы смешивали вопрос о природе сознательного опыта с иными вопросами относительно природы психического и не могли при этом увидеть феномен сознательного опыта как объект самостоятельного исследования. Предполагалось, что, обсуждая какие-либо психические феномены, мы тем самым изучаем и сознательный опыт». Согласие Иванова и Дубровского заканчивается на чалмерсовской постановке проблемы сознания. Дальше Иванов пишет: «При этом никто не понимал, что основные вопросы, которые философы обсуждали на протяжении столетий, вполне можно рассматривать независимо от природы сознательного опыта, и как мало они дают для прояснения сути сознания»⁸.

Ни Д.И. Дубровский, ни Д.В. Иванов не разделяют чалмерсовского решения проблемы сознания, предложенного им в концепции *натуралистического дуализма*. Для Дубровского решение «лёгкой» и «трудной» проблем связано воедино и заключается в том, что решение «лёгкой» проблемы есть путь к решению «трудной». Иванов же признаётся: «Похоже, что мы не можем объяснить сознание ни с физикалистских, ни с дуалистических позиций. Сам факт таинственности сознания не позволяет нам сделать выбор в пользу какой-либо теории сознания»⁹.

Более обстоятельно по поводу предложенных Чалмерсом решений «трудной» проблемы высказался В.В. Васильев. Он разделяет пафос философа, что «трудная» проблема сознания существует и нуждается в решении. Однако анализ высказанных в «Сознающем уме» идей позволяет Васильеву сделать вывод, что Чалмерс, выбирая как более предпочтительную концепцию о не-

физической природе фундаментальных свойств мира, которую он именует «панпротопсихизмом», «не уверен в успешности своего решения» данной проблемы¹⁰. Но такая оценка чалмерсовского проекта в решении «трудной» проблемы сознания, которая не раз и не два выходит из-под пера и самого американского философа, не умаляет достоинств «Сознающего ума».

Участие в дискуссии по поводу постановки вопроса о природе сознания и по поводу его решения предполагает внимательное прочтение книги самого Д. Чалмерса «Сознающий ум» и уяснение её основных идей. И сторонники метафизики как полезной отрасли знания, и её противники признают, что и в постановке проблемы о сущности сознания, и особенно в попытках её решения у Чалмерса много метафизических построений. Предложенная им метафизика сознания, по его собственной оценке, коренным образом изменяет наши устоявшиеся представления о мире в целом и о месте сознания в этом мире, а значит о нас самих.

— 1 ————— **Природа сознания и его объяснение: общие подходы**

Начиная излагать свои взгляды на сознание, которые, как считает Чалмерс, ещё не сложились в завершённую и единственно верную концепцию, он берёт на себя ряд обязательств.

Во-первых, Чалмерс считает сознание реально существующим. От феномена сознания нельзя «освободиться», попытавшись или отрицать сам факт его существования, или переформулировать понятие сознания таким образом, чтобы его элиминировать. Только считая сознание реально существующим, утверждает Чалмерс, мы подходим к сознанию серьёзно и собираемся решить «трудную» проблему.

Во-вторых, Чалмерс намеревается подходить серьёзно не только к сознанию, но и к науке. Не претендуя на решение чисто научных проблем в области сознания, он, тем не менее, пытается согласовать своё понимание сознания с современными научными представлениями.

В-третьих, Чалмерс рассматривает сознание как природный феномен, подчиняющийся естественным законам. Должна существовать, считает философ, *какая-то* правильная концепция сознания независимо от того, является ли таковой концепция самого Чалмерса. Сознание производно от природы, оно присуще человеческим существам и, вероятнее всего, и другим существам. Если все природные явления подчиняются естественным законам, то было бы странным полагать, что сознание таким законам не подчиняется. «Это не означает, что естественные законы, касающиеся сознания (*consciousness*), будут похожи на законы дру-

гих областей знания или даже будут физическими законами. Они могут быть совершенно иного вида»¹¹.

Решение проблемы сознания лежит на границе науки и философии. Сознание как всякий природный феномен является предметом исследования науки. Однако этот предмет не подлежит изучению с помощью научных же методов в силу своей специфичности. Прежде чем использовать научные методы, надо понять философскую природу сознания.

Чалмерс предупреждает, что некоторым исследователям его подход к сознанию покажется «антинаучным», поскольку он обосновывает идею, что дать редукционистское объяснение сознания невозможно. Чалмерс защищает и обосновывает дуалистическую позицию в понимании природы сознания. Он пишет: «Материализм является прекрасным и непреодолимым взглядом на мир, однако при рассмотрении сознания мы вынуждены выйти за пределы тех ресурсов, которые он предоставляет»¹².

Что такое сознание?

Отсутствие единого и/или чёткого определения понятия сознания говорит о сложности предмета исследования. Однако что-то для всех нас достаточно определённо: «центральной чертой сознания, по меньшей мере в самом интересном смысле, является *опыт*. Но это не определение. В лучшем случае, это прояснение»¹³. Каждый из нас обладает таким опытом, и именно это свойство сознания помогает нам понять, о чём идёт речь. Возможно, лучше всего будет охарактеризовать наш опыт как «субъективное свойство опыта». Человеку свойственно внутреннее переживание опыта восприятия, обдумывания чего-либо. Можно сказать, что бытие является сознательным, если *существует нечто, что похоже на то, чем является это бытие*. Эту фразу в философский контекст ввели Б.Ф. Фэррел в 1950 году и Т.Л. Шпригге в 1971 году, однако широкое распространение она получила после публикации статьи Т. Нагеля «Каково быть летучей мышью?» (1974)¹⁴. Соответственно ментальное состояние является сознательным, если существует нечто, похожее на то, чтобы присутствовать в этом ментальном состоянии. Другими словами, можно сказать, что ментальное состояние является сознательным, если мы обладаем неким *качественным ощущением*. Качественные ощущения известны как феноменальные свойства или просто *qualia*. «Проблема объяснения этих феноменальных свойств и является непосредственно проблемой объяснения сознания. Это и есть в действительности трудная часть психофизической проблемы»¹⁵.

Сознание выступает составной частью мира и, как всякий природный феномен, требует объяснения. По мнению Чалмерса, такое объяснение имеет как минимум две цели. Первая и основ-

ная цель состоит в объяснении *существования* сознания: почему сознательный опыт существует; если такой опыт произведен от физических систем, что наиболее вероятно, то как он возникает; является ли сознание по своей природе тоже физическим, или оно сопутствует существованию физических систем; насколько сознание распространено в природе, к примеру, мыши обладают сознанием или нет?

Второй целью является объяснение специфического *характера* сознательного опыта. Если сознательный опыт существует, то почему у индивидуального опыта свои особенности? Почему видение красного похоже на одно, а не на другое? В чём разница опытного восприятия красного от восприятия звучания трубы?

Достигнув ответов на эти два главных вопроса, мы получим теорию сознания, убеждён сам Чалмерс.

Что касается термина «сознание» (*consciousness*), то этот термин соотносится с рядом феноменов, ассоциирующихся с познавательными способностями, такими, как возможность интроспекции или описания чьих-либо ментальных состояний. Иногда «сознание» используется в качестве синонима понятия «чётко осознавать», иногда термин увязывают со способностью фокусировать внимание или добровольно контролировать собственное поведение. Иногда слово «осознавать» приравнивается к понятию «знать». Все эти словоупотребления имеют место быть, однако Чалмерс использует термин «сознание» совсем в другом смысле. Для него сознание является субъективной характеристикой опыта: на что это похоже — быть познающим действующим индивидом? «Быть сознательным» означает обладать квалиа, или обладать субъективным опытом, или говорить о том, «на что это похоже». Словами, которые приходят на ум, когда речь заходит о предмете исследования, являются слова, ассоциирующиеся с сознательным опытом ¹⁶.

Сознательный опыт не исчерпывает всего содержания ментального (*mind*). Чтобы убедиться в этом, можно привести в качестве примера тот факт, что современная когнитивная наука может многое сказать о сознании (*mind*) в целом, однако почти ничего о сознательном опыте. Когнитивная наука имеет дело главным образом с объяснением поведения. Для неё всякое внутреннее состояние, служащее причиной для того или иного поступка, считается ментальным независимо от того, является оно сознательным или нет. А между тем существуют два принципиально различных понятия ментального. Первое — феноменальное, второе — психологическое ¹⁷. Феноменальное понятие ментального указывает на сознательный опыт, а ментальное состояние феноменального — на ментальное состояние, имеющее дело с сознательным опытом. Это тот аспект ментального, который вызывает наибольшее количество затруднений и который более всего вол-

нует Чалмерса. Психологическое понятие ментального имеет дело с каузальным объяснением поведения. Для этого понимания ментального неважно, является ли ментальное состояние сознательным или нет, главное, чтобы оно выполняло определённую роль в объяснении поведения. Согласно феноменальному понятию ментальное характеризуется тем, как оно *ощущается*; согласно психологическому понятию ментальное характеризуется тем, что оно *делает*. Данные понятия не соперничают друг с другом: «феноменальное» и «психологическое» относятся к различным явлениям, каждый из которых является реальным.

В истории философии, утверждает Чалмерс, долгое время феноменальное и психологическое понимания ментального не различались. Частично за это ответствен Рене Декарт, считавший, что разум является абсолютно прозрачным для себя и что всякое явление, происходящее в разуме, имеет своим содержанием опыт. Декарт *почти* идентифицировал ментальное с феноменальным. Понятие несознающего ума было для Декарта противоречием.

С прогрессом психологии, а не философии оба понятия были разделены. Зигмунд Фрейд и его современники пришли к выводу о существовании неосознаваемых состояний в разуме человека. Для анализа бессознательного был использован нефеноменологический метод исследования. Каузальная связь ментального с поведением без участия осознаваемого опыта позволила сделать вывод, что понятие ментального может быть независимым от феноменального.

Бихевиористы в психологии совершенно отбросили интроспекционистскую традицию. Сознательная часть ментального в объяснении поведения была ими не задействована. В философии же сдвиг от феноменального в сторону психологического был кодифицирован Гилбертом Райлом в «Понятии сознания» (1949). Райл доказывал, что *все* ментальные термины могут быть проанализированы с помощью терминов, описывающих соответствующее поведение. Позиция, занятая Райлом, вела к ряду затруднений, которые были преодолены функционалистами, прежде всего Дэвидом Льюисом и Дэвидом Армстронгом. Согласно функционалистской позиции ментальные состояния полностью определяются их каузальной ролью. Подобно Райлу, Льюис и Армстронг полагали, что такой подход применим ко *всем* ментальным понятиям, в частности, и к опыту, и к ощущениям, и к сознанию, и т.п. Уподобление феноменального психологическому видится Чалмерсу такой же серьёзной ошибкой, как и уподобление психологического феноменальному. В целом функционалистский подход соответствует тому подходу к сознанию, который Чалмерс называет психологическим пониманием ментального.

По Чалмерсу феноменальному и психологическому понятиям ментального соответствуют совершенно различные и одновременно реальные вещи. В первом приближении феноменальное понятие ментального имеет дело с ментальным от первого лица, а психологическое понятие имеет дело с ментальным от третьего лица. Таким образом, исследование ментального зависит от того, какой из этих аспектов рассмотрения берётся за основу. Оба подхода к ментальному не заменяют друг друга и не сводятся друг к другу¹⁸. Вместе с тем психологическое и феноменальное исчерпывают содержание ментального: «то есть всякое ментальное свойство является или феноменальным, или психологическим, или комбинацией обоих»¹⁹. Феноменальные и психологические свойства сопутствуют друг другу, наличие феноменального опыта сопровождается соответствующими психологическими процессами. У нас нет особого языка для описания феноменальных свойств ментального. Чаще всего для их характеристики мы используем понятия, описывающие окружающий нас мир или используем термины, ассоциирующиеся с показом их каузальных ролей. Райл говорил, что не существует «лишённых всего лишнего, чистых» слов для описания ощущений. Например, описывая свои ощущения, мы говорим следующее: «запах свежее испечённого хлеба», «то, что человек ощущает, когда закрывает глаза», и т.п. Описание ощущения зелёного (как и других цветов палитры) требует, например, остенсивного определения.

Две психофизиологические проблемы

Деление ментальных свойств на феноменальные и психологические приводит к делению психофизиологической проблемы на лёгкую часть проблемы и трудную. Психологические стороны ментального требуют решения многих технических проблем когнитивной наукой и даже представляют ряд интересных головоломок для философского анализа, но они, поясняет Чалмерс, не открывают глубоких метафизических тайн. Например, вопрос о том, как физическая система может обучиться чему-либо или запомнить что-либо, не равнозначен по трудности с вопросом о природе ощущений или о природе сознания в целом. Справедливым будет сказать, что психофизиологическая проблема в психологическом аспекте в целом разрешена. Нерешённым остался лишь ряд мелких технических проблем, с которыми вполне может справиться научный и философский анализ.

Феноменологическая же сторона ментального до сих пор приводит учёных и философов в замешательство. Проблему, как физическое порождает сознание, можно поделить на две взаимосвязанные проблемы: как физическое порождает психическое и как психическое порождает феноменальное. Проблема, как фи-

зическая система порождает психологические свойства, уже имеет разрешение, однако вопрос, как психическое сопровождается феноменальным, до сих пор не получил ответа. Как появляется *ощущение* боли? Следуя за Р. Джакендоффом ²⁰, Чалмерс называет вторую часть психофизической проблемы отношением ментального к ментальному (*mind — mind problem*). «Понимание связи между психологическим и феноменальным является решающим для понимания сознательного опыта» ²¹.

Две концепции сознания

Двойственная природа ментальных терминов позволяет говорить о том, что даже понятие «сознание» имеет обе стороны: и феноменальную, и психологическую. Быть сознающим означает представлять какое-то феноменологическое свойство. Но не только. Слово «сознание» мы можем использовать в отношении разнообразных психологических свойств, таких, как способность к передаче сообщения или интроспективная доступность информации. Чалмерс объединяет эту группу психологических свойств под названием *психологического сознания* и противопоставляет их *феноменальному сознанию*, о котором главным образом и пойдёт речь в дальнейшем. В качестве разновидностей психологического сознания Чалмерс называет: состояние бодрствования, когда человек не спит; интроспекцию как процесс, благодаря которому человек получает доступ к содержанию своих внутренних состояний; предоставление отчёта о содержании своих ментальных состояний; самосознание; внимание; самоконтроль, то есть состояние, когда человек делает что-то обдуманно; осознание того, что представляет из себя то, о чём человек думает ²². Все эти понятия являются функциональными, поскольку с их помощью происходит объяснение тех или иных явлений.

Психологическим понятием, ассоциирующимся с любым видом опыта или феноменальным сознанием вообще, является, по мнению Чалмерса, осведомлённость — такое состояние, при котором человек отдаёт себе полный отчёт о том, что происходит в его сознании ²³. В самом широком смысле под осведомлённостью понимается такое состояние, когда мы имеем доступ к какой-либо информации и можем использовать её для контроля за своим поведением. Обладая этой информацией, человек осознаёт последствия того, что может произойти. Осведомлённость является функциональным понятием. В обыденной жизни мы используем этот термин как синоним сознания.

Везде, где есть феноменальное сознание, обязательно присутствует наша осведомлённость о содержании и последствиях содержания этого сознания. Так, если я опытно воспринимаю то, что рядом со мной лежит жёлтая книга, то я осведомлён о том,

что рядом имеется книга и она жёлтого цвета. Осведомлённость предполагает, что содержание сознательного опыта может быть сообщено кому-либо, то есть я могу рассказать, какой у меня имеется опыт. Сознание всегда сопровождается осведомлённостью. Однако такое понимание осведомлённости не нуждается в том, чтобы всегда сопровождаться сознанием. Человек может быть осведомлён о чём-либо и не иметь определённого феноменального опыта. Понятие осведомлённости включает в себя все перечисленные виды психологического понятия сознания.

Чалмерс называет ряд философов, идеи которых помогли ему развести психологическое и феноменальное сознание. Так, идея, что функционалистское понятие сознания может быть эксплицировано с помощью понятия доступности, было конкретизировано Нэдом Блоком, который провёл различие между «феноменальным сознанием» и «доступным сознанием»²⁴. Феноменальное сознание — это субъективный опыт и переживания. Доступным сознанием является такое содержание нашего сознания, которое находится в распоряжении всего мира, включает в себя сведения из различных познавательных систем и может быть использовано для машинного запоминания, рассуждения, принятия решений, планирования и контроля за сложными формами поведения. Блок утверждал, что феноменальное и доступное сознание могут не совпадать в индивидуальном сознании индивида. Чалмерс понятие доступного сознания рассматривает как близкое понятию осведомлённости. Другим философом, проводившим различие между сознанием и осведомлённостью, был Аллен Ньюэл. Ньюэл полагал, что «сознание» является нефункциональным понятием, а «осведомлённость» — «способностью субъекта делать своё поведение зависимым от определённого знания»²⁵. Подобные перечисленным различия в структуре сознания были сделаны и другими философами и когнитивистами, среди которых Н. Нэлкин, Э. Бисиах, Т. Нэтсоулас, Д. Деннет²⁶.

Чалмерс считает, что наметившееся понимание различий между феноменальным и психологическим понятиями сознания должно сделать абсолютно ясным, что изучение психологических аспектов сознания, чем по преимуществу занимается и когнитивная наука, не представляет особого интереса для философа. Нет никаких важных метафизических проблем по выяснению того, как физическая система занимается самоанализом своих внутренних состояний, или как она рационально справляется с информацией извне, или как она фокусирует внимание сначала на одном, а затем на другом. Рано или поздно человечество найдёт решения этих проблем. Трудной проблемой является понимание феноменального сознания, и именно оно представляет метафизический интерес и занимает центральное место в исследовании Чалмерса.

Супервентность и объяснение

Признавая сознание природным феноменом, Чалмерс задаётся вопросом о сущности этого феномена: является ли сознание физическим и можно ли его объяснить, используя физические термины? Выстраивая концептуальный каркас для объяснения сознания, философ использует понятие «supervenience», переводимое в отечественной литературе терминами «супервентность»²⁷, «производность»²⁸, «проистекание»²⁹, из которых более корректным, на наш взгляд, будет первый, потому что он не нагружен другими смыслами.

Тривиальным является утверждение, что в конечном итоге всё в мире производно от физических фактов. Супервентность характеризует одну из разновидностей зависимости ментального от физического.

Чалмерс о супервентности

Чалмерс пишет: «В самом общем виде супервентность характеризует отношение между двумя совокупностями свойств: Б-свойствами — интуитивно, свойствами *высшего уровня* — и А-свойствами, которые являются более фундаментальными свойствами *низшего уровня*»³⁰. Совокупность А-свойств — это физические свойства, самые фундаментальные в современном научном объяснении мира. «Б-свойства *супервентны* от А-свойств, если не существует двух возможных ситуаций, идентичных в отношении их А-свойств и в то же время различных в отношении их Б-свойств»³¹. Например, биологические свойства производны от физических свойств в той мере, в какой две возможные ситуации, которые идентичны физически, являются идентичными биологически.

Чалмерс различает две альтернативные разновидности супервентности: 1) локальную и глобальную и 2) логическую и естественную.

Б-свойства *локально* супервентны А-свойствам, если А-свойства единичного детерминируют Б-свойства этого же единичного. Например, форма локально супервентна физическим свойствам: два любых объекта с одними и теми же физическими свойствами будут необходимо иметь одну и ту же форму. По-иному дело обстоит с супервентностью ценности и физических свойств. Так, точная физическая копия Моны Лизы Леонардо да Винчи не имеет той же ценности, которую имеет оригинал.

Б-свойства *глобально* супервентны А-свойствам, если А-факты, относящиеся ко всему миру, детерминируют Б-факты целого мира, то есть не существует двух возможных миров, идентичных в отношении А-свойств, но различающихся Б-свойствами.

Локальная супервентность предполагает глобальную супервентность, но не наоборот. Например, вполне правдоподобно, что биологические свойства глобально супервентны физическим свойствам. В то же время они могут быть несупервентными локально: два физически одинаковых организма могут различаться своими биологическими характеристиками. Один из этих организмов может быть более приспособленным, причиной чему могут служить условия его их обитания.

Чалмерс отмечает, что различие глобальной и локальной супервентности непринципиально для понимания феноменального сознания. Если говорить о супервентности субъективного опыта от физического вообще, то следует говорить о локальной супервентности. Физическая идентичность двух существ никак не повлияет на то, чтобы их субъективный опыт различался в случае, если у них различная окружающая среда и различные условия жизни. Окружение может влиять на этот опыт косвенно, воздействуя на внутренние структуры организма. Такие феномены, как галлюцинации и иллюзии, показывают, что именно внутренние структуры, а не окружение непосредственно детерминируют субъективные переживания.

Более важным для понимания феноменального сознания является различие логической (или концептуальной) и природной (номической или эмпирической) супервентности. Б-свойства логически супервентны А-свойствам, если не существует таких двух логически возможных ситуаций, при которых они идентичны относительно своих А-свойств и различаются своими Б-свойствами.

Тем не менее, замечает Чалмерс, существует особый вид супервентности, в рамках которого отсутствует какая-либо логическая производность. Этот более слабый, чем логический, вариант супервентности возможен в природе, когда две совокупности свойств постоянно и в полном объёме находятся в определённой зависимости. Например, давление, производимое одним молем газа, зависит от его температуры и объёма и определяется по формуле $pV = KT$, где p — давление, V — объём, T — температура, K — постоянная Л. Больцмана, являющаяся универсальной для всех газов (предположим, что все газы являются идеальными газами). В реальности очень сложно вообразить себе газ, в котором две различные моли имеют одну и ту же температуру и величину, но производят разное давление. В логическом же смысле вполне возможна ситуация, когда моли одинаковой температуры и величины имеют различное давление: для этого надо только вообразить мир, в котором константа K больше или меньше той, которая существует в нашем мире. В этом примере давление супервентно естественным образом температуре, объёму и такому свойству, как быть молем газа. Таким образом, в реальности два моля газа, имеющие одинаковую температуру и объём, произво-

дят одинаковое давление. Вместе с тем логически возможен и другой вариант, когда константа больше или меньше той, которая существует в природе. Однако ситуация, возможная в логическом смысле, не имеет шансов на воплощение в природе. Существует огромное количество логически допустимых ситуаций, которые едва ли реализуемы в природе. Любая ситуация, в которой игнорируются законы природы, является логически допустимой. В такой класс ситуаций попадают воображаемые миры, где нет гравитации или которым присущи другие фундаментальные константы. Выходит, что совокупность природных возможностей является подклассом логических. Так, логически вероятным является существование как кубического километра золота, так и кубического километра урана-235. Однако в нашем мире реально может существовать только кубический километр золота.

Природная супервентность имеет место тогда, когда А-факты, присущие определённому положению вещей, естественным образом с необходимостью вызывают Б-факты, то есть когда связь фактов вида А и Б носит закономерный характер. Для описания естественной супервентности применимы контрфактические высказывания.

Логическая супервентность предусматривает природную супервентность. Если логически возможны две ситуации, характеризующиеся одними и теми же А-свойствами и для которых присущи и Б-свойства, то аналогичные ситуации существуют и в природе. Однако обратное следование вовсе не обязательно: природная супервентность не предполагает наличия логической супервентности. Это хорошо видно на примере с газом. Ситуации, в которых идёт речь о природной супервентности, существование которой не предполагает наличия логической супервентности, Чалмерс называет ситуациями «простой природной супервентности»³².

Чалмерс пишет, что вполне вероятно, что сознание локально или глобально супервентно естественным образом физическим свойствам мира в той мере, как если бы два создания, идентичные своими физическими свойствами, обладали и одинаковыми качественными характеристиками своего опыта. Однако нельзя с такой же уверенностью утверждать, что сознание логически супервентно физическим свойствам. Многим кажется вполне правдоподобным существование индивида, который физически идентичен другому индивиду, имеющему сознание, но, тем не менее, не обладает сознанием вообще или обладает сознанием совершенно другого вида. Иными словами, природная супервентность не предполагает логической супервентности. «Необходимая связь между физической структурой и опытом гарантируется только законами

природы и не [гарантируется] какой-либо логической или концептуальной силой», — заключает Чалмерс ³³.

Используя образное описание Солом Крипке в статье «Именованное и необходимость» (1972) сотворение мира Богом, Чалмерс так представляет себе разницу между логической и природной необходимостью, которую он называет решающей для своей концепции сознания. Если Б-свойства логически супервентны А-свойствам, тогда, поскольку Бог (гипотетически) создаёт мир с определёнными А-фактами, возникновение Б-фактов следует автоматически. Если же Б-свойства производны от А-свойств самым естественным образом, тогда Бог, после того как он удостоверился, что А-факты сотворены, должен дополнительно поработать, чтобы создать ещё и Б-факты: он должен удостовериться, что сотворил законы, связывающие А-факты с Б-фактами ³⁴.

Альтернативные логическая/природная и глобальная/локальная разновидности супервентности могут пересекаться, создавая другие, более сложные разновидности супервентности.

Чалмерс не признаёт существования особой метафизической супервентности, которая основывалась бы не на логической и не на природной необходимости. Метафизическая супервентность в своей основе имеет «метафизическую необходимость», о которой заговорили в связи с дискуссией, посвящённой обсуждению «опытной необходимости» («*a posteriori* необходимости») — понятия, введённого Солом Крипке в уже упомянутой статье «Именованное и необходимость». Чалмерс считает, что метафизически возможные миры являются всего лишь логически необходимыми мирами, а метафизическая возможность утверждений — логической необходимостью с эмпирическим (*a posteriori*) семантическим поворотом.

Чалмерс скептически оценивает гносеологическую ценность и другой разновидности супервентности — «слабой супервентности», определяемой модальной силой тезиса. Если тезис супервентности приложим к объектам одного единственного физического мира, он известен под названием «слабой» супервентности. Если же тезис распространяется на все возможные миры, он носит название «сильной» супервентности. Эти и другие виды супервентности анализировали такие авторы, как Дж. Ким, В. Сигер, Р. Хеар и Т. Хоган ³⁵. Чалмерс считает, что понятие «естественная супервентность» по сравнению с понятием «слабая супервентность» является методологически более точным.

Супервентность и материализм

Логическая и природная разновидности супервентности имеют разные онтологические следствия. Логическая супервентность предполагает, что одни факты автоматически следуют за

другими: если (гипотетически) Бог создал физические факты, то биологические следуют за ними. Существование одних предполагает существование других, поэтому одни факты описывают заново то, что содержат другие факты, находящиеся с ними в отношении логической супервентности.

В случае с простой естественной супервентностью онтологические следствия не столь прямолинейны. Так, если Б-свойства естественно супервентны А-свойствам в нашем мире, тогда *может* существовать мир, в котором наши А-факты не вызывают существования Б-фактов. Б-факты такого рода сообщают о мире что-то новое, находящееся вне зависимости от А-фактов. Бог помимо А-фактов должен был дополнительно потрудиться и сотворить нечто новое.

Чалмерс так определяет материализм (или физикализм): 1) это доктрина, согласно которой всё, принадлежащее миру, является физическим; 2) это доктрина, отрицающая существование чего-то сверх и вне физического; 3) это доктрина, постулирующая, что описание мира исчерпывается физическими фактами. Если применить для его характеристики понятие супервентности, материализм является истинным тогда, когда все позитивные факты, имеющие отношение к нашему миру, глобально логически супервентны физическим фактам. Такая формулировка даёт повод сделать следующее интуитивное допущение: если материализм верен, тогда, поскольку Бог изначально сотворил физические факты всего нашего мира, все факты в мире уже зафиксированы (и никакой альтернативы им быть не может). Фрэнк Джексон аналогичным образом определял физикализм, когда писал, что любой минимальный физический дубликат нашего мира без оговорок является дубликатом нашего мира ³⁶.

Объяснение через редукцию

Удивительный прогресс науки многим обязан объяснительному приёму, известному как редукция. Практически все явления, выходящие за рамки микромира, могут быть объяснены с помощью терминов физики микромира, то есть сведением сущностей более высокого организационного порядка к сущностям более низкого организационного порядка. Так, репродукция в мире живого может быть объяснена с помощью генетики и механизмов развития клетки, что позволяет понять процессы порождения одного организма другим.

Чалмерс замечает, что редукционистское объяснение, с одной стороны, не требует редукции самого феномена, который мы пытаемся объяснить, и, с другой стороны, его нельзя путать с другим приёмом — редукцией теории более высокого порядка (если таковая вообще существует) ³⁷.

Кроме того, редукционистское обоснование не является единственным объяснительным приёмом на все случаи жизни. Можно говорить об историческом обосновании, в ходе которого прослеживается происхождение и развитие какого-либо феномена, например, жизни. Существует обоснование через категории более высокого уровня, такое, как объяснение поведения с помощью категорий «убеждение» и «желание». Редукционистское объяснение тоже правомерно, однако использование категорий более высокого порядка часто делает его более полным и чётким. Редукционистское обоснование не замещает эти и другие виды познания. У каждого из них своё место в системе объяснительных приёмов.

Одним из видов редукционистского объяснения является изучение тех функций, которые феномен выполняет или способен выполнить. Так, давая объяснение функции репродукции одного организма, мы тем самым объясняем репродукцию как таковую. То же самое, к примеру, относится и к процессу научения. Объясняя такой физический феномен, как тепло, мы можем изучить следствия теплового воздействия на объекты, то есть дать каузальное объяснение. Редукционистское объяснение через посредничество функционального анализа широко и продуктивно используется в когнитивных науках. Большинству нефеноменальных понятий можно дать функциональное объяснение. Психологические состояния характеризуются с помощью понятий, объясняющих те роли, которые они играют в жизни животного или человека.

Применительно к феноменальным состояниям сознания функциональное объяснение вряд ли продуктивно, замечает Чалмерс. Какое бы функциональное объяснение познанию человека мы ни дали, вслед за ним последует вопрос: почему это функциональное состояние сопровождается сознанием? Удовлетворительного объяснения пока не существует. Феноменальные состояния сознания нельзя объяснить, изучая их каузальные роли в жизни человека. Следовательно, какое бы функциональное объяснение познанию мы ни дали, логически вполне вероятно, что это объяснение нарисует нам такую картину познания, в которой возможно допущение, что никакого сознания в его феноменальном аспекте не существует. В реальности это невозможно, поскольку сознание действительно возникает как функция мозга; однако с точки зрения логики вполне возможно, что никакого сознания не существует. В такой объяснительной схеме никакого логического противоречия нет, считает философ.

Таким образом, если приведённое рассуждение правильно, оно позволяет сделать вывод, отмечает Чалмерс, что любое функционалистское и любое физикалистское объяснение ментальных феноменов будет неполным. Если воспользоваться выражением,

введённым Дж. Левайном³⁸, то между такого рода объяснением и феноменальным пониманием сознания всегда будет существовать объяснительный провал. Однако, «если нас не будет беспокоить феноменология, когнитивные науки по-видимому обладают всеми ресурсами для того, чтобы удачно объяснить ментальное (*the mind*)», — заключает он³⁹.

**Логическая супервентность
и редукционистское объяснение**

Механизм редукционистского объяснения связан с метафизикой супервентности. Природный феномен может быть редукционистски объяснён с помощью понятий, выражающих свойства более низкого уровня, только в том случае, когда этот феномен логически супервентен этим свойствам. Феномен может быть сведён к физическим терминам только в том случае, когда он логически супервентен физическому. «Редукционистское объяснение нуждается в отношении логической супервентности»⁴⁰. Например, именно потому, что репродукция логически производна от фактов более низкого уровня, её можно редуцировать к понятиям, выражающим эти факты.

Если феномен Φ логически произведен от каких-либо свойств более низкого порядка, тогда исследование фактов более низкого порядка, ассоциирующихся с этим примером Φ , позволит утверждать, что данный феномен Φ — их логическое следствие. Анализ фактов более низкого порядка автоматически ведёт к объяснению Φ . Логическая супервентность является необходимым условием для редукционистского объяснения, однако, едва ли *достаточным*.

Чалмерс называет две причины для правомерности такого утверждения. Во-первых, факты низшего уровня могут представлять некую смесь из различных, случайно выбранных фактов, не представляющих объяснительного единства. Во-вторых, вполне возможно, что разные примеры одного и того же феномена Φ могут сопровождаться разным набором фактов более низкого порядка, и тогда объяснение единичных случаев не даст нам объяснения феномена как вида.

Не умаляя объяснительного значения редукции, Чалмерс предлагает считать редукционистское объяснение не *разъясняющим* объяснением, а объяснением, которое только *перемещает загадку*. Объяснив феномен высшего уровня фактами более низкого уровня, мы встаём перед загадкой фактов теперь уже другого уровня, но и только. Загадка отодвигается, но не решается окончательно. Преодолеть разрыв между редукционистским объяснением и разъясняющим объяснением можно только благодаря двум особенностям физического знания о нашем мире — авто-

номности и простоте этого знания. Законы микромира вполне объясняют физические явления в рамках физического знания. Кроме того, законы физики достаточно просты. Но даже это не делает редукционистское объяснение универсальным: многие сложные явления, например из области социологии или экономики, трудно свести к явлениям микромира, но это объяснение не будет всё равно проясняющим. Редукционистское объяснение не является универсальным, а только *особенным*.

К особенностям редукционистского объяснения Чалмерс относит следующие:

1) Реальные случаи редукции обычно не доходят до уровня микрофизики. Редукционистское объяснение обычно происходит с использованием терминов просто более низкого уровня.

2) Вполне вероятно, что, будучи объяснённым редукционистски, феномен, тем не менее, может оставаться не до конца объяснённым, в частности, не доведённым до уровня микромира.

3) Требование *локальной* логической супервентности является чрезмерно строгим для редукционистского объяснения.

4) Редукционистское объяснение таких феноменов, как жизнь, научение или тепло, в принципе состоит из двух объяснительных процедур: экспликации и собственно объяснения. Экспликация предусматривает выявление средствами анализа того, что требует объяснения. Это концептуальная составляющая редукции. Собственно объяснение даёт нам знание о фактах более низкого порядка, к которым ведёт логическая связь от самого объясняемого феномена. Это эмпирическая составляющая редукции. Чалмерс замечает, что на практике между экспликацией и собственно объяснением в редукции резкой границы не существует, они происходят параллельно ⁴¹.

Для объяснения сознания Чалмерс акцентирует внимание на двух обстоятельствах: 1) если терпит неудачу логическая супервентность, терпит неудачу и любая разновидность редукционистского объяснения; 2) логическая супервентность отодвигает метафизическую тайну относительно феноменов более высокого порядка к тайне феноменов более низкого порядка ⁴².

**Концептуальная истина
и необходимая истина**

Чтобы доказать состоятельность своего убеждения, что сознание логически несупервентно материальному, Чалмерсу приходится тщательно анализировать используемый им понятийный аппарат, в частности, понятия концептуальной истины и необходимой истины.

Под концептуальной истиной понимают такое значение высказывания, которое зависит только от значений входящих в не-

го терминов. Во второй половине XX века понятие концептуальной истины подверглось пересмотру. Чёткое различие концептуальной и эмпирической истин критиковал Уиллард Куайн в статье «Две догмы эмпиризма» (1951). По мнению Чалмерса, три направления критики концептуальной истины связаны со следующими обстоятельствами:

1. Для большинства понятий не существует дефиниций, которые не могли бы подвергнуться пересмотру (чаще всего эту позицию связывают с «Философскими исследованиями» Людвиг Витгенштейна, впервые опубликованными в 1953 году).

2. Большинство явно концептуальных истин подвергаются пересмотру под напором эмпирических свидетельств (точка зрения, защищавшаяся У.в.О. Куайном в статье «Две догмы эмпиризма»).

3. Выдвинутая Солом Крипке идея апостериорной необходимости в «Именовании и необходимости» (1972) была призвана показать, что употребление и условия использования, истинность или ложность многих терминов, которые приложимы ко всем возможным мирам, не обязательно имеют априорный характер.

Защищая понятие концептуальной истины со стороны критиков от перечисленных нападков, Чалмерс утверждает:

1. Значение понятия концептуальной истины чаще всего релевантно не определению, а интенционалу — той функции, которая точно устанавливает, как это понятие используется в различных обстоятельствах.

2. Подверженность концептуальных истин пересмотру под напором опытных данных ничего не меняет, если речь идёт об условных суждениях, где говорится о производности сознания. Так, факты могут показать, что антецедент условного суждения ложен, что, однако, не делает всё суждение ложным. Поскольку рассуждения

о сознании носят не локальный, а глобальный характер, то аргумент Куайна становится несостоятельным и может кардинально изменить ситуацию только в случае с локальной производностью⁴³.

3. Традиционно считалось, что все концептуальные истины познаваемы а priori, как и все необходимые истины, и что классы истин а priori, необходимые истины и концептуальные истины, тесно взаимосвязаны и даже взаимозаменяемы.

В вышедшей в 1972 году работе «Именование и необходимость» Сол Крипке доказывал, что существует большой класс необходимо истинных высказываний, чья истинность постигается не априорно, а апостериорно. В качестве примера он взял высказывание: «Вода — H₂O». Знать априорно этот факт мы не можем, а можем только предположить, что «вода — XYZ». Но поскольку вода состоит из комбинации двух атомов водорода и одного атома кислорода в нашем мире, то она имеет точно такую

же структуру и во всех возможных мирах. Из этого вытекает, что «вода — H_2O » — это не априорная, а опытно познаваемая истина.

Предложенная Крипке идея о существовании апостериорной необходимой истины разрывает тесную, до недавнего времени признававшуюся неоспоримой связь между концептуальной и необходимой истинами и создаёт определённые сложности для согласованного изложения концепции сознания самого Чалмерса, признаётся философ. Но затем он добавляет, что эти сложности преодолимы. Подсказку для такого преодоления Чалмерс увидел у целого ряда мыслителей — самого С. Крипке, Х. Патнэма, Н. Каплана, Р. Сталнэкера, Д. Льюиса, М. Эванса, М. Дейвиса и А. Хамберстоуна. Выход состоит в интуитивной догадке Сола Крипке, что между значением и необходимостью имеются два измерения.

Пересматривая классическую картину отношения обозначаемого и обозначающего, предложенную Готлобом Фреге («Смысл и денотат», «Понятие и вещь», «Мысль: логическое исследование»), Сол Крипке выдвинул идею о существовании не одного, а двух интенционалов. Существуют два способа связи референта с именем, каждый из которых зависит от того состояния мира, о котором идёт речь. Во-первых, существует отношение референции в нашем реальном мире. Если же мир будет другим, то и значение будет другим. Так, если окажется, что в описываемом мире содержащееся в морях, реках и океанах окажется XYZ, то понятие «вода» будет обозначать XYZ, если же содержимым океанов, рек и морей окажется H_2O , то «вода» будет обозначать H_2O . Во-вторых, между референцией в нашем мире и референцией в мире контрфактическом существует следующее отношение: чтобы определиться с референцией в возможных мирах, мы должны зафиксировать референцию в реальном мире. В нашем мире водой является жидкость, содержащаяся в морях, реках и океанах. Если эта жидкость с названными характеристиками имеет химическую формулу H_2O , то и в любых других мирах она будет H_2O .

Первый вид референции имеет дело с первичными интенционалами, второй — с вторичными, утверждает Чалмерс. Первичный интенционал раскрывает специфику понятия, указывает на то, что мы понимаем под понятием ещё до того, как это понятие объяснено. На вопрос, что такое вода, мы будем вести речь о прозрачной жидкости, содержащейся в морях, реках и океанах. Только потом мы узнаем, что вода — это H_2O . Вторичный интенционал такого понятия, как «вода», не детерминирован a priori, поскольку он зависит от того, чем обернётся реально существующий мир. Вторичный интенционал логически зависит от первичного интенционала. Чалмерс добавляет, что именно первичные интенционалы более всего важны для его кон-

цепции сознания, объясняющей феномены реального физического мира ⁴⁴.

Используя выражение У.в.О. Куайна «центрированный возможный мир» (*a centered possible world*), к которому он прибегал в очерке «Пропозициональные объекты» (1969), Чалмерс ещё раз поясняет суть отношения между первичным и вторичным интенционалом на примере индексикальных выражений. Так, референция местоимения «я» непосредственно зависит от того, кто его использует. Первичный интенционал — это указание на индивида, находящегося в центре своего (центрированного) мира. Вторичным интенционалом понятия «я» будет уже Дэвид Чалмерс, являющийся значением термина «я» во всех возможных мирах.

Как первичные, так и вторичные интенционалы могут претендовать на роль значения. В качестве выхода Чалмерс предлагает называть первичные и вторичные интенционалы соответственно априорными и апостериорными значениями.

Принимая такое двуаспектное понимание значения, мы получаем две разновидности концептуальных истин (или истин, благодаря значению входящих в формулируемые суждения понятий). Первичный интенционал обосновывает истины *a priori* (такие, как «вода — это прозрачная, содержащаяся в морях, реках и океанах жидкость»). Вторичный интенционал не обосновывает априорные истины, а только те истины, которые будут верны во всех контрфактуальных возможных мирах (такие, как «вода — H₂O»). Оба суждения о воде выступают концептуальными истинами, истинность которых вытекает из разных аспектов значения.

Оба варианта концептуальной истины, по мнению Чалмерса, это в то же время и необходимые истины.

Вхождение первичных и вторичных интенционалов в состав пропозиций, определяет условие истинности этих пропозиций, которые можно подразделить на первичные и вторичные. При этом «первичные пропозиции в большей степени, чем вторичные пропозиции, схватывают суть того, как вещи выглядят с точки зрения субъекта... Легко также доказать, что именно первичные пропозиции, а не вторичные управляют когнитивными и рациональными отношениями, существующими между нашими мыслями. По этой причине вполне естественно будет считать первичные пропозиции когнитивным содержанием мысли» ⁴⁵.

**Логическая необходимость,
концептуальная истина и мыслимость**

Высказывание является логически необходимым, если и только если оно истинно во всех возможных мирах. Согласно идее Чалмерса о двух аспектах значения (первичном и вторичном интенционалах), существуют два варианта логической

необходимости высказываний — необходимость 1 и необходимость 2.

Логическая необходимость и возможность высказываний может рассматриваться с двух сторон: со стороны логической возможности существования миров и со стороны интенционалов, детерминирующие входящие в состав высказываний термины. Логически возможным Чалмерс предлагает считать любой мир, который мы логически можем помыслить сотворённым Богом (существование Бога в данном случае не обсуждается).

Что касается концептуальной истины, то если мы приравниваем значение к интенциональному содержанию термина, то связь между истиной, достигаемой благодаря значению, и логической необходимостью легко устанавливается. Если высказывание логически необходимо, его истинность будет побочным продуктом интенционалов этого высказывания и его структуры. Точно так же, если высказывание истинно благодаря своим интенционалам, оно будет истинным в любом из возможных миров.

Высказывание концептуально истинно, если и только если оно необходимо истинно. Это положение распространяется и на концептуальные истины с первичными интенционалами, и на концептуальные истины с вторичными интенционалами, которые соответственно демонстрируют два варианта необходимости: необходимость 1 и необходимость 2.

Если мы будем достаточно аккуратны в нашем рассуждении, предупреждает Чалмерс, мы сможем проследить связь между логической возможностью высказывания и возможностью его помыслить (*conceivability*). Иногда раздаются голоса, что если использовать примеры, похожие на то, что «вода — это XYZ», мы будем говорить о случаях, когда мыслимость чего-либо не будет предполагать возможности его существования. Чалмерс с такой идеей не соглашается, считая, что ситуация здесь намного тоньше. Существуют два вида мыслимости, зависящие от того, оцениваем ли мы термины высказывания в представимом мире согласно первичным или вторичным интенционалам. Высказывание типа «вода — это XYZ» является первым видом мыслимости, поскольку это высказывание истинно в представимом мире XYZ. Мыслимость первого вида нельзя путать с возможностью второго вида: априорная мыслимость того, что вода является XYZ, не предполагает апостериорной возможности того, что существует мир, в котором водой является XYZ ⁴⁶.

Существование двух видов логической необходимости — первичной и вторичной — позволяет говорить о двух видах логической супервентности. Если мы говорим о логической супервентности с первым интенционалом, речь идёт об априорной логической супервентности. Если же что-то супервентно на осно-

вании вторичного интенционала, то подходящей модальностью будет апостериорная логическая супервентность, которую, замечает Чалмерс, некоторые называют «метафизической супервентностью». Однако, как уже отмечалось, сам философ убеждён, что метафизическая супервентность — всего лишь разновидность логической⁴⁷.

Для Чалмерса интересны оба варианта логической супервентности, однако важнее именно первая, основанная на первичных интенционалах. Именно она является отправной точкой всякого исследования: чтобы выяснить природу (химический состав) воды, предварительно необходимо знать, что она собою представляет, а именно: это прозрачная жидкость, содержащаяся в реках, морях и океанах. Первичная логическая супервентность является важной ещё и потому, что её соотнесённость с первичным интенционалом позволяет определить, возможно ли редуccionистское объяснение⁴⁸.

Принципиальная разница между двумя видами логической супервентности заключается в том, что первая носит априорный характер, а вторая — апостериорный. Если B-свойства супервентны A-свойствам, рассматриваемым на основании первичных интенционалов, тогда импликация B-свойств от A-свойств будет носить априорный характер. Тот, кто будет знать все A-факты относительно какой-либо конкретной ситуации, будет в состоянии установить B-факты только на основании этого знания. Такой вид следования трудно или даже невозможно проследить на практике, но в принципе такая ситуация возможна. В случае с логической супервентностью, основывающейся на вторичных интенционалах, B-факты в принципе тоже можно установить, зная A-факты, однако апостериорно. A-факты в этой ситуации должны быть дополнены конкретными фактами, зависящими от реально существующего мира, поскольку интенционалы этих фактов непосредственно детерминированы апостериорными фактами⁴⁹.

Согласно одному из центральных положений концепции Чалмерса о сознании, сознательный опыт не является логически супервентным физическим явлениям и процессам нашего мира. Некоторые философы утверждают, что не только феноменальное сознание, но и многие другие феномены едва ли имеют *логическую* связь с явлениями микромира и могут быть к ним редуцированы (речь, конечно, не идёт о сверхприродных феноменах, таких, например, как ангелы).

Чалмерс не соглашается с такими утверждениями. Он приводит примеры множества фактов, логически производных от физических фактов более фундаментального уровня, и делает вывод, что «почти все факты логически супервентны от физических фактов (включая физические законы), с возможными ис-

ключениями — сознательным опытом, индексикацией и отрицательными экзистенциальными фактами». Факты, исчерпывающие всё содержание мира, по мнению Чалмерса, сводятся к определённым физическим фактам, к фактам о сознательном опыте, к законам природы и к факту, заключённому в высказывании второпорядкового уровня «И это всё», и, возможно, индексикальному факту о месте нахождения произносящего эту фразу⁵⁰ (статус двух последних фактов вызывает у Чалмерса сомнение).

В подтверждение своего тезиса о том, что почти все факты мира являются логически супервентными физическим фактам, Чалмерс рассказывает два мифа: миф о творении и эпистемологический миф, призванных пояснить онтологический и познавательный смысл его тезиса. В мифе о творении говорится о том, как Бог последовательно создаёт все перечисленные выше факты, заканчивая декларацией: «И это всё». В эпистемологическом мифе речь идёт о другой — обратной — последовательности «созидания», теперь уже знания, то есть фактически о постижении фактов мира, где отправной точкой выступает Я индивида, изначально фиксирующего место своего нахождения. Выходит, что оба возможных способа выявления фактов мира логически последовательны, а сами факты логически производны друг от друга⁵¹.

Свой тезис о том, что сознание логически не супервентно физическому и его невозможно объяснить с помощью физических терминов, Чалмерс обосновывает пятью разными способами. Чисто технически это обоснование строится как доказательство того, что не существует априорного следования феноменальных фактов за физическими.

Доказательство 1. Логическая возможность зомби.

Чалмерс начинает с утверждения, что вполне реальна возможность существа, которое абсолютно идентично любому из нас — говорящему и рассуждающему об этом существе, кроме одного — наличия сознательного опыта. Сам говорящий не сомневается в наличии у себя сознательного опыта, однако отрицает, что и его физический двойник обладает таким опытом. Вполне реально представить существование целого мира, в котором все существа являются такими существами, то есть зомби. Зомби не только физические, но и психологические двойники людей, обладающих сознательным опытом, поскольку все реакции зомби на внешние раздражители идентичны реакциям их человеческого двойника. Однако реакции зомби не сопровождаются сознательными процессами в их феноменальном смысле. Мир зомби у Чалмерса — это вымышленный мир. О существовании реальных зомби Чалмерс речи не ведёт. Смысл его рассуждений о зомби состоит в том, чтобы получить ответ на вопрос, является ли само понятие «зомби» логически

согласованным. Философ признаёт, что логическая возможность существования зомби кажется ему вполне очевидной. Его широко цитируемое высказывание гласит: «Зомби — это что-то идентичное мне физически, но не обладающее сознательным опытом — внутри всё темно»⁵².

Косвенным подтверждением логической возможности существования зомби являются следующие мысленные эксперименты. Чалмерс избирает метод «нестандартной реализации» функционирования какого-либо субъекта — мысленный эксперимент, предложенный Нэдом Блоком в статье «Сложности функционализма» (1978). В этом эксперименте функционирование человеческого мозга представлено по аналогии с согласованной деятельностью большого количества людей, к примеру, жителей Китая, каждый из которых имитирует работу одного нейрона в мозгу конкретного человека. При этом «население может контролировать пустую скорлупу тела робота, снабжённого сенсорными датчиками и двигательными механизмами»⁵³. И хотя многие учёные и философы отрицательно оценивают возможность существования какого-либо «группового разума» у такого рода общности, образованной согласованными действиями многих людей (сам Чалмерс полагает, что такой разум вполне возможен), в данном случае важно подчеркнуть когерентность самой идеи существования системы, функционально идентичной мозгу, но не обладающей сознательным опытом.

Одновременно можно вообразить мой собственный силиконовый дубликат, говорит Чалмерс, который организован по моему подобию и у которого силиконовые чипы расположены там, где у меня находятся нейроны. Будет ли такое существо обладать сознанием — вопрос спорный. Может оказаться, что никакого сознательного опыта у силиконового дубликата не будет. И это вполне логично. Можно сделать вывод, что существование моего сознательного опыта логически не вытекает из факта функционирования моего тела.

Доказательство логической нередуцируемости сознательного опыта на примере зомби к фактам физической организации системы, обладающей этим опытом (Чалмерс называет такое доказательство аргументом мыслимости ситуации или положения дел), принимается не всеми исследователями. Да и сам Чалмерс не считает это доказательство особенно убедительным.

Доказательство 2. *Перевёрнутый спектр.*

Другой разновидностью аргумента представимости у Чалмерса является мысленный эксперимент, в котором существует воображаемый мир, физически идентичный нашему миру, однако *отличный* от нашего особенностями субъективного опыта. В этом эксперименте отпадает необходимость в мыслимости ситуации, когда сознание отсутствует вовсе.

Можно представить ситуацию, в которой физически идентичное мне существо имеет, тем не менее, перевёрнутый с ног на голову опыт восприятия цвета. Так, когда я имею ощущение красного цвета, у моего двойника имеется ощущение голубого и наоборот. Конечно, двойник называет своё ощущение голубого красным, как и я называю красное красным, но, что именно называется «красным», не столь важно. Важно только то, что одним и тем же вещам мы приписываем одинаковые цвета: кровь является красной, а море — голубым. Чтобы достичь смещения спектра в реальном мире, надо как-то заново «переоборудовать» те физиологические структуры, которые ответственны за восприятие цвета. Но если говорить о *логической* возможности такой ситуации, то никакого препятствия на её пути не возникает. «Ничто в нейрофизиологии не заставляет [нас думать], что один вид протекания [физиологических] процессов должен сопровождаться переживанием именно красного цвета, а не жёлтого»⁵⁴.

Возможность существования перевёрнутого спектра при сохранении в неизменности функциональной организации организма признают даже многие представители функционального материализма, отмечает Чалмерс⁵⁵.

Доказательство 3. Аргумент эпистемологической асимметрии.

Если рассматривать существование сознательного опыта и существование всего того, чем этот опыт не является (в первую очередь физическую реальность), то окажется, что о существовании опыта мы знаем главным образом на основании личного опыта и отчасти на основании внешних свидетельств. Таким образом, имеется асимметрия в познании феноменальных и иных явлений. Косвенным свидетельством эпистемологической асимметрии является проблема существования других сознаний, добавляет Чалмерс. Не существует проблемы «других жизней», «других экономик» или «других вершин». Их отсутствие объясняется тем, что эти феномены логически производны от физических явлений. Эпистемологическая асимметрия служит, по мнению Чалмерса, доказательством того, что сознание может быть логически несупервентным физическому. Именно это доказательство философ считает более основательным по сравнению с двумя предыдущими доказательствами, относимыми им к аргументу мыслимости.

Доказательство 4. Аргумент знания.

Доказательство строится на мысленном эксперименте, предложенном Фрэнком Джексоном в статье «Эпифеноменальные квалиа» (1982) и родственном тому, который ранее был предложен Томасом Нагелем в статье «Каково быть летучей мышью?» (1974). Вообразим мир, в котором наука может объяснить все функции человека и живых организмов, опираясь на данные нейробиологии. В этом мире живёт учёный нейробиолог Мэри,

которая специализируется в области нейрофизиологии восприятия цвета. Предположительно Мэри росла и живёт до сих пор в мире, где нет никаких цветовых ощущений, кроме белого, чёрного и разных оттенков серого. Она не знает, что из себя представляет красный цвет, поскольку у неё никогда не было ощущения красного. Никакие знания из области физики, физиологии и оптики не способны дать ей знания о том: «Каково это — воспринимать красный цвет?»

Ранее Томас Нагель рассуждал таким же образом, а именно: никакие знания о «физике» летучей мыши не способны утвердительно либо отрицательно ответить на вопрос, имеется у неё сознательный опыт или он отсутствует. Зная все физические факты о летучих мышах, мы не можем вместе с тем досконально знать, каково это — быть летучей мышью.

Чалмерс идёт дальше, рассматривая в качестве объекта исследования компьютер. Компьютер сконструирован таким образом, что обладает когнитивными способностями, скажем, на уровне собаки. Он может различать цвета, как это делаем мы, люди, как и мы, называть красным всё то, что мы называем красным, и зелёным то, что мы считаем зелёным. Но, зная все особенности протекания процессов в компьютере, мы не способны ответить на вопросы: испытывает ли компьютер что-либо, когда он «смотрит» на розы?; если испытывает, то является ли этот сенсорный опыт того же рода, что и наш? Таким образом, смело можно предположить, говорит Чалмерс, что из знания физических процессов автоматически не следует, что объект изучения обладает сознательным опытом ⁵⁶.

Доказательство 5. Аргумент отсутствия анализа.

Для того чтобы показать, что сознание вытекает из физических процессов, требуется проанализировать понятие «сознание» (*consciousness*), чтобы в свою очередь выяснить, подразумевает ли оно какие-то физические процессы. Однако такой анализ сознания вряд ли осуществим, говорит Чалмерс.

Единственной разновидностью анализа сознания, в какой-то степени согласующейся со здравым смыслом, является функциональный анализ, который позволяет судить о наличии сознания у системы на основании тех функций, которые эта система выполняет. Так, сознательное состояние можно определить как то, что способно вербально передать информацию, или как то, что является результатом проведения определённых чувственных различий, или как то, что делает информацию доступной для последующих процессуальных действий, и т.п. Однако, несмотря на то, что состояния сознания способны выполнять разнообразные каузальные функции, им нельзя *дать определение* с их помощью. То, что делает эти состояния состояниями сознания, это феноменальное переживание (*phenomenal feel*) сознания, и именно это

переживание не поддаётся определению⁵⁷. Чтобы не быть голословным, Чалмерс приводит ряд аргументов в подтверждение своей идеи.

Функциональное объяснение может быть дано и без отсылки к субъективному переживанию. Так, словесная передача информации или цветовое различие, отмечает Чалмерс, поддаются объяснению без принятия во внимание сопровождающего эти процессы опыта.

Далее. Любое функционально анализируемое понятие будет иметь определённую степень семантической неопределённости. Обладает ли мышшь знанием? Может ли бактерия обучаться? Является ли компьютерный вирус живым? Ответы на эти и подобные им вопросы в лучшем случае звучат так: в какой-то степени «да», в какой-то степени «нет».

Кроме того, функциональный подход к понятию сознания не позволяет провести различия между такими близкими, но нетождественными понятиями, как осведомлённость и сознание. И в том, и в другом случае функциональный анализ позволит говорить о доступе к информации для объяснения последующего процессуального действия и контроля за поведением. В результате функционального анализа эти два понятия сливаются в одно.

Альтернативные функциональному подходы к определению сознания, считает Чалмерс, в познавательном отношении ещё беднее. Так, структурный анализ, исходящий из посылки, что сознание — это разновидность биохимической структуры, не даёт ответа на вопрос, что же *означает* такой феномен как сознание.

Тот факт, что опыт не является логически супервентным физическому, свидетельствует о том, что сознание невозможно объяснить, редуцируя его к физическим фактам. Принципиальное отличие физических фактов от фактов, относящихся к сознанию, показывает, что существует, как это называет Дж. Левайн, объяснительный провал между двумя уровнями сущего⁵⁸. Сознание несводимо к своей структуре и функциям. Сопровождая физические процессы, сознание само является *ещё одним фактом* природы, считает Чалмерс⁵⁹.

Физикалистское объяснение сознания, тем не менее, рассматривается Чалмерсом вполне приемлемым для прояснения проблем, касающихся структуры сознания, его физической основы или соотношения между различными физическими и ментальными процессами.

Вывод о логической нередуцируемости сознания устраивает не всех и вызывает ряд возражений. Авторы этих возражений спрашивают: 1) Не завышаем ли мы объяснительную планку? 2) Не может ли виталист сказать то же самое про жизнь? 3) Является ли [теоретическая] мыслимость [чего-либо] той дорогой, что ведёт к возможности [существования]? 4) Не

является ли приводимое доказательство всего лишь собранием порочных интуиций? 5) Не должно ли всякое объяснение где-то остановиться?

Комментируя последнее возражение, Чалмерс утверждает, что, как и в физике, в теории сознания какие-то вещи надо принимать как само собой разумеющиеся. Так, безоговорочно принимая факт существования *фундаментальных* физических законов, мы также безоговорочно должны согласиться с фактом наличия связи между физическими процессами и сознанием и признать эту связь такой же фундаментальной ⁶⁰.

Критическому разбору Чалмерс подвергает и современные концепции сознания, существующие в когнитивном моделировании, нейробиологии, новейшей физике, теории эволюции. Признавая за ними успешное решение тех или иных проблем, он не находит в них ответа на главный вопрос о происхождении и «субстанции» сознательного опыта и делает вывод, что для этого требуется не редукционистское, а *иное* объяснение. «Это будет принципиально иным объяснением, требующим некоторых радикальных изменений в том, как мы мыслим структуру мира», — заключает философ ⁶¹.

— 2 — **Натуралистический дуализм**

Отвечая на вопрос, может ли сознание быть объяснено физическими теориями, Чалмерс признаётся, что пока не касался онтологических следствий и ответа на вопрос: является ли само сознание физическим?

Если верен тезис о том, что феноменальное логически не супервентно физическому, можно утверждать, говорит Чалмерс, что сознание существует как особый феномен, лежащий вне пределов физического мира. По этой причине философ считает чисто материалистическое толкование сознания ошибочным. (Материализмом Чалмерс называет такую философскую доктрину, согласно которой мир исчерпывается исключительно физическими явлениями и процессами.) Ход его мысли выглядит следующим образом:

1. В нашем мире существует сознание.
2. Логически возможен мир, который физически идентичен нашему миру и в котором нет места сознанию, имеющемуся в нашем мире.
3. Вот почему факты наличия сознания являются дополнительными к нашему миру, лежащими вне пределов физической реальности и даже над ней.
4. Поэтому материализм в [объяснении сознания] является ошибочным.

Используя приём Сола Крипке, применённый им для описания творения мира, Чалмерс пишет, что Бог при создании мира имел выбор: создать мир, подобный миру зомби, и мир с перевернутым спектром, или наш мир. И если выбор был сделан в пользу нашего мира, то помимо физических фактов ему предстояло сотворить что-то ещё в дополнение. Но тогда, подытоживает Чалмерс, сотворённый мир оказывается дуалистическим.

Дуализм концепции Чалмерса предполагает существование не логической, а натуралистической (естественной) супервентности между сознанием и физическими процессами. Это позволяет избежать декартовского дуализма с самостоятельно существующими субстанциями, не зависящими друг от друга. Современная наука находит подтверждение тому, что физический мир каузально замкнут даже в большей степени, чем это представлялось ранее: всякое физическое явление находит достаточное каузальное объяснение. Для ментальной каузальности в мире физическое место не остаётся.

Дуализм Чалмерса представляет собой разновидность дуализма *свойств*: сознательный опыт включает в себя и такие свойства индивида, которые не вытекают из физических свойств этого индивида, однако могущие номологически зависеть от этих свойств. Онтологически феноменальные свойства не зависят от физических свойств.

Предвидя возражения в свой адрес, одно из которых высказано в уже упоминавшейся статье Д.И. Дубровского, Чалмерс просит не путать его концепцию дуализма свойств с так называемой слабой версией дуализма свойств. В этой версии речь идёт о свойствах, которые не являются физическими или к ним не редуцируются. Примером такого рода свойств Чалмерс называет биологическую приспособленность. Приспособленность логически производна от физических свойств низшего уровня и ничего онтологически независимого от мира физики собой не представляет. Дуализм этого рода вполне сопоставим с материализмом. Дуализм самого Чалмерса предполагает наличие в нашем мире новых фундаментальных свойств помимо физических.

Во взгляде философа на природу сознания присутствует идея, согласно которой сознание «возникает» на основе физического, благодаря естественным законам природы, которые сами по себе, однако, не подразумевают физических законов. Он говорит, что такую версию дуализма можно назвать ещё «слабой версией материализма».

Современная научная картина мира предстаёт таким образом, что ей известны фундаментальные законы и константы мира, а всё существующее — как то, что следует из этих констант и законов. Фундаментальную физическую теорию иногда называют «теорией всего». Однако тот факт, что сознание логически

не супервентно физическим параметрам мира, показывает, что физическая теория не является вполне «теорией всего». «Чтобы вписать сознание в состав фундаментальной теории, нам необходимо ввести *новые* фундаментальные свойства и законы»⁶². Этот дополнительный компонент можно ввести двумя способами: 1) признать сознательный опыт фундаментальным свойством мира и считать феноменальные свойства *основополагающими* свойствами; 2) либо считать, что существует *особый* класс новых фундаментальных свойств, от которых производны феноменальные свойства. Из ранее сказанного вытекает, что эти новые свойства не могут быть причислены к разряду физических. Однако, «возможно, они являются нефизическими свойствами нового вида, от которых логически производны феноменальные свойства» и их можно назвать *протофеноменальными* свойствами. Сложно вообразить, на что эти свойства могут быть похожи, но нельзя сбрасывать со счетов и того, что их существование возможно. Делая выбор между двумя способами, с помощью которых возможно вписать сознание в мир физического, Чалмерс делает это в пользу первого, считая, что феноменальные свойства являются фундаментальными сами по себе⁶³.

Там, где мы узнаём о новых для нас фундаментальных свойствах, обязательно должны появиться новые фундаментальные законы. И они должны быть *психофизическими*, указывающими специфику того, как феноменальные (или протофеноменальные) свойства зависят от свойств физических. Психофизические законы не будут действовать в зоне действия физических, потому что последние работают в уже замкнутой системе физических объектов и процессов. Новые законы будут *супервентными*, объясняющими возникновение субъективного опыта из протекающих физических процессов⁶⁴.

Пока, естественно, мы мало что можем сказать о том, что из себя представляет новая фундаментальная теория сознания, в частности, как выглядят фундаментальные психофизические законы.

В какой-то мере, добавляет Чалмерс, нынешняя картина с объяснением природы сознания напоминает картину с электромагнетизмом в XIX столетии. Неудачные попытки объяснить электромагнетизм с помощью известных науке физических терминов привели к тому, что Джеймс К. Максвелл предложил считать основные электромагнитные явления (заряд, силы взаимодействия) фундаментальными и ввёл в использование новые фундаментальные электромагнитные законы. Новая теория сознания также нуждается в постулировании новых фундаментальных свойств и законов.

Такая точка зрения, убеждён Чалмерс, полностью совместима с научной картиной мира и является натуралистической.

Мир по-прежнему предстаёт как система фундаментальных свойств, подчинённых фундаментальным законам, где буквально всё объясняется с помощью этих терминов. Более того, ничто в этой теории не противоречит физической теории — она является её дополнением. Но если физическая теория объясняет физические процессы, то психофизическая теория объясняет процессы возникновения субъективного опыта из этих физических процессов.

Свою теорию сознания Чалмерс называет «натуралистическим дуализмом»⁶⁵. Натуралистической, поясняет он, эта теория является потому, что следует из ряда базовых свойств и законов и не противоречит современным научным представлениям, а позволяет, кроме того, объяснить сознание с помощью фундаментальных законов природы. Нет никаких трансцендентальных допущений: сознание такой же феномен природы, как все явления, изучаемые естествознанием. Просто наша картина природы расширяется.

Чалмерс сознательно избегает понятия «материализм», который он толкует как философскую позицию, редуцирующую всё существующее к материальным явлениям и процессам, и считает, что материализм не приложим к его теории сознания. Он замечает, что, даже если в будущем докажут, что материя и сознание являются двумя сторонами одного и того же, это не будет материализмом в современном понимании, хотя, возможно, и будет называться монизмом. Это будет не *материалистический* монизм, а нечто более широкое⁶⁶. Против такого поворота мысли при создании целостной теории сознания в будущем Чалмерс препятствий не видит.

Чалмерс останавливается на ряде возражений в адрес его теории сознания, связанных с отрицанием им продуктивности в ней логической супервентности и материализма. Он перечисляет четыре возражения, одно из которых заключается в приписывании ему декартовского дуализма. Сам Чалмерс такого сходства не видит. Декарт, поясняет Чалмерс, рассуждал так: поскольку я могу помыслить, вообразить своё сознание отдельно от тела, то моё сознание не тождественно телу. Это рассуждение оперирует понятием *тождества*: «Можно представить, что существует физическое состояние Φ , которое не обладает сознанием, следовательно, сознание не является состоянием Φ ». Рассуждение самого Чалмерса иного рода: «Можно представить, что все физические факты не обладают свойством сознания, посему физические факты не исчерпывают всех фактов». Чалмерс считает, что понятие супервентности (производности) является более подходящим для концепции, постулирующей дуализм сознания и тела, чем понятие тождества, на которое опирался Декарт⁶⁷.

Для некоторых исследователей и такое рассуждение не будет доказательным, поскольку в нём речь идёт о подходе, который выводит существование из мыслимости, как это было и у Декарта.

Возможным ответом Декарту будет идея, что логическая необходимость, вытекающая из согласованности понятий, даёт больше простора для утверждений существования, нежели метафизическая необходимость, которая налагает определённые ограничения на такие утверждения.

Противники дуализма очень часто прибегают к понятию апостериорной необходимости, предложенной Солом Крипке и концептуально разработанной им в книге «Именование и необходимость» (1980). Возражения, выдвигаемые с позиции *апостериорной* необходимости, видятся Чалмерсу самыми опасными для его натуралистического дуализма. Противники дуализма утверждают, что логически вполне возможно, что вода не будет являться H_2O , однако метафизически такое невозможно (трудно представить себе ситуацию, в которой человек, находясь в здравом уме, будет утверждать, что вода не является H_2O). Не будет противоестественным также предположить, что мир зомби возможен логически, однако нельзя утверждать, что он возможен метафизически. И если это так, материализм во взглядах на сознание будет спасён.

По мнению Чалмерса, не правы те материалисты, которые убеждены, что между физическими и феноменальными понятиями пролегал концептуальный, а не метафизический провал, и продолжающие считать, что их взгляд на объяснение сущности сознания вполне обоснован и вместе с тем материалистичен. Понятие апостериорной необходимости всё же не может служить серьёзным аргументом против дуализма. Этот аргумент Чалмерс сравнивает с чем-то подобным красной селёдке, и готов это доказать.

Для того чтобы убедиться в несостоятельности аргумента апостериорной необходимости, Чалмерс возвращает нас к двуаспектной теории значения (см. § 4 гл. 2 его «Трактата»), которая оперирует первичными и вторичными интенционалами. Первичное значение термина фиксирует референцию в существующем мире, в мире, в котором мы живём. И это значение детерминировано *a priori*, потому что для всех жителей Земли вода является жидкостью без цвета и запаха, заполняющей мировой океан, реки и озёра. Вторичное значение определяет референцию в контрфактуальных мирах и зависит от первичного значения: вода во втором значении есть H_2O и это верно для всех возможных миров *a posteriori*.

Логическая необходимость устанавливает истину на основе первичного интенционала. Но поскольку первичные интенционалы слов «вода» и « H_2O » различаются, логически возможно, что вода — это не H_2O . Метафизическая необходимость устанавливает

истину на основе вторичного интенционала. Вторичные интенционалы слов «вода» и «H₂O» совпадают, поэтому метафизически необходимо, что вода имеет химический состав H₂O.

Материалисты, с точки зрения Чалмерса, выдвигают следующее возражение против концепции натуралистического дуализма. Они используют довод мыслимости и оперируют первичными интенционалами. В то время как первичные интенционалы физических и феноменальных понятий различаются, вторичные интенционалы этих понятий могут совпадать. Если это так, то феноменальные и физические/функциональные понятия могут охватывать одни и те же свойства а posteriori и различаться а priori. Опровержение дуализма состоялось, полагают сторонники «психофункционализма» (см. Н. Блок «Что такое функционализм?» (1980)), приравнивающие феноменальные свойства к функциональным свойствам а posteriori, или сторонники точки зрения, согласно которой феноменальные свойства отождествляются с определёнными нейрофизиологическими свойствами а posteriori.

Ответ Чалмерса на аргумент апостериорной необходимости строится на обращении к первичным интенционалам. «Если мы можем показать, что существуют возможные миры, физически тождественные нашему, но в которых отсутствует свойство, вводимое первичным интенционалом, из этого будет вытекать дуализм»⁶⁸. То есть, если существуют миры, тождественные нашему по физическим параметрам, но лишённые сознания, значит в нашем мире существуют свойства, не являющиеся физическими, а лежащие за их гранью. Аналогично, если мы найдём миры физически тождественные нашему, но за одним исключением: там не будет жидкости без вкуса и запаха, заполняющей мировой океан, реки и озёра, — наш дуализм будет касаться воды. Важно отметить, что защита дуализма в данном случае осуществлена без обращения к апостериорным фактам, из чего вытекает, что рассуждение об апостериорной необходимости не опровергает натуралистического дуализма.

То, что аргумент апостериорной необходимости к делу не относится, подтверждается, с точки зрения Чалмерса, ещё и тем, что в рассмотрении сознания первичный и вторичный интенционалы совпадают. И в реальном, и в контрфактуальном мире состояние сознательного опыта означает существование феноменологического переживания. В случае с водой мы имеем совсем другое. Для контрфактуального мира жидкость без цвета и запаха может и не быть водой, а выглядеть как вода и ощущаться как вода. Если же в контрфактуальном мире что-то переживается как сознательный опыт, это и будет сознательным опытом⁶⁹.

Рассуждения Крипке об апостериорной необходимости в лучшем случае могут описать этот мир и его свойства, но не

могут повлиять на возможность его существования, замечает Чалмерс. И тогда вывод об истинности дуализма неизбежен, заключает философ.

Альтернативная стратегия

Существует ещё один способ, использующий понятие апостериорной необходимости, с помощью которого можно попытаться опровергнуть дуализм, продолжает Чалмерс. Считая мир зомби физически тождественным нашему миру, можно утверждать, что он таковым не является: мы просто неправильно его описываем. Мир зомби только *кажется* тождественным нашему, но на самом деле он от него отличается физическими свойствами. В нём нет свойств, которые в скрытом виде присутствуют в нашем мире, не обнаруживая себя и являясь в то же самое время причиной существования сознания. Мир зомби и наш мир идентичны на уровне первичных интенционалов, эксплицированных из внешне проявляющихся свойств и отношений, но различны на уровне вторичных интенционалов, референтами которых являются скрытые свойства и отношения. Тогда можно утверждать, что сознательный опыт может быть производным «метафизически» от физических свойств и отношений нашего мира. Похожие на данный способ критики дуализма предположения были высказаны Г. Максвеллом и М. Локвудом ⁷⁰. «Это во многих отношениях более интересное возражение, чем предыдущее. Оно, конечно, основывается на спекулятивной метафизике, но это не препятствует тому, чтобы оно оставалось логически последовательным» ⁷¹.

Даже если допустить, что предполагаемые скрытые свойства, приписываемые нашему миру, сами производны от физических свойств, разница между описанной точкой зрения и ранее описанным дуализмом свойств (позицией самого Чалмерса) не-велика. И в том, и в другом случае мир обладает феноменальными свойствами, которые не фиксируются физическими методами. Вновь обращаясь к примеру С. Крипке о творении, Бог после того, как удостоверился, что он создал мир, идентичный нашему миру с позиции физических теорий, вынужден предпринять ещё ряд усилий и создаёт феноменальные свойства, чтобы убедиться, что теперь этот новый мир уж точно идентичен нашему. Дуализм «физического» и «нефизического» в концепции самого Чалмерса заменён в предложенной гипотезе на дуализм «доступных» и «скрытых» физических свойств, однако суть остаётся прежней.

Чалмерс утверждает, что альтернативная стратегия, разрабатываемая с целью критики дуализма, используя понятия вторичных интенционалов и апостериорной необходимости, вводит не метафизическое, а только семантическое различие. Она признаёт существование (в качестве фундаментальных) феноменальных или про-

тофеноменальных свойств, оказываясь тем самым гораздо ближе к дуализму (или, возможно, идеализму или нейтральному монизму, о которых Чалмерс рассуждает в последующих главах своей книги), чем к какому-либо варианту материализма ⁷².

Строгая метафизическая необходимость

Если аргумент Сола Крипке об апостериорной необходимости не опровергает дуалистическую концепцию сознания, то её противники могут попытаться использовать ещё один аргумент, который Чалмерс называет аргументом *строгой метафизической необходимости*. В отличие от аргумента Крипке, который Чалмерс относит к разряду *слабой метафизической необходимости*, второй аргумент не зависит от семантики используемых в нём терминов.

Согласно аргументу строгой метафизической необходимости, можно помыслить миры, соответствующие самым строгим критическим меркам, и, тем не менее, существование которых совершенно невозможно. Разрыв между возможностью и мыслимостью столь значителен, что позволяет назвать его самым строгим из всех существующих. Так, можно помыслить, что «вода есть XYZ», однако это невозможно. Дело в том, что мир, в котором вода есть XYZ, неправильно описан. Строгая метафизическая необходимость отбрасывает любую возможность даже *правильно описываемого* мира, даже на основе вторичных, то есть апостериорных интенционалов. Мыслимый так мир метафизически невозможен ⁷³.

По поводу этого возражения Чалмерс замечает, что о модальностях такого рода не стоит заводить речь: ограничения на возможность существования можно вводить только в рассуждениях о нашем мире. В мире возможного, как мире, противопоставленном природному миру, нет места для такого рода произвольных ограничений. Для подтверждения существования мира такой модальности нельзя использовать аналогию, поскольку этот вид умозаключения доказателен в пространстве *одного* мира, иначе речь пойдёт о введении сомнительных предположений.

Аргумент сильной метафизической необходимости, кроме того, ведёт к пролиферации модальностей *ad hoc* (к случаю): возможность и необходимость согласно первичным либо вторичным интенционалам в логически возможных либо метафизически возможных мирах. Помимо модальности суждений, можно рассуждать о трёх видах возможных миров: логически возможных мирах, метафизически возможных мирах и естественновозможных мирах, добавляет философ ⁷⁴.

И даже если принять аргумент строгой метафизической необходимости, нам не удастся избежать того же дуализма свойств: существование сознания не может быть выведено из

наших знаний о физическом мире и потому придётся как-то объяснить супервентность феноменального и физического.

Единственным мотивом, подталкивающим нас к тому, чтобы придерживаться такой точки зрения, будет стремление избавиться от материализма любой ценой. Но такого рода материализм будет иметь ещё больший мистический характер, чем альтернативный ему дуализм. Аргумент строгой метафизической необходимости, убеждён Чалмерс, является аргументом *ad hoc* во имя спасения материализма ⁷⁵.

Когнитивные ограничения

Ещё одним аргументом, направленным против дуализма в защиту материализма относительно природы сознания, является познавательный аргумент. Материалисты могут выдвинуть предположение, что представимость дуализма проистекает из недостатков самой рациональности. Если бы мы были умнее, то мы бы увидели, что дуалистическое описание мира не является логически последовательным. Дуалистический мир даже логически невозможен, и только ограничения познавательных способностей, присущих человеку, ошибочно ведут к мысли, что такой мир возможен. Если бы мы знали больше, то вполне могли бы с помощью физических терминов описать, как феноменальное проистекает из физического.

Может показаться, добавляет Чалмерс, что когнитивный аргумент работает по аналогии, как это происходит в математике. Математические истины существуют сами по себе, независимо от того, способны мы их объяснить на данный момент или нет. Однако Чалмерс такую аналогию считает ошибочной и относит её к *ad hoc* гипотезам, к которой прибегают, когда исчерпаны возможности субстанциальных аргументов — доказать ошибочность рассуждения или показать альтернативную материализму точку зрения ⁷⁶.

Чалмерс осознаёт и признаёт, что идея использовать аргумент о логической несводимости феноменального к физическому в споре с материализмом пришла не ему первому. «На самом деле я считаю, — пишет философ, — что в той или иной форме [этот аргумент] является фундаментальным антиматериалистическим аргументом в философии сознания» ⁷⁷. И, тем не менее, он ещё не используется должным образом. Среди антиматериалистических аргументов более известны аргумент Фрэнка Джексона (аргумент знания) и аргумент Сола Крипке (аргумент необходимого тождества ментального и физического).

Об аргументе знания у нас уже шла речь. Суть второго сводится к следующему. В начале 70-х годов теория тождества

ментального и физического, возникшая в конце 50-х, была подвергнута острой критике. Пришло осознание проблемы «разнообразной реализации» тождества, и Сол Крипке выдвинул так называемый модальный эссенциалистский аргумент. Согласно этому аргументу, о тождестве можно говорить только в случае необходимого тождества, когда выражение имеет жёсткий десигнатор, то есть описывает один и тот же объект во всех возможных мирах. Однако теория тождества ментального и телесного использует относительное тождество, имеющее характер случайного совпадения, поэтому говорить о её состоятельности не приходится ⁷⁸.

Аргументы Джексона и Крипке, по мнению Чалмерса, имеют сильные и слабые стороны. Аргумент знания и аргумент логической необходимости являются двумя сторонами одной и той же монеты, утверждает Чалмерс. Против материализма в понимании сознания они лучше всего играют в тандеме. Если аргумент знания Чалмерс использует в качестве одного из доказательств истинности своей концепции натуралистического дуализма, то аргумент Крипке кажется ему заслуживающим внимания лишь потому, что этот аргумент отталкивается от идеи о несостоятельности логической супервентности феноменального и физического ⁷⁹.

Это эпифеноменализм?

Если сознание находится в отношении естественной супервентности с физическим, то вполне разумно сделать допущение, что оно не может само причинно обуславливать это физическое. Поскольку физический мир более или менее каузально замкнут, то есть каждое физическое событие уже имеет своё физическое каузальное объяснение (с элементом квантовой неопределённости), то нефизическому по своей сути сознанию в физическом мире не может принадлежать самостоятельная каузальная роль. И хотя мы знаем, что таковая у сознания имеется, физический мир может вполне обойтись без ментальной каузальности.

Сформулированное положение носит парадоксальный характер и требует объяснения, замечает Чалмерс. Он предлагает искать выход сразу в двух направлениях. Во-первых, совершенно необязательно, что простая естественная супервентность должна подразумевать эпифеноменализм в строгом смысле слова. Такая картина *выглядит* как эпифеноменализм. Сама природа каузальности таинственна, и, когда мы наконец-то поймём её сущность, мы сможем понять тот тонкий способ, каким сознание причинно обуславливает некоторые физические процессы и события. (Может оказаться, что некоторые положения, сформулированные выше, окажутся ошибочными.) Во-вторых, Чалмерс

хочет рассмотреть *основания* того, почему эпифеноменализм выглядит непривлекательным. И если эти основания не будут убедительными, то придётся в какой-то степени принять эпифеноменализм.

Стратегии на избежание эпифеноменализма

Самым простым способом избежать каузальной беспомощности сознания будет отбросить идею каузальной замкнутости физического и постараться обосновать строгую форму интеракционистского дуализма, в котором ментальное заполняет каузальные провалы (*gaps*) в физических процессах⁸⁰. Чалмерсу такой путь интересным не кажется. С его точки зрения, существуют более тонкие способы аргументации, позволяющие избежать эпифеноменализма. Эти способы зависят от определённых метафизических установок, в частности, от установок на причинно-следственные связи. Чалмерс называет четыре таких способа.

1. Каузальность, основывающаяся на повторяемости.

Первый способ, позволяющий преодолеть эпифеноменализм, заключается в том, чтобы последовать строгой версии юмовского толкования каузальности: чтобы А было причиной Б, единственно, что необходимо, это то, чтобы между явлениями типа А и явлениями типа Б существовала единообразная повторяющаяся взаимосвязь. Таким образом, если болевые ощущения обычно ведут к телесной реакции по отдёргиванию той части тела, которая болит, от предмета, с которым она вошла в соприкосновение, то именно боль является причиной реакции отдёргивания.

Родственный юмовскому способ отождествляет каузальную связь с любой законосообразной связью, хотя законосообразная связь является чем-то большим по сравнению с единообразной повторяемостью. Естественная супервентность подпадает под этот способ понимания причинности, поскольку она имеет дело с законосообразной связью между субъективным переживанием (мыслью) и поведением, между опытом и связанным с ним состоянием мозга. Для подтверждения этой точки зрения придётся признать ложным контрфактическое высказывание: «Поведение останется таким же даже при отсутствии опыта». Дело в том, что при отсутствии опытного переживания, состояние мозга будет другим и поведение будет другим.

Однако Чалмерс считает оба толкования каузальности, основывающихся на повторяемости, недостаточными для того, чтобы помочь избежать эпифеноменализма, считая маловероятной ситуацию, при которой любая законосообразная связь будет достаточной, чтобы считаться каузальной (взять хотя бы пример с соответствием цвета волос у двойняшек). Тем не менее, рас-

суждения о такого рода каузальности показывают, почему нам кажется, что сознание играет каузальную роль.

2. Чрезмерная каузальная детерминация.

Возможно, можно утверждать, что, несмотря на очевидное различие феноменального и физического, они оба могут служить причиной последующего за ними физического события. Представим, что физическое состояние P_1 и ассоциирующееся с ним феноменальное состояние Q_1 служат причиной физического события P_2 . Но если P_2 уже имеет достаточную причину в виде P_1 , то Q_1 , как причина, будет казаться излишней. Однако идея, что Q_1 не может находиться в каузальной связи с P_1 , не столь очевидна. Возможно, существует нередуцируемая каузальная связь между двумя физическими состояниями и отдельная нередуцируемая каузальная связь между феноменальным и физическими состояниями. На такой вид излишней детерминации часто смотрят с опаской, однако никакой логической непоследовательности мы в ней не находим. А при недостаточном понимании природы каузальности совсем не учитывать чрезмерную детерминацию нельзя. И хотя сам Чалмерс не является сторонником такого рода рассуждения, оно заслуживает, считает философ, серьёзного рассмотрения ⁸¹.

3. Несупервентность каузальности.

Как было показано в пятом параграфе второй главы книги «Сознающий ум», существуют два вида фактов, которые логически не супервентны физическим фактам. Этими фактами являются сознание и причинность. Вполне естественным будет увязать эти два класса фактов воедино и предположить, что сознание и причинность прочно связаны метафизически. Возможно, сам опыт является разновидностью причинной зависимости. Возможно, в опыте в какой-то мере реализуется юмовское «непознаваемое каузальное отношение». Более тонкое, нестандартное понимание причинности помогает вновь избежать строгой формы эпифеноменализма.

Похожую на эту точку зрения выдвинул и защищал Дж. Роземберг в книге «Сознание и причинность: ключи к двуаспектной теории» (1996) ⁸². Он утверждал, что, поскольку проблемы сознания и проблемы причинности существуют параллельно, можно предположить, что опыт претворяет в жизнь причинность или реализует какие-то аспекты причинности в реальном мире. Что-то субстанциальное требуется для реализации каузальности, и сознание — естественный кандидат на эту роль. «Если это так, — замечает Чалмерс, — то может быть, что само существование сознания и позволяет существовать каузальным отношениям, опыт, таким образом, оказывается значимым для каузальности более тонким способом» ⁸³.

Такое предположение носит слишком спекулятивный характер, замечает Чалмерс, и, кроме того, ведёт к определённой разновидности панпсихизма, согласно которому всё существующее обладает психикой. При таком допущении проблемным становится и существование мира зомби, в котором, по определению, у обитающих в нём существ не существует никакого опыта, но каузальность сохраняется. Тем не менее, поскольку причинность остаётся до конца не прояснённым явлением, данный подход стоит того, чтобы быть принятым во внимание, считает философ.

4. Внутренне присущая физическому природа.

Точка зрения, к которой склоняется и защищает сам Чалмерс, заключается в том, что физическая теория фиксирует только внешние проявления физического мира, представленные как огромный поток каузальных связей. Так, фундаментальные частицы микромира характеризуются через их взаимодействие с другими частицами. Однако такая картина мира ничего не говорит нам о том, с чем эта причинность *соотносится*⁸⁴. Референция протона фиксируется как то, что служит причиной определённого вида, что соединяется определённым образом с другими частицами и т.д.; «но что это такое, что осуществляет это причинение и соединение? Как заметил Рассел (1927), это тот предмет, о котором физическая теория умалчивает»⁸⁵.

Кого-то устроит такая картина мира, которая состоит только из каузальных и номических отношений между пустыми местами, не обладающими своими собственными свойствами. Физика может отсылать нас только к внешним связям того, что взаимодействует, и ничего не говорит о свойствах того, что собственно и взаимодействует.

«Интуитивно более разумно допустить, что базисные сущности, с которыми вся эта каузальность соотносится, обладают некоторой самостоятельной внутренней природой, некоторыми неотъемлемыми (*intrinsic*) свойствами, то есть, что для неё у мира имеется некоторая субстанция»⁸⁶. И Чалмерс выдвигает гипотезу, согласно которой «существует только один класс сущностных, несоотносительных свойств, о которых мы имеем прямую осведомлённость, и это есть класс феноменальных свойств. Естественно предположить, что может быть некоторое отношение или даже частичное совпадение между лишёнными характеристик внутренне присущими физическим сущностям свойствами и знакомыми нам неотъемлемыми свойствами опыта. Возможно, как предположил Рассел, по меньшей мере, некоторые из внутренне присущих физическому свойствам сами являются разновидностью феноменального свойства? Поначалу идея кажется дикой, но после размышления отношение к ней меняется. В конце концов, мы действительно *не имеем представления* о свойствах, внут-

ренне присущих физическому. Их суть ещё предстоит постичь, и феноменальные свойства выглядят не худшими кандидатами на эту роль, чем другие»⁸⁷.

Высказанное предположение, что феноменальные свойства являются базисными, чревато панпсихизмом, соглашается Чалмерс. Базисными могут быть и протофеноменальные свойства, которые вообще не поддаются нашему восприятию. Возможность такой альтернативы нельзя исключить a priori. «Если существуют внутренне присущие физическому свойства, именно примеры этих свойств являются тем, с чем физическая каузальность в конечном счёте соотносится»⁸⁸.

Если не принимать точки зрения на вселенную, согласно которой она представляет собой чисто каузальный поток, то в мире существует дуализм свойств: с одними из них физика имеет дело напрямую, другие же, которые конституируют феноменологию, являются скрытыми сущностными свойствами. Такую точку зрения можно назвать не дуализмом, а монизмом. Но этот монизм не будет материалистическим, поскольку фундаментальными признаются определённые феноменальные или протофеноменальные свойства. Это своего рода идеализм, но не берклианского типа. Мир не произведен от сознания наблюдателя. Он состоит из огромной каузальной сети феноменальных свойств, лежащих в основе физических законов, которые постулирует наука⁸⁹. Менее радикальный вариант, при котором сущностные свойства признаются протофеноменальными или некоторые свойства — ни феноменальными, ни протофеноменальными, можно рассматривать как версию расселовского нейтрального монизма. Мир феноменального и физического конструируется из чего-то, не являющегося по своей природе ни физическим, ни феноменальным. Психофизические законы уже не признаются онтологическими бездельниками: они наравне с физическими являются следствием более фундаментальных законов. Онтологический

и эпистемологический порядок разнятся в этой картине мира: онтологически базисное (первичное) познаётся после вторичного (физического или феноменального).

И тем не менее, считает Чалмерс, в признании естественной суперверности сознания чувствуется присутствие эпифеноменализма. Если мы и открываем каузальную роль опыта, то только при очень тщательном анализе, заключает философ. Такой тщательный анализ Чалмерс и осуществил в своей книге.

Одним из вариантов дуализма является интеракционизм — точка зрения, в соответствии с которой феноменальное сознание каузально значимо для физических процессов. По убеждению Чалмерса, интеракционизм больше порождает проблем, чем ре-

шает. Самая серьёзная из них — это та же проблема эпифеноменализма. Интеракционизму не удаётся решить её более успешно, чем теории каузальной замкнутости физического. Единственной формой интеракционизма, которая представляется уместной, рассматривается интеракционизм в рамках квантово-механической картины мира. Использовать квантовую механику возможно двумя способами. Во-первых, можно апеллировать к квантовому индетерминизму, эффект которого через нелинейную динамику может приводить к увеличению мельчайших флуктуаций до уровня макроскопических следствий, а именно поведения. Однако это интересное предположение характеризуется одним явным затруднением: как связать случайность флуктуаций с рациональной детерминацией поведения. Во-вторых, можно прибегнуть к одной из версий интерпретации квантовой механики, согласно которой для факта измерения или для констатации того, что измерение состоялось, необходимо присутствие сознания (так называемый «коллапс волновой функции»⁹⁰). Однако и в этом подходе нет объяснения того, как коллапс внешних для сознания объектов влияет на физические процессы, происходящие в мозге и управляющие мозгом.

По мнению Чалмерса, интеракционизм ещё меньше подходит для того, чтобы избежать эпифеноменализма. По крайней мере, он не лучше того решения, которое предлагается в концепции натуралистического дуализма, считает он⁹¹.

Конкретные проблемы эпифеноменализма

Любой более или менее серьёзный подход к объяснению сознания наталкивается на какую-либо форму эпифеноменализма. Чалмерс переходит ко второй стратегии решения проблемы эпифеноменализма, а именно: он указывает, какие затруднения возникают, если принять каузальную или объяснительную ненужность существования опыта, и являются ли эти затруднения в конечном счёте фатальными.

Самым распространённым затруднением для эпифеноменализма является возражение от имени здравого смысла: все мы знаем, что сознание обладает каузальной силой в отношении физического. Однако тот факт, что сознание логически не супервентно физическому, заставляет всё же признать эпифеноменализм.

Возражения в адрес эпифеноменализма Чалмерс подразделяет на три класса: 1) те, которые касаются связи опыта и обычного поведения; 2) те, которые имеют дело с отношением между самим опытом и утверждениями об опыте; 3) те, которые относятся ко всей картине мира.

1) Многим кажется совершенно очевидным, что чувство боли заставляет отдёргивать руку от огня, а головная боль объясняет, почему человек принимает таблетки.

2) Если принять позицию эпифеноменализма, то довольно странным будет выглядеть тот факт, что мы рассуждаем о нашем опыте и даже высказываем суждение относительного нашего опыта. Что заставляет нас высказываться о наших мыслях и внутренних переживаниях?

3) Невероятной выглядит картина мира, в которой сознание «подвешено» к физическим явлениям с помощью «номологических бездельников» (законов природы, которых мы не знаем). Более выигрышной видится ситуация, когда сознание будет с необходимостью вписано в общую картину мира.

После анализа выдвигаемых против эпифеноменализма доводов видно, что особо сильных контрдоводов против него не так уж много. Самым серьёзным представляется второй контрдовод, касающийся высказываний о самом опыте. И если даже интуиция говорит, что эпифеноменализм ложен, разум серьёзных доводов в поддержку его ложности не находит.

Чалмерс пишет: «Я не описываю свои взгляды как эпифеноменализм... Но они подразумевают, по крайней мере, слабую версию эпифеноменализма, и они могут иметь результатом то, что приведут к более сильной версии. Однако, даже если это так, я думаю, что аргументы в пользу естественной супервентности настолько не преодолимы, что их необходимо принять. Эпифеноменализм парадоксален, но альтернативы более чем парадоксальны. Они попросту не верны...»⁹².

Логическая география исследуемых проблем

Рассмотрим место доктрины натуралистического дуализма в системе самых известных на сегодняшний день представлений о природе сознания. Структуру представленных теорий сознания Чалмерс выводит из четырёх общих допущений:

1. Сознательный опыт существует.
2. Сознательный опыт логически не произведен (супервентен) от физического.
3. Если существуют феномены, логически не производные от физических фактов, тогда материализм ложен.
4. Сфера физического каузально замкнута.

Если принять эти допущения, они ведут к доктрине сознания, основывающейся на идее естественной супервентности: сознательный опыт порождается физическим в соответствии с законами природы, но сам физическим не является.

Отбрасывание этих допущений в различных сочетаниях ведёт к принятию следующих альтернативных доктрин.

1. Элиминативизм. Отрицание первого допущения ведёт к точке зрения, согласно которой реальных фактов, подтверждающих существование сознательного опыта, не существует. Никто не является сознательным в феноменологическом смысле.

Отрицание второго допущения ведёт к различным версиям редукционистского материализма.

2. Редукционистский функционализм.

Сознание является состоянием, концептуально вытекающим из функциональных или пропозициональных свойств физических явлений. Чтобы такое состояние оказалось сознательным, оно должно играть ту или иную каузальную роль. Мир, который Чалмерс называет миром зомби, логически невозможен, поскольку в физически идентичных мирах будут и идентичные каузальные роли.

3. Нефункционалистский редукционистский материализм.

В соответствии с этой доктриной, сознание концептуально вытекает из физического без опоры на какие-либо функциональные свойства. Кандидатами на эту роль могут быть биохимические и квантовые свойства или ещё не открытые наукой свойства.

4. Материализм новой физики.

Согласно этой точке зрения, в настоящее время мы пока не знаем, как физика может объяснить сознание, потому что наше знание физического мира ещё недостаточно. Вновь открытые наукой сущности, могущие войти в новую концептуальную схему, смогут привести к идее существования сознания и его объяснению.

5. Отбрасывая третье допущение, мы получаем нередукционистский материализм.

Согласно этой позиции, невозможность осуществить логическую редукцию сознания к физическому всё же не позволяет говорить утвердительно, что сознание по своей природе — не физическое явление. Физические факты метафизически обуславливают существование сознания. Несмотря на то, что логически мир зомби не содержит противоречий, метафизически его существование невозможно.

6. Отрицание четвёртого допущения ведёт к интеракционистскому дуализму.

Сознание нематериально. Однако физический мир каузально не замкнут и потому сознание может играть некую самостоятельную каузальную роль.

В логическом ландшафте доктрин о сущности сознания Чалмерс усматривает ещё две.

7. Натуралистический дуализм исходит из признания всех четырёх допущений. Согласно этой доктрине, приверженцем которой философ является, сознание супервентно связано с физическим, основанием их связи являются закономерности нашего ми-

ра. Однако натуралистический дуализм не признаёт логическую или метафизическую супервентность сознания физическому.

8. Наконец, существует трудная для определения, но имеющая много приверженцев точка зрения, согласно которой мы не имеем ключа к разгадке сущности сознания. Сознание представляет собой нечто мистическое. Но объяснение сознания должно быть материалистическим, поскольку только материализм является истинным. Эту точку зрения Чалмерс называет «материализмом, не имеющим ключа к разгадке». Она очень распространена, но редко проговаривается в печатных научных изданиях. Исключение составляет статья Джерри Фодора «Большая идея: может ли быть наука о сознании?» (1992), указывает Чалмерс.

Резюмируя своё отношение к этим доктринам, Чалмерс замечает, что первая явно ложна, вторая и третья основываются на ложном анализе понятия сознания и в них происходит подмена понятия; четвёртая и шестая слишком рассчитывают на успехи физики, а также содержат фатальные концептуальные проблемы. Пятая точка зрения апеллирует к аргументу апостериорной необходимости Сола Крипке или основывается на странной метафизике. Восьмая точка зрения была бы приемлема, если бы не её толкования, могущие привести к тому, что они будут не «работающими». Поэтому единственно приемлемой доктриной остаётся седьмая, заключает философ ⁹³.

**Три разновидности толкования
сознательного опыта (типы А, В и С)**

Толкование опыта по типу А исходит из того, что, постольку поскольку сознание существует, оно логически производно от физического в функционалистском или элиминативистском смысле. Элиминативисты, бихевиористы, представители различных вариантов редукционистского материализма принимают следующие положения: 1) нельзя представить, чтобы реально существовали физические или функциональные копии человека, у которых отсутствует сознательный опыт; 2) Мэри (героиня из мысленного эксперимента Фрэнка Джексона) не узнает ничего нового, когда впервые ощутит красный цвет; 3) всё, что должно быть объяснено по поводу сознания, может быть объяснено на основании анализа функционального действия ⁹⁴.

Среди основных приверженцев этой позиции Чалмерс называет Д. Армстронга, Д. Деннета, Д. Льюиса и Г. Райла, а также Ф. Дрекке, Г. Рея, Д. Розенталя, Дж. Смарта, С. Уайта, К. Уилкеса.

Адепты позиции типа В считают, что сознание логически не супервентно физическому, априорное следование феноменального из физического невозможно, но, тем не менее, разделяют позицию материализма. Это нередукционистская версия материа-

лизма. Её приверженцы обычно становятся жертвами внутренних противоречий разделяемой ими концепции. Единственным вариантом, которому удаётся избежать таких противоречий, является тот, который основывается на понятии строгой метафизической необходимости. Придерживаясь позиции типа В, философы признают: 1) зомби и перевёрнутый спектр логически представить можно, но метафизически такое невозможно; 2) Мэри, героиня «аргумента знания», что-то узнает, когда впервые увидит красное, и объяснение этого было предложено Б. Лоаром; сознание нельзя объяснить редукционистски, но, несмотря ни на что, оно имеет физическую природу. Хотя философов, чётко сформулировавших эту позицию, нет, к ним близки Дж. Левайн и Б. Лоар. Сюда же можно причислить А. Бурне, О. Фланагана, К. Хилла, Т. Хоргана, Д. Папино, М. Тая, Р. ван Гулика.

Тип С отвергает и логическую супервентность между сознанием и материальным, а также материализм во взглядах на сущность сознания. Среди приверженцев толкования сознательного опыта по типу С имеются философы, разделяющие различные варианты дуализма свойств, согласно которому материализм рассматривается как ложная точка зрения, а феноменальные или протофеноменальные свойства — как нередуцируемые к физическому. В соответствии с этой позицией: 1) зомби и перевёрнутый спектр логически и метафизически возможны; 2) Мэри узнает нечто новое, впервые ощутив красное, и это её новое знание не будет знанием о физических свойствах мира; 3) сознание пока не может быть объяснено редукционистским способом, однако в будущем оно может быть объяснено, но уже нередукционистским способом на основании новооткрытых законов природы. Позицию такого рода разделяют К. Кэмпбел, Т. Хондериш, Ф. Джексон, Г. Робинсон и В.С. Робинсон, Т.Л. Шпригге и сам Чалмерс.

Стоит упомянуть и тех философов, которые серьёзно обсуждали вопрос о том, что феноменальные свойства лежат в основе физического. Первыми об этом заговорили Б. Рассел (1926), Г. Фейгл (1958), Г. Максвелл (1978), М. Локвуд (1989). Чалмерс относит занимаемую этими философами позицию к типу С', поскольку в ней феноменальные или протофеноменальные свойства признаются фундаментальными. У этого типа своя метафизическая особенность. В частности, тип С' больше напоминает монизм, чем дуализм свойств типа С.

Разница между позицией А, с одной стороны, и В и С — с другой, глубже, чем между В и С. Эта разница заключается в особой интуитивной догадке, которая коренным образом разводит тип А с типами В и С. Позиции А и В по сути «материалистические», но, тем не менее, тип В ближе к позиции С по духу. Их сближает ещё и то, что позиции В и С признают проблему сознания более глубокой, чем это признают защитники позиции А.

Говоря о причинах существования разногласий со своими оппонентами в понимании сущности сознания, Чалмерс замечает, что «возможно, наши внутренние жизни в корне разнятся. Возможно, один из нас «когнитивно закрыт» внутренним прозрением другого. Но больше похоже на то, что один из нас сбит с толку или находится в плену у догмы. В любом случае, когда диалектика достигает этой точки, это мост, который аргументация не может пересечь. Скорее всего мы сталкиваемся с простым конфликтом интуиций того рода, которые являются обычными при обсуждении глубоких философских вопросов. Эксплицированная аргументация может помочь нам выделить и охарактеризовать этот конфликт, но не разрешить его»⁹⁵.

Таким образом, по мнению Чалмерса, принять или не принять первое допущение из названных им четырёх, означает признать, что существует нечто интересное и требующее объяснения, выходящее за рамки функциональных взаимодействий, и одновременно это означает, что мы отнеслись к пониманию сознания со всей серьёзностью. Метафизический выбор состоит только в том, чтобы выбрать позицию С или С'. При этом сам Чалмерс ещё не определился: выбирает он позицию С или С'. Бесспорным для него является только то, что «мы должны признать фундаментальными феноменами феноменальные или протофеноменальные свойства»⁹⁶.

Критика в адрес натуралистического дуализма

Несовместимость материализма и чалмерсовского дуализма в понимании сознания не является, тем не менее, для многих убедительной. Попытки примирить материализм и «серьёзный взгляд» на сознание самого Чалмерса имеют определённые основания.

1. Первая причина, для того чтобы сделать выбор не в пользу дуализма, а в пользу материализма, заключается в простоте последнего. Зачем умножать сущности и быть онтологически расточительными? Однако Чалмерс полагает, что это не тот случай, когда надо быть экономным: в умножении сущностей есть необходимость, подобная максвелловской при объяснении электромагнетизма. Джеймс Максвелл пренебрёг простотой механистического мировидения и ввёл понятие электромагнитного поля, оказавшись прав.

2. Вторая причина для предпочтения материалистической точки зрения дуалистической очень распространена и носит индуктивный характер. В истории философии и науки материализм всегда справлялся с возникавшими проблемами, например, с объяснением, что такое жизнь, познание, погода и т.д. Однако объяснённые феномены выступали внешними для сознания, замечает Чалмерс, и требовали выяснения их структуры и функ-

ций. Сознание оказывается предметом для самого себя и ссылка на прежние приёмы, использовавшиеся материалистами и оказавшиеся успешными, здесь не подходит. Сознание — это особый предмет изучения, который нами не ощущается, а предстаёт предметом интроспекции.

3. Многие полагают, что материализм сопряжён с серьёзным научным подходом, а дуализм с наукой не согласуется (в частности, такое мнение разделяют Пол Чёрчленд и Патриция Чёрчленд). Чалмерс же считает, что его подход к сознанию не противоречит тем критериям научности, на которые указывает Пол Чёрчленд. Дуализму не противоречат каузальная замкнутость физического мира, зависимость феноменального от нейробиологии, достижения современной компьютерной техники в объяснении сознания, отсутствие очевидности в объяснении дуализма и применяемой для этого методологии.

4. Некоторые философы считают, что дуализм провоцирует различные антинаучные учения (спиритуализм, религию, супранатурализм и пр.). Чалмерс замечает, что отказ от материализма не означает автоматического отказа от натурализма. Нельзя утверждать а priori, что все законы природы являются исключительно физическими законами.

5. Существует точка зрения, что дуализм не может объяснить, как происходит процесс взаимодействия физического и нефизического. Чалмерс возражает: взаимодействие феноменального и физического происходит на основе психофизических законов в рамках теории естественной супервентности сознания. Когда-то аналогичные вопросы вставали перед Ньютоном, в частности когда предстояло ответить на вопрос, как происходит гравитационное взаимодействие. И он вынужден был признать гравитацию за основополагающее явление природы. Вот почему, говорит Чалмерс, живя в нашем мире, мы вынуждены какие-то вещи и явления считать базисными, не задаваясь вопросом «Почему?».

Чалмерс указывает ещё на одно затруднение дуализма — то, как возникает сознание. Исходя из своей концепции натуралистического дуализма, он даёт такой ответ. На ранних этапах развития вселенной ещё не существовало antecedентов для возникновения универсальных психофизических законов, и в силу этого сознание возникнуть не могло. Однако со временем такие antecedенты возникли, а с ними появилось и сознание.

Чалмерс подытоживает, что никаких серьёзных возражений против натуралистического дуализма не существует. Самым большим препятствием оказываются негативные коннотации, ассоциирующиеся с самим термином, поскольку трудно признать ошибочным то, к чему мы привыкли относиться как к истине.

Натуралистический дуализм, считает Чалмерс, способен примирить материализм с дуализмом: «это точка зрения, которая

берёт у обоих лучшее и ни у одного из них ничего плохого... она просто требует, чтобы мы покончили с догмой»⁹⁷.

— 3 — Парадокс феноменального суждения

Феноменальными суждениями (*judgements*) Чалмерс называет такие суждения, в которых речь идёт о феноменологии и объектах её познания, а не те суждения, которые сами по себе являются феноменальными состояниями⁹⁸. Тогда чалмерсовское «*phenomenal judgement*» вполне можно перевести на русский язык словосочетанием «суждение о сознательном опыте».

Среди суждений о сознательном опыте Чалмерс выделяет три вида:

- 1) суждения 1-го порядка («Это красное!»);
- 2) суждения 2-го порядка («В данный момент я ощущаю красное»);
- 3) суждения 3-го порядка («Ощущения являются непостижимыми»).

Таинственность суждения о сознательном опыте, с одной стороны, и достаточная прояснённость познавательных механизмов — с другой, приводят к парадоксу феноменального суждения. Чалмерс считает, что этот парадокс вытекает из одновременного признания следующих фактов:

1. Сфера мира физического каузально замкнута.
2. Суждения о сознании логически супервентны физическому.
3. Сознание логически не супервентно физическому.
4. Мы знаем, что мы обладаем сознанием⁹⁹.

Из посылок 1 и 2 следует, что суждения о сознании могут быть объяснены редукционистски. Но в сочетании с третьей посылкой само объяснение суждений о сознании в сознании не нуждается, что в свою очередь приводит к противоречию с четвёртой посылкой, то есть к парадоксу.

Чалмерс отвергает все попытки признать какой-либо из четырёх фактов ложным и предлагает принять все четыре посылки за истинные и постараться найти решение сформулированному парадоксу, а не отбрасывать какие-то из этих посылок, как это делают представители некоторых философских течений (дуалисты, элиминативисты и функционалисты).

Объяснение феноменальных суждений, по мнению Чалмерса, автоматически не приводит к объяснению самого сознания. Однако оно может направить объяснение в нужном направлении¹⁰⁰.

Чалмерс выступает против отождествления теории наших суждений о сознании с теорией самого сознания. Такое отожд-

дествление возможно в религии и при объяснении НЛО. Однако в сфере объяснения сознания такое отождествление невозможно, поскольку само сознание требует объяснения (*explanandum*).

Чалмерс поясняет, как получилось, что Дэниел Деннет в статье «По поводу отсутствия феноменологии» (1979) считал, что содержание суждений о сознании исчерпывает содержание самого сознания и даёт о нём полное представление. Деннет под интроспекцией понимает именно суждения, в то время как для Чалмерса интроспекция — это наши ощущения, переживание боли или радости, *сопровожаемые* суждениями о них. Чалмерс остроумно замечает, что если Деннет считает, что интроспекция выявляет именно суждения (и только суждения, добавим мы), то, возможно, Деннет и является зомби? Именно зомби дублируют поведение, речь своего двойника, обладающего сознанием, однако сами таковыми не обладают. В книге «Объяснённое сознание» (1991) Деннет, по мнению Чалмерса, *объясняет* сознание, но это объяснение касается только того, каким сознание кажется нам на уровне суждений о нём, а не того, каким образом оно переживается (осознаётся) нами в опыте ¹⁰¹. Отождествление психологического и феноменологического аспектов сознания и приводит Деннета к выводу, что проблема сознания решена.

Чалмерс предпринимает попытку доказательства того, что сознание может быть объяснено через сознательный опыт само по себе, а не через суждения об этом опыте. Он предлагает три способа объяснения, основанные на том, 1) что мы *знаем* о нашем сознательном опыте, 2) что мы *помним* о нашем сознательном опыте и 3) что мы *ссылаемся* на наш сознательный опыт ¹⁰². Можно сказать, что эти доказательства строятся на трёх аргументах: аргументе эпистемологического знакомства со своим опытом или прямого к нему доступа; аргументе памяти и аргументе отсылки (к опыту) или референции. Главной идеей аргументов является то, что сама мысль о ненужности или невозможности объяснения сознания, приходит в логическое противоречие с некоторыми, определённым образом представленными фактами о нас самих.

Традиционный взгляд на возможность знания опирается на идею редукции. Если сознание логически несводимо к физическим фактам, видимо, возникает мысль о том, что объяснение сознанию дать невозможно. Чалмерс указывает на специфику познавательной ситуации с сознанием: никакого, в частности, каузального объяснения не требуется. В отличие от познания предметов внешнего мира, в котором присутствует зазор (*gap*) между нашим сознанием и тем, что познаётся, познание сознания носит иной характер. «Наш доступ к сознанию не опосредован во все. Сознательный опыт расположен в центре нашего познавательного универсума, мы имеем доступ к нему *напрямую*» ¹⁰³.

В самом опыте присутствует уже нечто эпистемическое. Иметь опыт — значит уже стоять в особом «интимном» познавательном отношении к нему, отношении, которое можно назвать «знакомством». Нельзя иметь предметом ощущение красного, не находясь уже в каком-то эпистемическом контакте с этим красным¹⁰⁴.

Аргумент памяти основывается на мысли о том, что мы *помним* то, что уже имелось в нашем опыте. Помнить — значит состоять в особой связи с тем, что помнишь. Теория, объясняющая эту связь, называется каузальной теорией памяти, и эта теория принадлежит уровню психологии: когнитивное состояние на момент опытного переживания должно быть каузально связано с когнитивным состоянием в момент вспоминания. Однако суть не в этой каузальной связи. Содержание когнитивного состояния составляет феноменальное убеждение. И если верно то, что говорилось в аргументе эпистемологического знания о собственном сознательном опыте, то знание, на котором покоится это феноменальное убеждение, есть род опыта, с которым мы знакомы непосредственно.

При аргументе референции мы ссылаемся на данные нашего собственного опыта, что делает наше сознание реально существующим и поддающимся объяснению. Однако существует мнение, что любая референция нуждается в каузальной теории. Такую теорию так и называют каузальной теорией референции. Чалмерс не считает, что *всякая* референция требует каузальной отсылки. Единственное, что необходимо для референции, это то, чтобы у наших понятий имелись интенционалы (в особенности, первичные), которым должны удовлетворять определённые сущности.

Обращаясь в связи с этим к понятию «сознание», Чалмерс замечает, что «важным является то, что (1) моё понятие «сознание» может иметь первичный интенционал независимо от того, существует или не существует каузальная связь с референтом (поскольку существование первичного интенционала никогда не зависит от такой каузальной связи); и (2) первичный интенционал может выделять референт независимо от того, существует или не существует каузальная связь с референтом (поскольку нет оснований считать, почему первичный интенционал должен выделять его референт благодаря каузальной связи)»¹⁰⁵.

Таким образом, как доказывает Чалмерс, отсутствие логической супервентности сознания и физических явлений не является фатальной помехой для объяснения сознания. Характер объяснения сознания иного рода, поэтому требует новой аргументации. Те аргументы, которые находит сам философ, призваны убедить читателя в несводимости феноменального к физическому и, следовательно, в ложности материалистического (в чалмеровском понимании) толкования сознания. Одновременно эти

аргументы должны стать подтверждением истинности чалмерсовской интуиции о дуалистической картине мира.

Невозможность построения редукционистской теории сознания не означает, что таковой нельзя создать на нередукционистской основе. Если нельзя объяснить сознание, прибегая к более фундаментальным сущностям, то сознание нужно само признать фундаментальной сущностью и объяснить, как оно взаимодействует с другими элементами и структурами окружающего нас мира.

В первую очередь такая теория нуждается в простой и одновременно обладающей огромной объяснительной силой совокупности законов, действующих в сфере сознания и при его взаимодействии со сферой физического. Такие законы должны носить психофизический характер и наравне с физическими образовывать базис нашего универсума.

Психофизические законы объясняют сложные процессы и явления в сфере сознания через более простые процессы и явления, как это делают физические законы. Для теории сознания эти законы в какой-то мере являются простейшими (*brute*), и мы принимаем их как само собой разумеющееся так же, как это происходит с физическими законами природы в физике.

До сих пор Чалмерс обосновывал правомерность идеи, что сознание находится в отношении не логической, а естественной супервентности с физическим. Теперь он ставит перед собой задачу конкретизировать идею супервентности с помощью психофизических законов. Сам поиск таких фундаментальных законов может занять много времени, рассуждает философ. В физике открытие законов началось с изучения макромира и его закономерностей, и только затем последовало открытие фундаментальных законов. Очевидно, аналогичным будет и процесс создания теории сознания: вначале открытие не базовых законов и лишь затем открытие фундаментальных законов, объясняющих взаимодействие сознательного опыта с физическими процессами на очень высоком и сложноорганизованном уровне.

Знание фундаментальных законов природы и сознания позволит нам в будущем создать универсальную теорию, описывающую картину мира. При этом вполне может оказаться, что законы природы и сознания пересекаются, и тогда окончательная теория будет объединять феномены первого и второго вида, как это и произошло в прошлом при объяснении электричества

и магнетизма в физике или как это может произойти, если учёные откроют единую теорию поля.

Связь сознания и познания

Назвав свои рассуждения о создании единой теории мира «метафизическим великолепием»¹⁰⁶, Чалмерс приступает к формулировке и обоснованию некоторых *принципов* теории сознания. Методологическим орудием поиска этих принципов Чалмерс считает *соответствие* сознательного опыта структуре познания: феноменология и психология не существуют независимо друг от друга¹⁰⁷. Взаимосвязь феноменального и психологического осуществляется в феноменальных суждениях, которые являются психологическими, с одной стороны, и феноменальными — с другой.

Чалмерс формулирует два принципа взаимосвязи психологического и феноменального: 1) наши феноменальные суждения второго порядка о сознании в общем и целом верны (принцип достоверности); 2) там, где наличествует опыт, мы чаще всего имеем возможность сформулировать суждение второго порядка об этом опыте (принцип способности обнаружения)¹⁰⁸. Принципы не являются абсолютными (возможны и ошибочные суждения), однако именно они позволяют методологически ограничить рамки поиска истины в создании теории сознания, поясняет философ.

Следующие три принципа, связывающих сознание с физическими процессами, по мнению философа, заслуживают того, чтобы называться психофизическими законами. Это: 1) принцип согласования сознания и осведомлённости (или доступности для глобального контроля); 2) более специфический принцип структурного согласования (согласования структуры сознания и структуры осведомлённости); 3) принцип организационной инвариантности. Напомним, что под осведомлённостью Чалмерс понимает психологический коррелят сознания, представляющий собой в самом общем виде такое состояние, в котором информация доступна напрямую и пригодна для взвешенного (продуманного) контроля за собственным поведением или речевыми высказываниями.

Первый принцип методологически опирается на феноменальные суждения второго порядка и имеет дело с суждениями первого порядка, такими, как «Этот объект красный». Его суть заключается в том, что присутствие сознания означает наличие осведомлённости, а присутствие осведомлённости означает наличие сознания. Например, когда я вижу красную книгу на столе (мой визуальный опыт), я одновременно ощущаю, что на моём столе лежит красная книга. Данное ощущение даёт мне инфор-

мацию для контроля за своими телодвижениями и для высказываний о ситуации ¹⁰⁹.

Согласно второму принципу, «различные *структурные* особенности сознания напрямую соответствуют структурным особенностям, которые представлены в осведомлённости» ¹¹⁰.

Первый и второй принципы обладают, считает Чалмерс, практическим, объяснительным характером и могут быть использованы в научных исследованиях сознания. Этим принципам можно приписать и статус универсальных законов природы: в любых структурах, где есть сознание, ему соответствует осведомлённость ¹¹¹.

Законы согласования не могут считаться фундаментальными психофизическими законами и объяснить происхождение сознания до конца. Однако они могут это сделать частично, а именно: «сознание возникает благодаря функциональной организации, взаимодействующей с осведомлённостью» ¹¹².

Третьим принципом является принцип организационной инвариантности. Если сознание возникает на основе физического, то к какому роду физического оно принадлежит? Мнения на этот счёт расходятся: одни утверждают, что основой сознания является нечто биохимическое, например, мозг; другие говорят о квантовой основе сознания, а многие открыто заявляют, что им это пока неизвестно. Чалмерс считает, что «сознание возникает благодаря *функциональной организации* мозга. С этой точки зрения химический и даже квантовый субстрат мозга irrelevantны к продуцированию сознания. Для исследования имеет значение абстрактная каузальная организация мозга, организация, которая может быть реализована в различных физических субстратах» ¹¹³.

Лучше всего функциональную организацию можно трактовать как абстрактную модель каузального взаимодействия различных частей системы и, возможно, как каузальное взаимодействие этих частей и входящих и исходящих сигналов. Функциональная организация детерминируется: 1) числом абстрактных компонентов; 2) числом возможных состояний для каждого из компонентов; 3) системой взаимозависимых отношений, указывающих, как состояние каждого компонента зависит от предыдущих состояний всех компонентов и входящих сигналов системы и как исходящие сигналы зависят от предыдущих состояний компонентов. «Помимо детального изложения их числа и их взаимозависимых отношений, природа компонентов и состояний остаётся не детализированной» ¹¹⁴. «Определённая функциональная организация может быть реализована разнообразными физическими системами», — утверждает Чалмерс ¹¹⁵.

Если функциональная организация будет достаточно сложной (*fine-grained functional organization*), она будет способна поро-

дить сознание, считает Чалмерс. И продолжает: «Более детально я буду обосновывать *принцип организационной инвариантности*... Согласно этому принципу сознание является организационным инвариантом: свойством, которое остаётся постоянным во всех функциональных подобиях (*isomorphs*) данной системы»¹¹⁶.

Этот тезис часто ассоциируется с функциональным редукционизмом, замечает Чалмерс. Но дело в том, что в понимании самого философа сознание возникает не из функционального состояния, а из функциональной организации. Поэтому Чалмерс называет свою теорию *нередукционистским функционализмом*, в котором комбинируются функционализм с дуализмом свойств¹¹⁷. Нередукционистский функционализм, тем не менее, ближе к редукционистскому функционализму, чем к точке зрения, уравнивающей сознание с биохимическими свойствами.

Принцип функциональной инвариантности в основном подвергается критике с двух сторон. Многие убеждены, что сознанием могут обладать только системы с биохимической природой. Сторонники данной точки зрения критикуют функциональную инвариантность с позиции отсутствия qualia. Другие признают, что и роботы, и компьютеры могут обладать сознанием, но сознанием иного свойства, чем человеческое сознание. Сторонники этой точки зрения критикуют функциональную инвариантность с помощью мысленного эксперимента с перевёрнутыми qualia или с перевёрнутым спектром.

Чалмерс предлагает провести два мысленных эксперимента, один из которых должен опровергнуть идею о естественной, или эмпирической, возможности существования отсутствующих qualia, другой — идею об естественной возможности существования перевернутого спектра. В первом из мысленных экспериментов речь идёт о «затухающих qualia», во втором — о «танцующих qualia».

Доводов, которые бы опровергали тезис о том, что возникновение сознания на любом субстрате, где осуществляется функциональная изоморфность, возможно, не так много, замечает Чалмерс. Но они существуют. Самые детально проработанные доводы принадлежат Нэду Блоку и выдвинуты им в статье «Сложности функционализма» (1978). Эти доводы имеют одну и ту же форму: представляют функциональную организацию на каком-то необычном субстрате. Так, Блок предложил вообразить ситуацию, при которой работу клеток мозга заменяют жители какой-то страны, например, Китая. Каждый из жителей передаёт информацию другим жителям с помощью радиосигналов. Функциональная организация налицо, говорит Блок, но никакого сознания у этой нелепой системы не имеется!

Такие исследователи, как Дж. Боген и В. Лайкан, так же утверждали, что слишком сложная организация систем, которые

могут воспроизводить работу мозга (в частности, одних только частей в них должно быть более миллиарда), делает вероятность возникновения сознания ничтожной. Сознание может возникнуть только случайно, и, чтобы избежать этой слабости довода в пользу функциональной инвариантности, потребуется отсылка к телеологии ¹¹⁸.

Существует контраргумент и другого вида — феномен слепого зрения, описанный в книге Л. Вейскрантца «Слепое зрение: разбор конкретного случая и следствия» (1986) ¹¹⁹. Человек после травмы мозга, при которой повреждена зрительная зона, перестаёт видеть в отдельных пространственных секторах визуального поля. Подсвечивая сектора, можно убедиться, что больной не видит конкретного цвета подсветки, однако, если его настойчиво попросить назвать этот цвет, он, вероятнее всего, правильно укажет этот цвет, чем ошибётся. Из данного факта делается вывод, что больные, у которых нарушена функция восприятия цвета, похожи на здоровых людей по речевому поведению в отгадывании цветов спектра, но отличаются от них отсутствием *ощущения* цвета (сознательного опыта). Таким образом, в данном конкретном случае функциональная организация мозга не определяет восприятие конкретного цвета независимо от того, есть у человека визуальный опыт или нет.

Чалмерс нашёл контраргументы, которые можно предъявить тем, кто стремится отрицать наличие сознания у одинаково функционирующих систем. Одним из этих контраргументов является мысленный эксперимент с «затухающими qualia», предложенный З. Пылишиным ещё в 1980 году и ещё не содержащий детального анализа возможности существования искусственного интеллекта ¹²⁰. Представим себе ситуацию, при которой происходит постепенная замена нейронов мозга силиконовыми чипами с сохранением у каждого чипа всех функций нейрона (реализация такой замены — отдельная научная задача). Предположительно, мы будем наблюдать одну из двух возможных ситуаций: или сознание постепенно будет исчезать в ходе серии замен, или где-то в процессе замены сознание внезапно потухнет, хотя на предыдущем этапе оно будет существовать и этот факт будет явным. Назовём первый случай «затухающими qualia», а второй случай — «внезапно исчезающими qualia» ¹²¹.

Случай с «внезапно исчезающими qualia» Чалмерс считает совершенно нереальным, поскольку тогда надо будет допустить, что всего один (заменённый) нейрон будет ответствен за функционирование всего сознания. Если бы такое было возможно, то в природе наблюдалась бы прерывность в действии законов, что само по себе очень проблематично, замечает философ ¹²². Одновременно Чалмерс отвергает и возможность затухающих qualia.

Факт постепенной деградации qualia вполне возможен, примером чему, если мы обратимся к истории естествознания, служит эволюция живого. Но «затухание» сознания возможно лишь при изменении функциональной организации, а именно её упрощении, чего в эксперименте не предполагается.

В данном мысленном эксперименте не идёт речь об изменении функционирования частей или системы в целом. Система продолжает нормально функционировать при всех заменах. Тогда затухание qualia возможно или в случае разрушения связи между тем, что человек осознаёт и оценивает, и его физическим состоянием, например, рассматривая красный предмет, он должен быть уверен, что видит предмет розовый, или же в случае, если совершенно разумные существа в массовом порядке начнут ошибаться, *что* ими ощущается и переживается, то есть будет что-то происходить с их сознательным опытом. Оба описываемых в мысленном эксперименте случая вряд ли осуществимы, поскольку разумные существа, как правило, правильно оценивают содержание своего субъективного опыта. «Получается, что в большей мере разумной гипотезой будет та, [которая предполагает], что после замены нейронов qualia вообще не исчезают», — высказывает своё мнение философ¹²³.

Но мало показать, что функционально изоморфные системы обладают опытом, что демонстрирует мысленный эксперимент с «затухающими qualia», необходимо доказать, что функциональная организация определяет сущность сознательного опыта. Чалмерс считает, что для этого надо убедиться, что невозможно существование функционально изоморфных систем с перевёрнутыми qualia.

Проблему перевёрнутых qualia выдвигал ещё Джон Локк, поясняет Чалмерс. Правда, Локк рассматривал речевое поведение при разном восприятии одного и того же цвета. От концептуальной возможности перевёрнутого спектра у Локка Чалмерс переходит к рассмотрению эмпирической возможности перевёрнутых qualia. Случаи, когда мы переживаем перевёрнутые ощущения, достаточно многочисленны. Человек, пробудившийся от сна, всё видит совсем не так, как это происходит в обычных условиях, что объясняется нарушением работы глаза. Возможен и такой случай: человеку с самого рождения путём хирургического вмешательства изменили нейросвязи между сетчаткой глаза и зрительными отделами мозга. Такой человек будет видеть красное там, где обычно у людей возникает ощущение голубого, и наоборот. Но называть цвета он будет так, как это делают все остальные, то есть небо голубым, а траву зелёной. Такие случаи возможны, и Чалмерс с этим согласен. Однако в описанных случаях речь идёт не о фиксированной функциональной организации систем: функции описанных в этих примерах людей нарушены. Выходит, что никакой угрозы принципу организационной

инвариантности в этих примерах не наблюдается, делает вывод философ ¹²⁴ и распространяет его на пример Нэда Блока под названием «Перевернутая Земля» (1990) ¹²⁵.

«Танцующие qualia»

Хорошим доводом в пользу доказательства, что при одинаковой функциональной организации систем эмпирическое существование перевернутого опытного восприятия невозможно, является мысленный эксперимент под названием «танцующие qualia». Как и в мысленном эксперименте с перевернутыми qualia, философ использует доказательство «сведение к абсурду».

Предположим, что существуют две изоморфные в функциональном отношении системы А и В, которые, тем не менее, по-разному воспринимают окружающий их мир: так, где А видит красное, В видит голубое. Условием чистоты эксперимента будет то, что переход от восприятия красного к восприятию голубого не может пройти субъективно незамеченным: красное можно субъективно спутать с тёмно-красным или малиновым, но не с голубым. Функциональная изоморфность А и В обеспечивается не совсем одинаковой субстанцией: та часть мозга А, которая состоит из нейронов, у В заполнена силиконовыми чипами. Это единственное физическое отличие А от В.

Решающим моментом проведения эксперимента является момент, когда мы устанавливаем силиконовый узел в мозг А, подобный тому, который есть в мозге В, параллельно подключив его к уже действующему в мозге А такому же функциональному узлу, но состоящему из нейронов. Теперь у А два одинаково функционирующих узла, которые через выключатель будут подключаться к работе мозга попеременно. Щёлкая выключателем, мы будем «подключать» то нейронный узел, то силиконовый. Оба состояния мозга и при «включении» силиконового узла и при его «выключении» будут функционально изоморфны. «Бездеельничаящими» узлами будут то нейронный узел, то силиконовый.

Что произойдёт после того, как мы «подключим» силиконовый узел? Если до установки и предположительно до «включения» А воспринимал что-то красное, то будет ли А воспринимать это же голубым после «подключения» силиконового узла, как это происходит у В? Изменится ли образ в голове А прямо на глазах? А при попеременном «включении» то нейронного, то силиконового узла будем ли мы наблюдать «танцующие qualia»?

Чалмерс отвечает, что ничего подобного А наблюдать не будет, субъективно его восприятие не изменится, поскольку мозг будет постоянно работать. Никаких скачков в функционировании мозга при «переключении» узлов происходить не будет, не будет скачков

и в восприятии цвета ¹²⁶. «Этот сценарий «танцующих qualia» возможен логически... однако это не означает, что [описанное в сценарии] правдоподобно как эмпирическая возможность...» ¹²⁷.

Если бы «танцующие qualia» были возможны на опыте, мы сталкивались бы с ними всё время: и в истории эволюции живого, и в нашем индивидуальном развитии, когда менялась субстратная основа (например, при физиологическом обновлении организма). Однако живые организмы сохраняют свои функции неизменными.

«Если мы допускаем, что qualia зависят не столько от функциональной организации, сколько от средств её осуществления, может случиться так, что *наши* qualia в действительности пляшут перед глазами всё время» ¹²⁸. Но в нашей жизни мы такого не наблюдаем. «Я делаю вывод, — пишет Чалмерс, — что наиболее правдоподобной гипотезой будет то, что перемещение нейронов при постоянстве функциональной организации сохраняет qualia» ¹²⁹.

Нередукционистский функционализм

Мысленные эксперименты, предложенные Чалмерсом в доказательство принципа организационной инвариантности, позволяют ему утверждать, что «функциональная организация полностью детерминирует сознательный опыт» ¹³⁰.

Однако приведённые аргументы не позволяют говорить о строгом функционализме в понимании природы сознания. Консеквент условного суждения «Если одна система с тонкой (*fine-grained*) функциональной организацией Ф обладает определённым родом сознательного опыта, тогда любая система с организацией Ф имеет подобный опыт» не может иметь силы логической необходимости. Дело в том, что антецедент этого суждения сам нуждается в статусе логической необходимости: надо доказать, что сознательный опыт *логически* произведен от физического состояния системы. Но именно этого факта — логической супервертной связи феноменального и физического — Чалмерс не признаёт.

Но если собственно функциональная организация не может быть конститутивной в деле возникновения сознания, то каков же окончательный вывод Чалмерса? В качестве объяснения философ выдвигает идею *нередукционистского функционализма*. Согласно этой идее сознание детерминируется функциональной организацией, однако к ней не сводимо ¹³¹. Для возникновения и функционирования сознания определяющим является функциональная организация субстанции любого рода. Этот вывод Чалмерса может служить серьёзным аргументом в пользу сторонников идеи о возможности создания искусственного интеллекта.

Концепция нередукционистского функционализма сужает и тем самым конкретизирует принцип естественной супервентности феноменального при объяснении его связи с физическим, утверждает Чалмерс. Сознание супервентно физическому, а если выразиться более точно, сознание супервентно *организационным свойствам* физического ¹³².

Чалмерс не причисляет закон организационной инвариантности к *фундаментальным* законам природы. С его точки зрения, этот закон, по всей видимости, является следствием более простых фундаментальных и по своей природе психофизических законов. На данном этапе разработки теории сознания принцип организационной инвариантности выполняет функцию лишь своеобразного ограничителя.

— 5 — **Сознание и информация:
некоторые предположения**

Принцип согласования и организационной инвариантности, выдвинутые Чалмерсом в седьмой главе «Сознающего ума» не могут служить фундаментальными законами теории сознания по нескольким причинам. Они выражают закономерности взаимодействия сознания и мозга на уже достаточно высоком уровне их организации. Кроме того, этим принципам не хватает определённости в характеристике детерминации, например, указания на то, какого *рода* организация вызывает сознательный опыт. Они не дают ответа и на вопрос, какой степени простоты должна быть организация системы, чтобы этот опыт исчез.

Для завершённой теории сознания нужны психофизические законы, аналогичные фундаментальным законам физики. «Этими фундаментальными (или базисными) законами будет внесена ясность в вопрос о связи основных свойств, присущих опыту, и простых черт физического мира. Эти законы должны быть точными, и все вместе не оставлять места для упущений в детерминации. Соединённые с физическими фактами любой системы, они должны давать нам возможность в совершенстве предсказывать феноменальные факты этой системы... Из базисных законов о сознании должны выводиться и должны объяснять различные, менее основательные законы, такие, как принцип согласования и принцип организационной инвариантности. Как только мы будем обладать совокупностью фундаментальных физических и психофизических законов, мы сможем в известном смысле понять основополагающую структуру нашего универсума» ¹³³.

Чалмерс считает создание такой теории делом будущего. Но в качестве подходов к её созданию он предлагает рассмотреть сущность информации и её роль во взаимодействии сознания и физического мира. Для прояснения своей позиции философ берёт не семантическое понимание информации, согласно кото-

рому она всегда является знанием о чём-то. Он выбирает формальную (или синтаксическую) концепцию информации, принадлежащую К. Э. Шеннону.

Согласно подходу Шеннона, информация есть то, что снимает неопределённость. Неопределённость возникает тогда, когда ощущается недостаток информации и возникает необходимость выбора между двумя и более возможностями. К. Шеннон и У. Уивер в статье «Математическая теория связи» (1948) предложили использовать вероятностные методы для измерения количества информации. В качестве мельчайшей единицы информации было предложено рассматривать бит — выбор между двумя возможностями — состояниями 1 и 0. Совокупность информационных состояний и различных отношений между ними получила название информационного пространства. Как видно, для подхода Шеннона важна не интерпретация информационных состояний, а специфика этих состояний в пространстве разнообразных возможностей.

Пространство информационных состояний является абстрактным пространством, и потому, считает Чалмерс, приложимым к явлениям как физического, так и феноменального мира. Для прояснения вопроса о том, как осуществляется связь между физическими системами и информационными состояниями, философ использует короткое определение информации, данное

Г. Бейтсоном в книге «Шаги к экологии сознания»: информация — это различие, производящее различие ¹³⁴.

На примере выключения света Чалмерс показывает, что для выключателя важны только два его крайних состояния: когда свет гаснет и когда он загорается. Поворот выключателя без последствий (свет либо не загорается, либо не гаснет) никакой информацией не обладает. Таким образом, выключатель создаёт информационное пространство, состоящее из двух состояний (включено/выключено), и каждому из этих состояний соответствует определённое положение выключателя. Информационное пространство, ассоциирующееся с физическими объектами, определяется через каузальную дорожку (в данном случае — от выключателя к электрическому свету) и пространство возможных последствий на конце этой дорожки (в данном случае — включения/выключения света).

В феноменологии субъективные состояния, фиксирующие опыт, подпадают под категорию информационного пространства. Феноменальные состояния могут быть похожими и различными (например, восприятие красного или зелёного), а взаимосвязь феноменальных состояний образует информационное пространство.

Синтаксическая трактовка информации, утверждает Чалмерс, позволяет ключевым образом прояснить связь между физическим и феноменальным: «где бы мы ни находили информа-

ционное пространство, реализованное феноменально, мы находим то же самое информационное пространство, реализованное физически»¹³⁵.

Пока нам неизвестно, как происходит кодирование феноменальных состояний, то есть реализация информации в различных физических системах. Однако мы точно знаем, что физическая реализация феноменальных состояний должна происходить.

Двойная, феноменальная и физическая, реализация информационных пространств, считает Чалмерс, может послужить ключом к пониманию связи между физическим и сознательным опытом. «Может случиться, что те принципы, которые касаются двойной реализации информации, могут быть конкретизированы в систему базовых законов, связывающих сферы физического и феноменального», — пишет он¹³⁶.

Принцип двойной реализации информации ещё не настолько близок к тому, чтобы конституировать полноправную психофизическую теорию. Остаётся много не решённых пока вопросов, одними из которых являются вопросы онтологии. Чалмерс предполагает, что связь феноменального и физического осуществляется в процессе физической реализации информации, где действуют и психофизические законы¹³⁷.

Информация не является *простейшим* свойством физического мира, каковыми мы считаем массу или заряд. Информация — это то, что объединяет сферы физического и феноменального, простейшие свойства которых нам уже известны. И когда мы откроем законы, основывающиеся на принципе двойной реализации информации, мы приблизимся к созданию фундаментальной теории сознания¹³⁸.

У Чалмерса нет таких доводов, которые могли бы со всей определённой доказательностью доказать, что информация играет ключевую роль в связывании физических процессов и сознания. И всё же он считает, что имеет в своём арсенале два сильных и два менее сильных аргумента в пользу обоснования особой роли информации. К первому из сильных аргументов он относит уже рассмотренный принцип двойной реализации информации. Менее сильными аргументами он считает то, что двуаспектная концепция информации совместима с двумя психофизическими принципами, рассмотренными ранее: принципом структурного соответствия и принципом организационной инвариантности¹³⁹.

Второй сильный аргумент Чалмерса в пользу ключевой роли информации по связыванию феноменального и физического основывается на объяснении сформулированного им ранее парадокса феноменального суждения. Согласно парадоксу, сознание нельзя объяснить редукционистски, в то время как суждения о самом сознании, которые он называет феноменальными суждениями («Я обладаю сознанием», «Сознание странно» и т.п.),

подпадают под редукционистское объяснение. Парадоксальным является и то, что феноменальные суждения могут быть объяснены без использования понятия сознания как такового. Разрыв в объяснительных процедурах должен быть преодолён, считает Чалмерс, поскольку к теории сознания предъявляется требование *объяснительного согласования* ¹⁴⁰.

Целостная теория сознания должна удовлетворять как нередукционистскому пониманию сознания, так и редукционистскому пониманию того, почему мы считаем, что обладаем сознанием. Логично предположить, что эти два понимания между собой как-то согласуются. «В частности, мы можем предположить, что те процессуальные свойства, которые в основном ответственны за формирование феноменальных суждений, также будут ответственны за само сознание» ¹⁴¹. И даже если само сознание не включено в объяснение феноменальных суждений, то корневые основания сознания в это объяснение включены будут.

Чалмерс анализирует процессы формирования феноменальных суждений через информационные процессы и приходит к выводу, что «информация и наш к ней доступ редукционистски объясняет суждения, которые мы делаем в отношении сознания» ¹⁴².

В целях достижения принципа объяснительного согласования можно также предположить, что информационные состояния, реализующие процессы формирования феноменальных суждений, ответственны и за само сознание. Чалмерс признаётся, что эта догадка навела его на мысль об информационной природе сознания ¹⁴³. Если объяснительная база для феноменальных суждений лежит в информационном пространстве («в структуре различий, которые производят различие»), то будет естественным предположить, что объяснительная база самого сознания может находиться в том же самом месте. Это одновременно объяснит нам и то, почему наши суждения так хорошо настроены на фактические состояния сознания. «Сознательный опыт — это реализация информационного состояния; феноменальное суждение объясняется через другую реализацию того же самого информационного состояния» ¹⁴⁴.

Единственное, что нам необходимо, это постулировать феноменальный аспект информации, чтобы убедиться, что наши феноменальные суждения на самом деле верны, то есть *существует* качественный аспект этой информации, обнаруживающийся не только в системе суждений, но и феноменологически. Именно это позволяет сознанию очень хорошо согласовываться с когнитивной структурой, что в свою очередь ведёт к более согласованному объяснению и пониманию сознания.

Является ли опыт вездесущим?

Если отталкиваться от определения информации, которого придерживается Чалмерс («мы находим информацию везде, где есть каузальность»; «информация — это различие, производящее различие»), то информация универсальна («вездесуща»). Является ли опыт свойством всего, что существует в мире? По Чалмерсу возможны два подхода к решению этого вопроса.

Первый состоит в том, чтобы конкретизировать вопрос «какого рода информация подходит для того, чтобы сознательный опыт появился» и дать на него ответ. Не всякая реализованная физически информация реализуется феноменологически. Это должна быть информация с особыми свойствами. Чалмерс настаивает именно на таком подходе к решению задачи.

Второй подход более радикальный и заключается в том, что, по всей вероятности, информация любого рода сопровождается опытом. Этот подход фактически постулирует панпсихизм, согласно которому всё существующее обладает в той или иной степени сознанием. Чалмерс признаётся, что панпсихизм не является метафизическим основанием его собственной позиции ¹⁴⁵, и потому сосредоточивается на первом подходе.

В качестве объекта исследования философ берёт простейшую информационно-процессуальную систему, а именно термостат. Обладает ли термостат сознательным опытом, и если обладает, то что из себя представляет этот опыт: на что это похоже — быть термостатом? У данного прибора всего три информационных состояния: указания на понижение температуры, повышение температуры и состояние покоя. Соответствует ли каждому из этих физически реализованных информационных состояний какое-либо феноменальное состояние? Разные методики подбора аргументов, используемые Чалмерсом, призваны убедить нас, что даже простейшие физические информационные системы обладают феноменальными состояниями, то есть опытом ¹⁴⁶, несмотря на то, что идея выглядит, как он признаётся сам, безрассудной.

Один из аргументов в пользу панпсихизма связан с понятием отражения. Отражение является универсальным свойством природы и объяснение сознания через идею отражения хорошо вписывает сознательный опыт в естественный ход вещей. Если это так, то сознание не возникает «вдруг». Более логичным будет предположить, что все природные системы имеют феноменальные свойства: простые системы обладают простейшим опытом, сложные — сложным. Это делает сознание менее «специальным» и более понятным. Возможно, продолжает Чалмерс, простые системы обладают не феноменальными, а протофеноменальными свойствами, о которых Чалмерс размышлял в четвертой главе своей книги. Может оказаться, что термостат об-

ладает не опытом в его традиционном понимании, а протоопытом ¹⁴⁷. Такой вариант панпсихизма позволяет конкретизировать концепцию естественной супервентности сознания и физического: «естественная производность обеспечивает нас *концептуальной схемой*; панпсихизм является только одним из способов разработки её *деталей*» ¹⁴⁸.

Ограничивая двухаспектный принцип

Идея, что даже простые системы обладают опытом, вызывает у многих недоумение. Но как тогда объяснить, например, тот очевидный факт, что большинство информационных процессов в познании протекают для самого человека неосознанно? Размышления по поводу того, как увязать физические и феноменальные информационные процессы, приводят Чалмерса к выводу, что «те разновидности опыта, которые имеются у нас, возникнут только тогда, когда информационно-процессуальные системы сформируются эволюцией таким образом, чтобы обладать сложными, согласованными когнитивными структурами, которые отражают в богатых репрезентациях окружающий нас мир. Похоже, что только ограниченная группа субъектов, обладающих опытом, будут обладать психологической структурой, требуемой для того, чтобы квалифицировать их в качестве действующих индивидов или личностей» ¹⁴⁹.

Ограничение двухаспектного принципа требует сужения класса информационных систем, имеющих физическую реализацию, до тех из них, которые имеют феноменальные дубликаты. К возможным критериям такого ограничения Чалмерс относит: 1) подробное описание той информации, которая дублируется в физических и феноменальных системах; 2) ограничение видов каузальности, вовлечённых в информационные системы, имеющих двойную реализацию ¹⁵⁰. Первый критерий имеет тот недостаток, что не вся детально прописанная информация будет обязательно иметь и феноменальную сторону (то есть сознание). Что касается второго критерия — характера каузальности, то, возможно, речь должна идти о таких информационных системах, где присутствуют «активные» («действующие») каузальные отношения, а также «естественные» причинно-следственных связи.

На высших этапах эволюции живого, в частности у человека, критерием ограничения является принципиальная доступность феноменального опыта не только для самого субъекта, но и для глобального контроля ¹⁵¹.

Но в целом вопрос о критериях ограничения двухаспектной реализации информации, признаёт Чалмерс, требует дальнейшего исследования, хотя идея о пролиферации феноменального, то есть допущения, что и простые физические процессуальные си-

стемы обладают опытом, не должна сбрасываться со счетов, поскольку теория сознания находится на этапе её становления.

Метафизика информации

Чем является информация в целом, а информационные пространства и состояния в частности? Полезными конструктами ума? Или же фундаментальными сущностями мира самого по себе? Что первично? Информация или же физическое и феноменальное, а информация — всего лишь связующее звено между ними?

Самым прямолинейным ответом будет тот, размышляет философ, в котором физическое и феноменальное будут признаны онтологически абсолютно разделёнными и связанными законами, не имеющими самостоятельного онтологического статуса. Такая точка зрения представляет собой разновидность структурного изоморфизма и является всего лишь инструментом, характеризующим общую структуру физического и феноменального. В онтологическом аспекте её причисляют к дуализму свойств. Но, продолжает Чалмерс, есть и более «интересные возможности» для рассмотрения онтологического статуса информации: это когда информации придают самостоятельное существование. При этом Чалмерс оговаривается, что такие «интересные возможности» носят характер «спекулятивной метафизики»¹⁵².

Ряд исследователей (Дж. Уилер, Э. Фредкин, В. Зурек, Д. Матцке) выдвинули идею фундаментальной природы информации: именно информация лежит в основе физических характеристик нашей вселенной. Более того, они утверждают, что физические свойства вещей и процессов производны от информационных свойств и законов. Сущность этой идеи по-английски очень ёмко выражается словосочетанием «it from bit»¹⁵³.

Теоретическая позиция «it from bit» смогла появиться потому, что фундаментальные физические состояния очень эффективно и детально описываются с помощью информационных состояний. Так, масса и заряд характеризуются как диапазон величин, которые масса и заряд могут принимать и, как следствие, влиять на другие физические явления и процессы. В физических теориях масса и заряд присутствуют как те или иные величины, производящие действие в других явлениях, то есть как различие, порождающее различие.

Иногда в научных дискуссиях обсуждается точка зрения, что вселенная является огромным компьютером, говорит Чалмерс¹⁵⁴, и весь мир тогда предстаёт как пространство чистой информации, всякое физическое явление которого рассматривается реализацией некоторых информационных состояний. Эта картина мира рисует вселенную в виде информационного потока, не имеющего внутри

себя никакой субстанции. Универсум предстаёт как пространство самых простейших изменений, каузальных и прочих динамических отношений, существующих между этими изменениями. Но с такой точкой зрения на вселенную Чалмерс согласиться не готов.

**Укореняя информацию
в феноменологию**

Перед картиной мира как чистого информационного потока, отмечает Чалмерс, встают две основные проблемы.

Первая связана с фактом наличия самого сознания, которое объявляется существующим за пределами чистого информационного потока. Феноменальные свойства обладают характеристиками, которые нельзя до конца понять и объяснить, поместив их в пространство информации. «Представляется, — пишет Чалмерс, — что чисто информационная точка зрения на мир не оставляет места для этих сущностных качеств»¹⁵⁵.

Вторая проблема непосредственно связана с проблемами, возникающими при обсуждении вопроса о «чистом каузальном потоке», который ставился ещё Бертраном Расселом и обсуждался самим Чалмерсом в главе «Натуралистический дуализм» анализируемого здесь трактата «Сознающий ум». Можно ли удовлетвориться точкой зрения, что существуют каузальные отношения, лишённые какой-либо субстанции, и существуют ли на основе несубстанциальных причинно-следственных отношений несубстанциальные «различия, порождающие различие» (чисто информационные потоки)? Чалмерс уверенно заявляет, что такое трудно представить.

Философ отмечает, что количественные изменения не до конца характеризуют даже сам процесс изменения, поскольку процессы различаются ещё и качественно и одни и те же количественные изменения не в состоянии уловить изменения в различных субстанциальных системах. «Представляется, — пишет Чалмерс, — что требуется [констатация] какой-то разновидности внутренне присущего [миру] качества, чтобы произвести конкретное разграничение»¹⁵⁶.

Есть несколько подходов к решению этих проблем. Можно объявить, например, что вторая проблема вообще не является проблемой и придерживаться устоявшейся точки зрения, что мир состоит из чисто информационных процессов, а потом попытаться как-то встроить феноменальные свойства в это информационное поле с помощью понятия законов. В качестве альтернативного решения второй проблемы можно признать, что сущностные свойства, в основании которых лежат физические информационные процессы, реальны; а по поводу первой — что феноменальные свойства существуют отдельно сами по себе.

Но самой интригующей стратегией для нахождения ответа на эти вопросы, продолжает Чалмерс, будет попытка ответить на оба вопроса одновременно, связав их воедино. Из факта наличия у нас феноменального сознания, образующего первую проблему, мы напрямую знакомы с некоторой стороной сущего, находящегося вне информационного пространства и над ним. Согласно второй проблеме, мы нуждаемся в некой сущностной стороне мира, служащей основанием информационных состояний. А может быть сущее, требуемое в качестве основания информационных состояний, близко сущему, которое является объектом феноменологии? Возможно, что одно конституирует другое? Тогда «мы получаем недорогую и элегантную онтологию и разрешаем две проблемы зараз»¹⁵⁷.

Такое решение очень близко расселовскому предложению избрать в качестве сущностных свойств неизвестной нам пока основы каузальных отношений феноменальные сущностные свойства. Но если Расселу необходимо было найти основу, на которой протекают причинно-следственные процессы, то для Чалмерса требуется найти основание для информационных состояний, постулируемых физикой.

«Таким образом, догадка заключается в том, что информационные пространства, необходимые для физического знания, сами основываются на феноменальных или протофеноменальных свойствах. Каждый конкретный случай такого информационного пространства является фактически *феноменальной* (или протофеноменальной) реализацией. Каждый раз, когда такое явление, как масса или заряд, реализуется, за ним стоит некое сущностное свойство: феноменальное или протофеноменальное свойство, или, для краткости, микрофеноменальное свойство. Мы будем иметь целую совокупность базовых микрофеноменальных пространств, одно для каждого фундаментального физического свойства, и именно эти пространства будут служить основанием для информационных пространств, которые требуются физическим знанием. Завершающими различиями являются эти микрофеноменальные различия»¹⁵⁸.

Такое решение проблем, конечно, нуждается в признании какой-то разновидности панпсихизма, замечает Чалмерс, что не должно казаться ни «возмутительным», ни неразумным.

Описываемую онтологию Чалмерс называет двуаспектной онтологией¹⁵⁹. Физику интересуют информационные состояния с точки зрения отношений между ними; феноменологию интересуют информационные состояния с точки зрения их сущностной природы. Двуаспектная онтология постулирует существование единой совокупности информационных состояний, объединяющей физику и феноменологию. Можно сказать, что внутренние аспекты информационных состояний являются феноменальными, а внешние аспекты — физическими. Эту мысль Чалмерс вы-

ражает так: «Опыт является информацией изнутри; физическое является информацией снаружи»¹⁶⁰.

**А что по поводу
макроскопической феноменологии?**

Нарисованная Чалмерсом онтологическая картина мира с двuasпектной (физической и феноменологической) реализацией информации приложима к фундаментальному — микроскопическому уровню. Но можно ли из микроскопических феноменальных явлений получить макроскопическую феноменологию, с которой, собственно, мы и имеем дело, когда говорим о нашем сознательном опыте. Именно этот, макроскопический, опыт и есть объект рассмотрения теории сознания и цель её объяснения.

Сознательный опыт вряд ли можно представить простой суммой микрофеноменальных явлений, соответствующих определённым физическим процессам, происходящим в мозге. Наше сознание является более холистским и гомогенным образованием, чтобы быть простой суммой его частей. Здесь мы сталкиваемся с версией проблемы, ранее сформулированной Уилфридом Селларсом, как одной из проблем материализма, а именно: как феноменальный опыт в своей целостности может быть идентичен огромному собранию физиологических процессов, сопровождающих этот опыт? Гомогенность опыта противопоставляется Селларсом структурности («мелкозернистости») физиологии¹⁶¹. Эта парадоксальность отмечалась ещё Расселом, а теперь и Чалмерсом: как целостное и «гладкое» сознание может родиться из «лоскутного» собрания микрофеноменальных состояний?

Предлагая три возможных способа решения описанной проблемы¹⁶², Чалмерс не находит их вполне доказательными. Он пишет: «В любом случае, я оставляю вопрос открытым. Это, конечно, тяжелейшая проблема для любой разновидности расселовской точки зрения; и не является очевидным, что она может быть не решена»¹⁶³. Однако, «если ни одна из [предложенных] стратегий не окажется удовлетворительной, мы будем вынуждены отступить от расселовской точки зрения ради других воззрений в метафизике¹⁶⁴. И тогда кто-то попытается работать с метафизической точкой зрения, согласно которой в основе всего лежит чистая информация и которая явится способом понять сущность физической реальности, ну а затем уже каким-то образом подключить к этой чистой информации феноменологию, возможно, с помощью законов. Кто-то же может захотеть вернуться к привычной нам всем онтологии с разделёнными сферами физического и феноменального, обладающими каждая своими сущностными свойствами, и объединёнными закономерностями информационного плана. В последних случаях двuasпектный принцип уже не будет приниматься всерьёз и сама онтоло-

гия будет не такой «элегантной», как предложенная для рассмотрения самим Чалмерсом. Но всё равно, оптимистично заключает Чалмерс, и иные онтологические гипотезы могут привести к созданию достаточно удовлетворительной теории сознания ¹⁶⁵.

Хотя Дэвид Льюис сказал о книге Чалмерса, что у сторонников материализма, сочиняющих свои возражения, мало шансов на успех, потому что среди этих возражений мало таких, которые Чалмерс не предвидел и не отверг в своей книге ¹⁶⁶, столь панорамная книга не может не вызывать желания это сделать. Среди отечественных исследователей в первую очередь следует назвать Вадима Васильева с его критической по мысли и изящной по форме изложения книгой «Трудная проблема сознания» (2009). Отечественный читатель может сам оценить концептуальный спор Васильева и Чалмерса, прочитав эту книгу.

¹ Chalmers D.J. The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory. N.Y. ; Oxford : Oxford University Press, 1999. P. 302.

² Ibid. P. 12.

³ Chalmers D.J. Facing up to the problem of consciousness // Journal of Consciousness Studies. 1995. № 3. P. 200—219.

⁴ Иванов Д.В. Сознание как объект метафизических исследований // Вопросы философии. 2009. № 2. С. 179. В приводимых цитатах из данной статьи имя Чалмерса не упоминается. Однако по сути проблемы Д.В. Иванов высказывается именно о позиции Чалмерса.

В примечаниях к своей книге Чалмерс называет ряд философов, которые толкуют сознание в чалмерсовском смысле (см. на с. 360 его книги «The Conscious Mind».)

⁵ Иванов Д.В. Сознание как объект метафизических исследований. С. 88.

⁶ Там же. С. 88, 90.

⁷ Дубровский Д.И. Зачем субъективная реальность, или «Почему информационные процессы не идут в темноте?» (Ответ Д. Чалмерсу) // Вопросы философии. 2007. № 3. С. 102.

⁸ Иванов Д.В. Сознание как объект метафизических исследований. С. 89.

⁹ Там же. С. 95.

¹⁰ Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М. : Прогресс-Традиция, 2009. С. 176.

¹¹ Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 13.

¹² Ibid. P. 14.

¹³ Ibid. P. 4.

¹⁴ Нагель Т. Каково быть летучей мышью? // Глаз разума. Самара, 2003.

¹⁵ Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 4.

¹⁶ Чалмерс перечисляет некоторые разновидности сознательного опыта (визуальный, слуховой, тактильный, обонятельный опыт, восприятие холодного и горячего, боль, ментальные образы, сознательные мысли, эмоции, самоощущение и др.). (Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 6—11.)

¹⁷ Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 11.

¹⁸ Ibid. P. 16.

¹⁹ Ibid. P. 16—17.

²⁰ Jackendoff R. Consciousness and the Computational Mind. Cambridge (MA) : MIT Press, 1987.

-
- 21 Chalmers D.J. *The Conscious Mind*. P. 25.
- 22 *Ibid.* P. 26—27.
- 23 *Ibid.* P. 28.
- 24 Block N. On a confusion about a function of consciousness // *Behavioral and Brain Sciences*. 1995. № 18. P. 227—247.
- 25 Newell A. SOAR as a unified theory of cognition: issues and explanations // *Behavioral and Brain Sciences*. 1992. № 15. P. 464—492.
- 26 Chalmers D.J. *The Conscious Mind*. P. 360.
- 27 Блохина Н.А. Дэвид Чалмерс о природе сознания и его месте в структуре мира // *Философия сознания: аналитическая традиция. Третьи Грязновские чтения : материалы Междунар. науч. конф., 6—7 ноября 2009 г. М. : Современные тетради, 2009. С. 18—31 ; Кузнецов А.В. Что такое супервентность? // Там же. С. 165—170.*
- 28 Сёрл Дж. *Открывая сознание заново* / пер. с англ. А.Ф. Грязнова. М. : Идея-Пресс, 2002. С. 126—127. В монографии иногда термины «производность», «производный» используются как синонимы «супервентности», «супервентному».
- 29 Армстронг Д.М. *Самоуверенное введение* : пер. с англ. / введ. и комментарии С.С. Неретиной. М. : Канон+ : Реабилитация, 2011.
- 30 Chalmers D.J. *The Conscious Mind*. P. 33.
- 31 *Ibid.*
- 32 *Ibid.* P. 37.
- 33 *Ibid.* P. 38.
- 34 *Ibid.*
- 35 *Ibid.* P. 362 ; *Concepts of supervenience // Supervenience and Mind : Selected Philosophical Essays* / ed. by J. Kim. Cambridge : Cambridge University Press, 1993. P. 53—78 ; Seager W.E. *Weak supervenience and materialism // Philosophy and Phenomenological Research*. 1988. Vol. 48. P. 697—709 ; Horgan T. *From supervenience to superdupervenience. Meeting the demands of a material world // Mind*. 1993. Vol. 102. P. 555—586 ; Hare R. *Supervenience // Aristotelian Society Supplementary*. 1984. Vol. 58. P. 1—16.
- 36 Jackson F. *Finding the mind in the natural world // Philosophy and the Cognitive Sciences* / ed. by R. Casati, B. Smith, G. White. Vienna : Holder-Pichler-Tempsky, 1994.
- 37 Chalmers D.J. *The Conscious Mind*. P. 43.
- 38 Levine J. *Materialism and qualia: The explanatory gap // Pacific Philosophical Quarterly*. 1983. № 64. P. 354—361.
- 39 Chalmers D.J. *The Conscious Mind*. P. 47.
- 40 *Ibid.* P. 48.
- 41 *Ibid.* P. 51.
- 42 *Ibid.* P. 50.
- 43 *Ibid.* P. 55.
- 44 *Ibid.* P. 57.
- 45 *Ibid.* P. 65.
- 46 *Ibid.* P. 67.
- 47 *Ibid.* P. 69.
- 48 *Ibid.*
- 49 *Ibid.* P. 70.
- 50 *Ibid.* P. 87.
- 51 *Ibid.*
- 52 *Ibid.* P. 96.
- 53 *Ibid.* P. 97.
- 54 *Ibid.* P. 100.
- 55 *Ibid.* P. 101.
- 56 *Ibid.* P. 103—104.
- 57 *Ibid.* P. 105.

58 Levine J. Materialism and qualia. P. 354—361.

59 Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 107.

60 Ibid. P. 111.

61 Ibid. P. 122.

62 Ibid. P. 126.

63 Ibid. P. 126, 127.

64 Ibid. P. 127.

65 Ibid. P. 128.

66 Ibid. P. 129.

67 Ibid. P. 131.

68 Ibid. P. 132.

69 Ibid. P. 133.

70 Maxwell G. Rigid designators and mind-brain identity // Perception and Cognition: Issues in the Foundations of Psychology. Minnesota Studies in the Philosophy of Science / ed. by C.W. Savage. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978. Vol. 9. ; Lockwood M. Mind, Brain and the Quantum. Oxford : Blackwell, 1989.

71 Ibid. P. 135.

72 Ibid. P. 136.

73 По замечанию Чалмерса, открыто такую позицию занимают лишь немногие. Однако, если взглянуть по существу, то такие исследователи, как Дж. Бигелов и Р. Паргеттер А. Бюрне, Б. Лоар, имплицитно её придерживаются в своих работах. А. Бюрне и Т. Хорган также защищали данную позицию в беседах. (Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 371.)

74 Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 137—138.

75 Ibid. P. 138.

76 Ibid. P. 140.

77 Ibid.

78 Подробно об аргументе см.: Веретенников А.А. Модальный аргумент С. Крипке против теории тождества // Философия сознания: история и современность. С. 188—195.

79 Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 140—149.

80 Ibid. P. 151.

81 Ibid. P. 152.

82 Rosemberg G.H. Consciousness and Causation: Clues toward a Double-Aspect Theory. Manuscript, Indiana University, 1996.

83 Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 152.

84 Ibid. P. 153.

85 Ibid.

86 Ibid.

87 Ibid. P. 154.

88 Ibid.

89 Ibid. P. 155.

90 Редукция фон Неймана (редукция или коллапс волновой функции) предполагает мгновенное изменение описания квантового состояния (волновой функции) объекта, происходящее при измерении.

91 Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 157.

92 Ibid. P. 160.

93 Ibid. P. 164.

94 Ibid. P. 166.

95 Ibid. P. 167.

96 Ibid. P. 168.

97 Ibid. P. 171.

98 Ibid. P. 173.

99 Ibid. P. 183.

100 Ibid. P. 184.

- 101 Ibid. P. 190.
102 Ibid. P. 191.
103 Ibid. P. 196.
104 Ibid. P. 197.
105 Ibid. P. 202.
106 Ibid. P. 215.
107 Ibid. P. 218.
108 Ibid. P. 218—219.
109 Ibid. P. 220.
110 Ibid. P. 223.
111 Ibid. P. 242.
112 Ibid. P. 243.
113 Ibid. P. 247.
114 Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 247.
115 Ibid. P. 248.
116 Ibid. P. 249.
117 Ibid.
118 Ibid. P. 386.
119 Weiskrantz L. Blindsight: A Case Study and Implications. Oxford : Oxford University Press, 1986.
120 Pylyshin Z. The «causal power» of machines // Behavioral and Brain Sciences. 1980. № 3. P. 442—444.
121 Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 255.
122 Ibid. P. 255—256.
123 Ibid. P. 259.
124 Ibid. P. 265.
125 Block N. Inverted Earth // Philosophical Perspectives. 1990. № 4. P. 53—79.
126 Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 268, 269.
127 Ibid. P. 269.
128 Ibid.
129 Ibid. P. 270.
130 Ibid. P. 274.
131 Ibid. P. 275.
132 Ibid.
133 Ibid. P. 277.
134 Bateson G. Steps to an Ecology of Mind. San Francisco : Chandler, 1972.
135 Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 284.
136 Ibid. P. 286.
137 Ibid.
138 Ibid. P. 287.
139 Ibid. P. 287—288.
140 Ibid. P. 288.
141 Ibid. P. 289.
142 Ibid. P. 292.
143 Ibid.
144 Ibid.
145 Ibid. P. 299.
146 Ibid. P. 295—297.
147 Ibid. P. 298.
148 Ibid. P. 299.
149 Ibid. P. 300.
150 Ibid. P. 301.
151 Ibid. P. 300.

- ¹⁵² Ibid. P. 302.
¹⁵³ Ibid.
¹⁵⁴ Fredkin E. Digital mechanics // Physica. 1990. D 45. P. 254—270 ;
Leckey M. The Universe as a Computer: A Model for Prespace Metaphysics. Manuscript. Philosophy Department, Monash University, 1993.
¹⁵⁵ Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 304.
¹⁵⁶ Ibid. P. 304.
¹⁵⁷ Ibid. P. 304—305.
¹⁵⁸ Ibid. P. 305.
¹⁵⁹ Ibid.
¹⁶⁰ Ibid.
¹⁶¹ Sellars W. The identity approach to the mind-body problem // Review of Metaphysics. 1965. № 18. P. 430—451.
¹⁶² Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 306—307.
¹⁶³ Ibid. P. 307.
¹⁶⁴ Ibid. P. 308.
¹⁶⁵ Ibid.
¹⁶⁶ Ibid. Book jacket.

МЕТАФИЗИКА В АНАЛИТИЧЕСКОМ ФЕМИНИЗМЕ

ГЛАВА 9

... феминистская метафизика должна выяснить, какие утверждения метафизики о том, *что* существует (или *что* не существует), поддерживают сексизм и каким образом это происходит.

С. Хэслэнгер «Феминистская метафизика»¹

С конца 60-х по 90-е годы XX столетия теоретики феминизма весьма успешно использовали идеи либерализма (Б. Фридан, А. Росси, Дж. Ричардс, С. Оукин, Н. Блюстоун и др.), марксизма (Э. Голдман, С. Кокбёрн, М. Эванс и др.), психоанализа (Дж. Митчелл, Д. Диннерстайн, Н. Ходоров, К. Гиллиган и др.), постмодернизма (Л. Иригарэ, Ю. Кристева, Э. Сиксу, Р. Брайдотти, Дж. Батлер, Д. Хэрзуей и др.), развивали радикальные направления мысли (С. Файерстоун, А. Рич, А. Дворкин, М. Эттвуд, К. Миллетт, К. Дельфи и др.). Российские исследователи выделяют по политическим целям либеральный, социалистический и радикальный направления феминизма, а по используемой методологии — психоаналитический и постмодернистский феминизм². Однако ни в одном из отечественных академических журналов по философии, ни в авторитетных гендерных³ изданиях на русском языке мы не находим упоминаний о философии феминизма, приверженной аналитической методологии. Нет таких упоминаний (за редким исключением⁴) и во многих западных словарях, хотя они содержат статьи по культурному, лесбийскому, либеральному, марксистскому, материалистическому, радикальному, социалистическому и постмодернистскому феминизму⁵.

Об особой методологической ветви феминистской философии под названием аналитический феминизм стали упоминать сравнительно недавно. В 1991 году группа американских феминистских философов, работающих в аналитической традиции, объединились в Общество аналитического феминизма (SAF), инициатором создания которого выступила Виржиния Кленк, а первым его председателем стала Энн Кад. Единственная, существовавшая на тот момент феминистская организация философов США — общество женщин в философии (SWIP), сделала выбор в пользу континентальной философии, что было связано с ее отказом от патриархатных традиций в философии, в том числе маскулинных способов философствования. Именно аналитическая философия многими теоретиками феминизма воспринималась как патриархатная и потому враждебная феминизму. Но

такая точка зрения разделялась не всеми, что и привело к появлению Общества аналитического феминизма ⁶.

Актуальность рассмотрения темы, обозначенной в названии данной главы, вызвана следующими причинами. Во-первых, проблематичностью существования особой ветви феминистской философии под названием аналитический феминизм, то есть сомнением в возможности использования аналитических методов в теории феминизма. Во-вторых, дискуссионным характером связи политической теории, каковой является феминизм, и метафизики как учения об основаниях бытия, познания и ценностного отношения к миру, признанной наравне с наукой вырабатывать объективную картину мира. Рассмотрим эти две причины подробнее.

1. Противники аналитического феминизма и его защитники обсуждают вопрос, насколько вообще аналитическая философия способна взаимодействовать с феминизмом и быть ему полезной. Положительный ответ на этот вопрос предопределяет существование методологической ветви феминистской философии под названием аналитический феминизм.

Классическая философия, к которой, несомненно, принадлежит философия анализа, является рационалистической, считающей своей целью достижение объективности. Но именно разум с его нацеленностью на объективное рассмотрение вещей, людей, событий и был обвинен феминистками в андроцентризме ⁷. Долгое время феминистки критиковали классическую рационалистическую философию за приверженность анонимному, не принадлежащему конкретной эпохе, культуре, месту и времени субъекту. Это же обвинение было высказано и в адрес классического эмпиризма, сторонниками которого являлись и являются многие философы-аналитики. Многим феминисткам методы философского анализа видятся традиционными, лишенными инструментария для критики веками копившихся гендерных стереотипов. Одним словом, аналитическая философия будто бы видит проблемы консервативным «мужским» взглядом. Не случайно, многие идеологи феминизма второй волны и рубежа XX и XXI веков симпатизировали не ей, а континентальной философии ⁸, которая, как известно, считалась соперницей аналитической философии на всем протяжении XX века.

2. Противопоставление аналитической и континентальной философии, первая из которых ассоциируется с критикой традиционной метафизики, а вторая считается укорененной в метафизике, является вторым затруднением для легитимации аналитического феминизма. Аналитическая философия по своим истокам видится большинству исследователей лишенной метафизических устремлений, в то время как континентальная связывает все свои интересы с проблемами онтологии, аксиологии, эпи-

стемологии, которые чаще всего ассоциируются с метафизикой. Возникает вопрос о правомочности рассмотрения проблем метафизики в аналитической философии вообще и в аналитическом феминизме в частности. Многими философами сама метафизика видится никак не связанной с философией феминизма, поскольку феминизм рассматривается исключительно как политический проект (в терминах отечественной философии — как идеология). Следовательно, всякое феминистское рассмотрение проблем бытия, познания и ценностей будет заведомо релятивистским и субъективным. Эти свойства феминистской теории как бы лишают ее академических достоинств.

Таким образом, перед нами стоит ряд задач: доказать существование аналитического феминизма — особого методологического направления в философии феминизма, а также правомочность феминистской метафизики в рамках аналитического феминизма, а затем рассмотреть конкретные подходы философов этого направления к проблемам метафизики.

1 ————— Проблема существования аналитического феминизма

Прежде чем начать рассмотрение конкретных вопросов, обозначенных нами как задачи этой части исследования, стоит обсудить более общие вопросы, так же имеющие дискуссионный характер: вопрос о возможности существования феминистской *философии* вообще и более конкретный вопрос о специфике феминистской методологии и о её совместимости с методологией всей философии⁹.

О возможности феминистской философии

Философия, как правило, является концептуальным выражением (в форме репрезентации и/или в форме проективизма) своего времени. В эпоху, когда женщины выходят из непубличной и «невидимой» для общества частной сферы в «видимую» общественную сферу, а также в эпоху, когда в академическом сообществе появляются женщины-учёные и от своего имени начинают философствовать, притязания на признание существования феминистской философии не выглядят неправомочными. В современной англоязычной литературе уже широко используется термин «феминистская философия». Но если *философия* феминизма существует, то каково содержание этого понятия и каковы цели этого проекта?

В феминистском академическом сообществе существует несколько подходов к пониманию сути и перспектив феминистской

философии. Первый подход имеет «форму радикального феминизма или теоретического сепаратизма»¹⁰. Согласно этому подходу никакой связи между феминизмом и философией не существует и, более того, не существует связи феминизма с теорией. Феминизм здесь понимается как чистая практика, а непосредственно теоретическая деятельность отождествляется с маскулинностью или всем тем, что присуще мужчинам. По мнению В. Соланас, мужчины не способны чувствовать привязанность к кому-либо или чему-либо. Их существование сродни небытию. Изобретая философию и выдвигая «проблему идентичности», они стремятся «за помпезным лепетом» о «кризисе индивидуальности»,

о «сущности бытия», о том, что «экзистенция предшествует сущности», об «экзистенциальных способах бытия» преодолеть бессцельность и бессмысленность своего существования. Выдвигая и решая исключительно мужские проблемы и отождествляя «человека» с «мужчиной», философия, таким образом, является исключительно мужским проектом¹¹.

Вторым аргументом феминисток, придерживающихся позиции теоретического сепаратизма, является их твердая убежденность, что отношения между феминизмом и философией исторически и *необходимо* носили характер подавления. Будучи мужским проектом, существование которого обязано подавлению и исключению фемининности, философия становится излишней для деятельности феминисток. Согласно этому аргументу, философия видится опасной ловушкой, заманивающей в капкан. Защитницами такого взгляда, по мнению Мойры Гейтенс, являются М. Дэйли и Д. Спендер¹². Отличие их взгляда от точки зрения В. Соланас заключается лишь в том, что они не выступают за отмену теории или философии *per se*, а выступают за отмену *патриархатной* теории и *патриархатной* философии и за создание теории, в центре которой стояла бы женщина и ее проблемы. Приверженцы такого взгляда на философию уверены, что представители патриархатной теории были движимы сознательными и злонамеренными идеями, которые они исповедовали и исповедуют до сих пор в отношении женщин. Касаясь истории и состояния всей предшествующей политической философии, Лорен Кларк и Линда Лейндж одно время даже утверждали, что «традиционная политическая теория совершенно несостоятельна в свете современных [феминистских] воззрений... Наша задача — исправить это положение, разработав новые теории, которые отражают более глубокое понимание... положения [женщин] в истории»¹³.

Второй подход к пониманию феминистской философии выражает взгляд тех, кто считает, что проблема лежит в плоскости отношения определённых философов к сути философии, нежели

чем в философии самой по себе. К этой позиции очень близки феминистки либерального направления, но не только они. Приверженцы такой точки зрения согласны, что в истории философии господствовала позиция подавления женщин и женского, что выливалось в откровенное или скрытое женоненавистничество или замалчивание проблем женщин. Но такое отношение к женщинам не является присущим философии *по определению*. Сторонницы этого подхода «доказывают или признают, что философия как дисциплина и как метод исследования полностью нейтральна в отношении пола»¹⁴. В своих исследованиях они показывают явное доминирование мужчин в истории философии, но одновременно убеждают, что сегодняшнее положение женщин позволяет им исправить допущенный в философии маскулинный уклон. Теперь отношение между феминистской теорией и философией видится им взаимодополняющим, когда феминистская теория «доводит до конца» традиционную или существующую философию, заполняя лакуны в политических, этических и социальных теориях. Дополняя философию анализом специфики социального, политического и экономического опыта женщин, сторонники этого подхода стремятся преобразовать философию и превратить маскулинный проект философии в её *человеческий*, или, как сказали бы феминистки, андрогинный проект.

Феминистки, придерживающиеся точки зрения, что отношения между философией и феминизмом носят комплементарный характер, осознают кратковременность этих отношений. Большинство из них признают, что имплицитно в феминистской философии содержится «внутренне встроенная устарелость». Они полагают, что со временем, по мере решения задач, стоящих перед феминистками, необходимость в феминистской философии отомрёт сама собой.

Данный подход предполагает, что для реализации феминистского проекта философии следует принять определенную философскую теорию в качестве метода анализа и затем применить принятую методологию к «женщине», сделав последнюю объектом анализа. Такие попытки в истории философии уже предпринимались: Мери Уоллстонкрафт защищала идеи эгалитаризма

в «Защите прав женщины» (1792); Джон Стюарт Милль в «Подчинении женщин» (1869) и Херриет Тейлор сделали это с помощью идей либерализма; Симона де Бовуар с помощью идей экзистенциализма в книге «Второй пол» (1949); Жюльет Митчелл, используя психоанализ и марксизм, — в «Психоанализе и феминизме» (1974)¹⁵. В этой же главе речь пойдёт о применении аналитических методов к обоснованию равенства мужчин и женщин, паритетности маскулинного и фемининного¹⁶ в социуме и культуре.

При третьем подходе, который представляет собой феминистскую критику философии, вопрос о том, как соотносятся «природа человека» и культура, решается принципиально иным способом. По мнению Мойры Гейтенс, при данном подходе необходимо пересмотреть традиционное понятие природы человека как чего-то универсального и по своей сущности неизменного (что находит выражение в эссенциализме) и заменить его понятием социальной конструируемости субъекта ¹⁷, то есть использовать чисто феминистский методологический подход. Как известно, центральной категорией феминистского дискурса начиная с 70-х годов XX столетия становится понятие «гендер» ¹⁸, сделавший акцент на социальной и культурной конструируемости женской и мужской идентичности.

С точки зрения Мойры Гейтенс, отличительной чертой первого и третьего подходов в понимании сути феминистской философии является признание, что философии, которая была бы аутентична женскому опыту и которая станет результатом преодоления патриархатной традиции философствования, сформировавшейся в античности и закрепившейся в Новое время, не существует. В то же время невозможно существование некой нейтральной формы философии, которая будет универсальной и истинно человеческой по своей природе, возникновение которой сделает феминистскую теорию (и философию) излишней ¹⁹.

Суть третьего подхода М. Гейтенс видит в критике традиционного стиля философствования, методологии философского канона, а не в том, чтобы ограничиться критикой уже сложившихся категорий маскулинности и фемининности. Важно проанализировать именно конструирование женской идентичности, механизмы такого конструирования. Центральной задачей философии феминизма должен стать анализ дихотомичности философского мышления ²⁰.

Как справедливо замечает М. Гейтенс, дихотомия и дихотомическое мышление сами по себе не хороши и не плохи. Но в приложении к социальной и политической жизни дихотомическое мышление может сыграть плохую шутку — представить такое концептуальное деление необходимым свойством самой действительности. Механизм такого переноса детально исследовала Нэнси Джей в статье «Гендер и дихотомия» ²¹.

Возьмем, говорит Н. Джей, разум и тело. Их различие видится само собой разумеющимся, поэтому они определяются поразному. На первый взгляд всё выглядит так, как если бы определения этим двум сущностям давались автономно вне зависимости друг от друга (во всяком случае о бессодержательности отрицательных дефиниций известно). Тем не менее, более тщательное рассмотрение того, как функционируют эти два термина,

скажем в философии Декарта, показывает, что разум оценивают положительно, а тело — негативно. Различие между разумом и телом принимает следующую форму деления понятия: А (разум) и не-А (тело). Несмотря на кажущуюся нейтральность данного деления, при внимательном рассмотрении оказывается, что сущность, занимающая позицию А, имеет привилегированное отношение к сущности, занимающей позицию не-А.

На самом деле, дихотомия функционирует таким образом, что все сущности делимого множества (А, В, С, Д) попадают в ту часть множества, которая определяется через А, являясь, кроме самого А, не-А. И если А определяется через выявление свойств *x*, *y*, *z*, то не-А определяется путём отрицания этих свойств. Более того, по мнению Нэнси Джей, дихотомическое мышление структурируется таким образом, что доводит негативное до бесконечности. Если А определяется [логически] позитивно, то не-А определяется как потенциально бесконечное число сущностей. Если вернуться к Декарту, то определение разума через А позволяет подвести под категорию не-А все тела, не только человеческие, но и небесные, а также животных, растения, скалы и так далее, фактически всё, что не является разумом. По мнению Джей, определение не-А через А ставит А в привилегированное положение и тем, что не-А лишается внутренних границ.

Н. Джей замечает, что «скрытое, рассматриваемое как само собой разумеющееся деление А/не-А опасно и из-за специфической связи с гендерными проблемами. Выстраивание иерархии между маскулинным и фемининным опасно с методологической точки зрения»²².

Соглашаясь с Нэнси Джей и Мойрой Гейтенс в том, что дихотомическая структура мышления позволяет существовать патриархатному дискурсу, важно отметить, что создатели этого дискурса совершили софистическую подмену: вместо родовидового деления понятия гендера использовали дихотомическое деление, а отношения противоположности между понятиями «фемининное» и «маскулинное» на отношения их противоречия. И если деление на противоположности (на А и В) позволяет констатировать *наличие у противоположных сторон отрицающих друг друга качеств*, не выстраивая их иерархии, то контрадикторное деление (на А и не-А) способствует конструированию иерархических отношений между фемининным и маскулинным.

Существуют и другие подходы к пониманию феминистского проекта философии. Так, Женевьев Ллойд, критикуя известное определение человека как «человека разумного» за его андроцентризм, утверждает, что выходом из противопоставления разума интуиции и эмоциям является поиск современных форм рациональности. Ллойд предлагает считать началом нового позитивно-

го подхода к проблеме рациональности философию Анри Бергсона и Роберта Пирзига ²³.

А Клэр Коулбрук, ссылаясь на мнение Жака Дерриды и Люси Иригарэ, полагает, что феминистская философия не существует вообще. О философии феминизма можно говорить только как о проекте, у которого нет цели по достижению «чистой истины». Существуют эстетические, этические и прагматические способы размышления об истине. По мнению Коулбрук, в истории философии существовали, помимо классической метафизики, иные трактовки сути философии (Ю. Хабермас, М. Нуссбаум, Л. Витгенштейн, М. Мерло-Понти и др.) ²⁴.

Еще один теоретик феминизма, Розалин Дипроуз, разделяет взгляд на философию, который принадлежит Феликсу Гваттари и Жилью Делёзу. Для них философия есть создание новых концептов, выражающих человеческие чувства. Такое понимание философии делает существование феминистской философии вполне объяснимым. Дипроуз предлагает также использовать онтологию Эммануэля Левинаса, в которой утверждается, что наша мысль рождается и формируется только в отношении к Другому ²⁵.

Возможно, при таком подходе вполне продуктивной окажется и диалогическая концепция М.М. Бахтина в осмыслении проблемы «Я — Другой», в частности, его идеи диалогического контакта между текстами и взаимоотношения текста и контекста в гуманитарном познании. Не менее полезной для разработки философии феминизма может оказаться его теория поступка и этика ответственности.

Склоняясь к поддержке позиции Мойры Гейтенс и исповедуя приверженность аналитическим методам философствования, автор данного исследования вместе с тем не отвергает возможности существования других *проектов феминистской философии, различающихся концептуальными и методологическими подходами*. Возможно, дополнительным аргументом в пользу признания такой точки зрения будет ссылка на историю философии. Будучи полем интеллектуальной деятельности преимущественно мужчин, философия, тем не менее, представляет собой существование великого множества разнообразнейших, пусть и «мужских», проектов ²⁶.

**О совместимости методологии философии
и методологии феминизма**

Сьюзан Шервин задается вопросом, который выносится в название ее статьи «Методология философии и методология феминизма: проблемы совместимости» ²⁷. С точки зрения Шервин, «феминизм требует определённого способа философствования и подвергает сомнению именно те методы [философии],

овладением которыми в совершенстве так гордится большинство философов»²⁸. Солидаризируясь с К.А. Маккиннон, С. Шервин называет феминистской методологией те способы философствования, которые пробуждают сознание женщин, призывают их искать *политическое* в личном опыте²⁹.

Философией для нее является англо-американская философия, корни которой уходят в аналитическую традицию и которая претендует на научный подход в познании. Выделяя основные особенности философской методологии феминизма, Шервин поэтому фактически сравнивает их с методологическими особенностями аналитической философии. Методология «пробуждения сознания» направлена в первую очередь на конкретный опыт человека, а не на абстракции и обобщения. Это методология женского опыта и женского мышления. Феминистки признают, что их опыт не универсален и потому их взгляд будет всегда окрашен предубеждениями. Но в отличие от философов, которые считают предубеждения пороком мышления, феминистки считают их наличие в философствовании своим преимуществом.

Другой особенностью методологии феминизма является её междисциплинарный характер. Часто в этом видится преграда для развития собственно феминистской философии. Однако эклектичность методологии феминизма — это данность, которую надо принимать, заявляет Шервин.

Следующая особенность феминистской методологии состоит в том, что её критерии приемлемости и основания для критики отличны от философии. Философия стремится к универсальности, однако практически не может доказать ни одного положительного тезиса, считает Шервин. Философия строит рассуждение на логической правильности, на аргументации, одной из главных форм которой является опровержение. В феминистском подходе к философии логика также важна, но при этом подходе учитываются политические цели феминисток, что открыто декларируется.

Различие в критериях приемлемости и в основаниях для критики ведёт к разным моделям взаимодействия в философском или научном сообществе. В то время как феминистки стремятся найти место для своих идей в общей панораме развивающейся феминистской мысли, найти общую платформу для всех её течений, то для «просто» философов более важным остаётся опровержение идей друг друга. «Определяя навык в полемике главным критерием успеха, философская профессия поощряет такие качества, как агрессия и соперничество, в то время как теоретики феминизма считают эти качества нежелательными и относят их к основным понятиям патриархатности», — пишет С. Шервин. При этом она ссылается на Дженис Моултон, которая назвала критикуемую ею стандартную модель взаимоот-

ношений исследователей «парадигмой соперничества». Феминистские исследователи, напротив, придерживаются идеала совместной коллективной работы, стремятся к поиску совместных решений и стараются избегать деструктивных нападок, убеждает нас Шервин.

Однако существует и общее пространство, где методологии феминизма и философии совпадают, считает американская исследовательница. Во-первых, как философы, так и феминистки весьма скептически настроены относительно того, что кто-то имеет исключительное право на конечную истину. Во-вторых, как и у теоретиков феминизма, так и у философии за всю историю её существования не сложилось единой методологии. «Поэтому у философов и нет единой методологии, с помощью которой они могли бы опровергнуть методологию феминизма»³⁰. В-третьих, самим феминисткам для опровержения философской методологии понадобились бы те же самые приёмы, которые они сами используют в философии. «...В большинстве случаев неприязнь феминисток к рациональности частично объяснима их поверхностными (и ошибочными) суждениями о том, что собой представляет рациональность»³¹.

Из всего этого Шервин делает вывод, что «нет никакой необходимости делать заключение о наличии якобы исконной противоположности между философской методологией и методологией феминизма или полагать, что их разъединяет непреодолимая пропасть... В то же время совместить их можно только при условии, что будут приложены определённые усилия с обеих сторон»³².

Хотя Шервин весьма осторожна в оценке успешности соединения феминистских идей и философии, в её понимании аналитической философии («не всё в философии совместимо с феминизмом») основания для этого имеются («...изменение фундаментальных принципов политики предполагает и пересмотр целого ряда основоположений этики, эпистемологии и метафизики»). И одним из важных условий того, чтобы «помочь философам изменить их оценку феминизма, феминистки со своей стороны должны научиться выражать свои мысли *понятным философам языком* и, где это возможно, *использовать нормативы философского анализа*» (выделено мною. — Н.Б.)³³.

Общая характеристика аналитического феминизма

Поскольку феминистская теория второй волны порождена западной мыслью в начале 60-х годов прошлого столетия, то не было удивительно появление феминистских работ, написанных в аналитической философской традиции. Эти работы чаще всего

затрагивали проблемы эпистемологии, философии науки, метафизики. Однако споры вокруг вопроса о возможности использования аналитических методов в политической теории, в данном случае в феминизме, продолжались. Отражением этих споров стали публикации в ряде выпусков журнала Американской философской ассоциации³⁴. В 1995 и 2005 годах выходят специальные выпуски журнала «Гипатия», посвященные исключительно проблемам аналитического феминизма³⁵. Появляется небольшая статья Э. Кад «Аналитический феминизм» в Энциклопедии философского приложения под редакцией Доналда Борчерта³⁶. Начинают выходить многочисленные сборники по философскому феминизму, авторы которых работают в аналитической традиции³⁷. В 2000 году Кембриджское университетское издательство выпускает под редакцией Миранды Фрикер и Дженифер Хорнсби сборник статей, авторы которого намереваются восстановить баланс в философии феминизма. Они считают, что до сих пор большинство работ в феминистской философии были написаны

в континентальной традиции и теперь пришло время для работ, следующих аналитической традиции³⁸. Существование континентального и оформление аналитического подходов к философии феминизма приводит феминисток к обсуждению вопроса о взаимовлиянии континентальной и аналитической традиций феминизма³⁹.

Стэндфордский словарь по философии печатает в 2004 году статью Энн Гарри⁴⁰, посвящённую аналитическому феминизму. В 2007 году выходит её же статья «Аналитический феминизм: темы и вызовы»⁴¹. Всё это позволяет говорить об оформлении status quo аналитического феминизма.

Об особенностях аналитического феминизма определённо высказались всего несколько авторов. По мнению Энн Кад, «аналитический феминизм стоит на точке зрения, что лучшим способом противостояния сексизму и андроцентризму будет способ, формирующий чёткое представление и стремление к истине, логической непротиворечивости, объективности, рациональности, справедливости и благу, признавая в то же время, что эти понятия часто в истории философии бывали извращены андроцентризмом»⁴².

Аналитические феминистки, как и все прочие теоретики феминизма, признают, что между двумя понятиями «биологический пол» и «гендер» существует различие. Однако у них нет единого понимания сути этого различия и согласия в политических и моральных выводах, которые из этого следуют. Признавая гендерное неравенство, они, тем не менее, не придерживаются единой политической позиции.

Представительницы аналитического феминизма считают, что понятия разума, истины, объективности, а также методы логического и лингвистического анализа не безнадежно потеряны для феминисток. Они полагают, что нельзя пренебрегать историей философии, обвиняя философов в сексизме и андроцентризме, и что философский канон может быть исправлен и востребован феминизмом ⁴³.

Многие понятия традиционной философии, среди которых понятия истины, справедливости, объективности, признание универсальности понятия «женщина», кажутся аналитическим феминисткам нормативно непреложными и их невозможно, да и не нужно преодолевать. Даже для критики подавления женщин или ложности патриархатных категорий нужны универсальные понятия и точка отсчёта, утверждают они. И потому работа многих аналитических феминисток в области философии науки ⁴⁴ помогает понять, как возможно устранить маскулинный уклон в методологии науки и сделать понятие объективности более корректным. Элизабет Андерсон указывает четыре пути такой корректировки: 1) феминистская критика гендерных структур в социальной организации науки; 2) анализ гендерных символов в научных моделях; 3) выявление и показ сексизма в практической научной деятельности и 4) демонстрация андроцентризма понятий и теорий науки ⁴⁵.

Энн Гарри называет «семейными сходствами» особенности аналитического феминизма, порождённые сходством с философией феминизма, с одной стороны, и сходством с аналитической философией, с другой стороны ⁴⁶.

1. *Доктрины аналитического феминизма.* У аналитических феминисток нет единой теории, что делает их «белыми воронами» как среди феминисток, так и среди философов-аналитиков. Несмотря на замечание Энн Кад о некоторых традиционных понятиях, которые аналитические феминистки оставляют в своём словаре, нельзя утверждать, что все они убеждены в существовании универсального определения женщины. Можно говорить о некоем *основном желании*, присущем аналитическому феминизму, продолжает Э. Гарри. Это желание — сохранить в своём арсенале достаточное количество центральных категорий современной философии с тем, чтобы соответствовать стандартам и феминизма, и философии. Так, аналитические феминистки убеждены, что утверждения о подавлении женщин или отсутствии у них прав должны признаваться истинными или ложными

и для этого они должны находить подтверждение или опровержение. Но такие же требования предъявляются и к утверждениям философии.

2. *Аналитический феминизм как строительный мост.* Использование феминистскими аналитиками центральных категорий традиционной аналитической философии, многочисленные отсылки на работы её создателей позволяют им поддерживать связь между различными группами философов, например, между философами-аналитиками и теоретиками феминизма, а в некоторых случаях и с учёными или специалистами в области социального исследования науки. Для кого-то из них это является приоритетной и эксплицированной целью (Линн Хэнкинсон Нельсон и Хелен Лонгино), у других эта цель присутствует имплицитно. Так, Л.Х. Нельсон, используя концепцию натурализованного эмпиризма У. ван О. Куайна, рассматривает свой вариант феминистского эмпиризма как вовлечение в конструктивный диалог философов науки, учёных и феминисток⁴⁷. Х. Лонгино в «Судьбе знания» (2002) пытается разрешить дихотомию «рациональное/социальное», привлекая материал из философии науки, истории науки, социологии знания и т.п.⁴⁸.

В качестве такого моста служит и выбранный феминистками аналитического направления для своих исследований философский стиль — стиль выраженной аргументации, строгого и точного использования языка.

3. *Проблема стиля философствования и агрессия.* Феминистки связывают традиционную, агрессивную в отношении своего оппонента манеру философствования с мужским стилем и считают её нежелательной. Дженис Моултон назвала такую манеру философствования «парадигмой соперничества». Агрессивная манера поведения в споре часто ассоциируется с мужским поведением и одновременно с профессиональной компетентностью. Перед феминистками аналитического направления стоит задача сохранять компетентность, не демонстрируя агрессивности; быть критичными, сохраняя в то же время уважение к своему оппоненту. Но такая осознанная стратегия феминисток наталкивается на сложности: сами феминистки прибегают к традиционной парадигме соперничества, когда не соглашаются друг с другом. Обсуждение этой сложности вызывает живую дискуссию, говорит Э. Гарри⁴⁹.

4. *Проблема реконструкции философии.* Стремление к объективности порождает у феминисток, работающих в аналитической традиции, желание так *реконструировать философию*, чтобы она была лишена как маскулинного, так и фемининного уклона и стала продуктивной как для женщин, так и для мужчин, находящихся к тому же в различных социальных условиях. Аналитические феминистки претендуют на выработку новых *критериев адекватности* в таких областях знания, как этика или метафизика. Редакторы сборника «Вклад сообщества Кембриджа в феминизм в философии» Миранда Фрикер и Дженифер Хорнсби прямо заявили, что их целью является включение фемин-

нистской философии в основной поток философии ⁵⁰, в котором отсутствует философский взгляд мужчин или женщин. Это будет философия с точки зрения Человека.

Что объединяет аналитических феминисток с другими философами-феминистками?

Самой общей платформой их объединения является сама философия, которая призвана формировать мировоззрение любого человека. При этом важной функцией философии является задача по объяснению причин неравенства между людьми в зависимости от пола, расы, национальности, классовой принадлежности или сексуальной ориентации. Несмотря на то, что феминистки не выработали пока единого понимания ликвидации такого неравенства, все они убеждены, что философия призвана работать и в данном направлении.

Второй точкой соприкосновения всех феминисток является понимание того, что гендерные различия влияют не только на нашу жизнь, но и на саму философию. Феминистки критикуют мизогинизм философов прошлого и настоящего, скрытый или явный сексизм, андроцентризм и другие формы маскулинного уклона в философии. Так, философы в течение столетий выдвигали ложные и унижающие достоинство женщин концепции о «природе женщины»; давали такие определения центральным категориям философии (например, разум, автономия), которые исключали женщин из их рассмотрения и обосновывали её подчиненное положение; выдвигали такие суждения о природе человека, его желаниях, мотивации, которые можно отнести, прежде всего, к мужчинам, принадлежащим чаще всего к определённому социальному слою; убеждённо доказывали, что используемые ими методы познания и точки отсчёта являются гендерно-нейтральными, хотя на самом деле они выражали интересы только привилегированных слоев. Из всего этого следует, что философия прошлого явно нуждается в феминистской критике и исправлении и что целью такого исправления должно стать не достижение женского доминирования в философии вместо мужского, а уяснение роли гендера в формировании философии как методологии и мировоззрения. Гендерная идентичность — всего лишь одна грань, характеризующая человеческое существо (помимо классовой или профессиональной принадлежности, расы, национальности или сексуальной ориентации), но заметно влияющая на формирование философских положений.

Можно сказать, что философы-феминистки всех направлений заставляют усомниться в правомерности устоявшихся в течение веков категорий, методов, ценностей и их оценок. Так, теории морали должны давать всем людям право на моральные

действия вне зависимости от её или его социального положения. Эпистемология должна учитывать социальные факторы, в которых оказывается любой субъект познания. Философ должен уделять внимание любому виду человеческого опыта и не считать, что существуют универсальные теории, эвристичные для любой ситуации.

Целью феминисток является гендерное равенство, достижение которого сведёт обсуждение гендерных проблем на нет. Однако пока не настало время, чтобы перестать обращать внимание на неравную доступность мужчин и женщин к власти, собственности и т. п. Забвение гендерного аспекта философских проблем может не позволить довести до конца работу по включению женщин в историю, культуру, ликвидировать мужской уклон в философии и сформировать гендерно-нейтральные концепции и концепты. Феминистская философия должна сделать общепринятым философское убеждение последней трети XX столетия, что «взгляда ниоткуда» не существует. Вот почему феминистские философы стремятся использовать «натурализованные» или «социализированные» методы исследования. Их использование состоит в том, чтобы объяснить «почвенную» связь как познающего или философствующего субъекта, так и объектов философской рефлексии с определённым социальным и историческим пространством-временем.

Только такая философия, которая будет учитывать проблемы равенства мужчин и женщин, то есть те пробелы, на которые указывают теоретики феминизма, будет способствовать процветанию всех индивидов вне зависимости от пола.

**Феминистская критика
аналитической философии**

Провозглашение аналитического феминизма не прекращает споров о его существовании и вызывает череду вопросов со стороны феминисток неаналитического направления. В первую очередь возникает вопрос о том, насколько возможно использование аналитических методов в феминизме. Выше уже были представлены рассуждения Сьюзан Шервин о совместимости методологии феминизма и методологии философии. Шервин не отвергает правомочности использования методов аналитической философии для целей феминисток. Рассмотрим и другие подходы к этой проблеме.

Под аналитической философией понимают доминирующее направление в англоязычной философии XX века. Аналитическую философию можно трактовать как определённый *стиль* философского мышления, который характеризуется точностью используемой терминологии, осторожным отношением к широ-

ким философским обобщениям, сохранением концептуального классического философского наследия или как философию, имеющую методологический уклон. Для философов-аналитиков процесс аргументации не менее важен, чем достигаемый с его помощью результат. Аналитическая философия явное предпочтение отдаёт обоснованности идей, а не риторике и эмоциональному воздействию высказываемых положений. Язык, на котором формулируются философские идеи, рассматривается не только как важное средство исследования, но и как самостоятельный объект исследования, что говорит о её лингвистическом уклоне. Многие аналитики предпочитают опираться на формальную логику, эмпиристскую эпистемологию, достижения науки⁵¹. Традиционные для рационалистической философии проблемы онтологии, аксиологии и эпистемологии часто рассматриваются сквозь призму значения (семантический уклон аналитической философии). И, конечно, для аналитического движения характерно противопоставление своих методов исследования методам исследования континентальной философии.

Из всех направлений современной философии аналитическая философия видится менее всех предрасположенной к применению в теории феминизма. Феминистки критикуют, как уже было отмечено, классическую философию за её нацеленность на достижение объективности, ценностной нейтральности, считая познающего субъекта в эпистемологии, действующего индивида в морали и в политической философии в целом автономным, незаинтересованным, лишенным телесности. Эти особенности характерны и для аналитической философии. Всё это служит для многих феминисток основанием считать аналитическую философию непродуктивной для феминистской теории. Их конкретные доводы выглядят следующим образом.

Алисон Джаггар, критикуя либеральную политическую теорию, отмечает абстрактный индивидуализм этой теории, а критикуя логический позитивизм, обвиняет его в апелляции к лишённому социальных характеристик субъекту познания. И хотя А. Джаггар не называет аналитическую философию напрямую, однако замечает, что указанные особенности либерализма и логического позитивизма присущи и нормативным теориям конца XX века⁵².

Сандра Хардинг, обращаясь больше к учёным, чем к философам, критикует эмпиризм за то, что в нём используется нейтральная в ценностном отношении категория объективности применительно к естественным и социальным наукам. Хардинг ратует за модификацию категории объективности в «строгую объективность», которая включала бы определённые ценностные установки⁵³.

Нэнси Холланд поддерживает критические аргументы Джаггар и Хардинг, направляя их острие в сторону современной англо-американской философии в целом. Её критика нацелена на метафизические следствия эмпиризма. Современная аналитическая философия, пишет Холланд, «оставаясь внутри эмпиристской традиции, наследует не только проблемы этой традиции, но также и самоопределение, согласно которому она предстает как необходимо мужская философия... Философия на протяжении всей своей истории определяет себя так, чтобы было исключено то, что наша культура причисляет к женскому опыту, из числа того, что она считает собственно философским»⁵⁴.

Джейн Дюран, несмотря на то, что высоко оценивает строгость стиля, присущую аналитической философии, сама работает в её традиции и ей хотелось бы включить её методы в теорию феминизма, тем не менее, считает аналитическую эпистемологию («чистую эпистемологию») недавним воплощением «маскулинистской, андроцентристской традиции, которая приводит к гипернормативной, идеализированной и стилистически агрессивной модели мысли»⁵⁵. Отмечаемые Дюран особенности «чистой эпистемологии» как «анализа [исключительно] в терминах логической необходимости и достаточных оснований (*sufficient conditions*), недостаток отсылок к описательно адекватным моделям, важность нахождения контрпримеров, предполагаемая универсализация [необходимых] условий и т. п. характеризуют ее как андроцентристскую эпистемологию»⁵⁶. В критике аналитической философии Дюран разделяет точку зрения С. Хардинг, Э. Фокс Келлер, С. Бордо, а также Джанис Моултон в её критике «парадигмы соперничества», присущей классической философии.

«Парадигмой соперничества» Дж. Моултон называет такой стиль философствования, при котором оппоненты отстаивают свои позиции методом подбора контраргументов. Моултон считает, что если парадигму соперничества считать единственной и наилучшей, то философии грозит предвзятость и ограниченность. Она пишет: «Существует ошибочное мнение, что любое рассуждение, принимаемое оппонентом, адекватно и для всех иных случаев»⁵⁷. Парадигма соперничества принимает только такой тип рассуждения, который направлен на убеждение оппонента и игнорирует все остальные. Когда мы уясняем суть дела для самих себя, обсуждаем проблему с единомышленниками, пытаемся заинтересовать равнодушных или убедить колеблющихся, мы соотносим идеи и делаем выводы не так, как в случае спора с оппонентом. Различие не в том, что наши рассуждения более кратки или в них меньшее число аргументов. В ряде случаев это совершенно иной способ развития мысли»⁵⁸.

Моултон связывает парадигму соперничества с устоявшимся мнением, что в споре именно агрессивный стиль, борьба за успех характеризуют мужской стиль поведения.

Наоми Шеман называет себя полунедудавшимся философом-аналитиком. Сама она смогла соединить аналитический подход и теорию феминизма и поэтому в обсуждаемом вопросе больше указывает на возможности, чем на ограниченности аналитического подхода в феминистской философии. Так, считая, что идеология либерального индивидуализма в целом оказалась продуктивной для исследования природы самости, природы нормативного субъекта познания, а также философии сознания, она полагает, что абстрактный индивидуализм не может корректно исследовать проблемы, касающиеся психологических состояний, без учёта социального контекста его носителей⁵⁹. Шеман соглашается с философами-аналитиками в том, что философское «мы» — субъект, ставящий перед собой философские проблемы, — является нормативным субъектом. Феминистским вкладом в теорию субъекта у Шеман является исследование связи между нормативностью и привилегированностью, а не акцентирование внимания на различиях между мужским/женским, принадлежностью к белым или цветным, привилегированным или маргинальным слоям населения. Она считает, что если использовать фрейдистски сформулированный тезис, что философские проблемы являются «интеллектуальными сублимациями неврозов», получится, что их разрешение будет проходить как результат, а-ля Витгенштейн, изменений в наших формах жизни⁶⁰.

Лорейн Коуд более всего известна своей критикой абстрактного, обобщённого, обособленного субъекта познания и морали. Для этого она использует типичное для логического анализа высказывание «S знает, что p», которое типично для классической эпистемологии. Под субъектом в данном суждении понимается изолированный, нейтральный, заменимый наблюдатель, на чьи суждения можно положиться, если соблюдены некие идеальные, а не каждодневные, реальные условия жизни конкретного индивида. Коуд утверждает, что существование такого рода субъекта возможно только в узких областях даже для науки. Более адекватная характеристика познающего субъекта должна включать более широкий круг людей из реальной жизни. В понятие познающего субъекта должен быть включён субъективный аспект — личностная идентичность, интересы или обстоятельства жизни. Надо обратить внимание, считает Коуд, на механизмы формирования понятия стандартного (нормативного) субъекта в условиях борьбы политических интересов⁶¹.

Л. Коуд также критиковала возможность использования «натурализованной эпистемологии» У. ван О. Куайна⁶² за её ин-

дивидуалистическую ориентацию в понимании субъекта и процесса познания ⁶³.

***Аналитические феминистки
отвечают на критику в свой адрес***

Энн Гарри делит характер ответов аналитических феминисток на обвинение их в том, что они применяют методы аналитической философии, на три группы. В этих ответах утверждается следующее.

1. Феминистская критика чаще относится не ко всей аналитической философии, а только к её отдельным направлениям, например, к логическому позитивизму. Аналитическая философия менялась на всем протяжении XX века и критика в её адрес менее всего относится к её современному этапу. Аналитические феминистки прибегают к современной феминистской эпистемологии, в которой используется натурализованная эпистемология и философия науки. Аналитический феминизм развивает то направление аналитической мысли, в котором уже поменялось отношение к субъекту познания или морали. Он не рассматривается абстрактно, вне социальных условий своего существования. И если Лонгино и Нельсон переносят акцент с индивидуализированного субъекта на сообщество, то Энтони ⁶⁴ и Дюран, оставляя в центре внимания индивида, стремятся сделать его более конкретным ⁶⁵.

2. Феминистская критика в адрес аналитического феминизма содержала ряд ошибочных допущений. Это относится, например, к использованию методологии эмпиризма. Но после уточнения и корректировки понятия «натурализованный подход» все обвинения феминисток в адрес аналитического феминизма и самой аналитической философии будут сняты.

Несмотря на то, что большинство аналитических феминисток приветствуют использование натурализованной философии, тем не менее, они критикуют нефеминистские способы её интерпретации и применения. Натурализованная философия черпает информацию о субъекте познания или морального действия, о социальных структурах из психологии, когнитивных наук, социологии, антропологии и т.п. Традиционная эмпирическая методология носила индивидуалистический характер. Современный эмпиризм приобрёл социологизированный характер, при котором идёт учёт обстоятельств и условий жизни людей, вовлечённых в изучаемую область знания. Кроме того, надо иметь в виду, что спорным является само утверждение, что натурализованная философия — это часть именно аналитической философии. Вспомним имена Дж. Дьюи и М. Фуко, напоминает Энн Гарри, чтобы развести натурализованный подход и аналитическую фи-

лософию. И хотя основатель натурализованной эпистемологии У. ван О. Куайн был одним из выдающихся философов-аналитиков второй половины XX века, Л.Х. Нельсон относит его уже к пост-аналитикам ⁶⁶.

Джейн Дюран считает, что если на место абстрактного, не привязанного к какому-либо месту нахождения, лишённого связей, телесности и интересов индивида, поставить конкретного индивида (хотя такой подход характерен не только для феминизма), то будет сделан шаг в направлении формирования гиноцентристской эпистемологии.

3. Феминистки в критике аналитической философии заходят слишком далеко, обвиняя метафизику и центральные категории всей рационалистической философии, как и саму категорию рациональности, в маскулинном уклоне ⁶⁷. Феминистки аналитического направления с этим не согласны. Они убеждены, что феминизм должен критиковать традиционную метафизику, но не отбрасывать её, продолжая разрабатывать эту область философского знания, с тем, чтобы реконструировать философию для потребностей как феминизма, так и самой философии. Вот почему ряд авторов (Элизабет Андерсон, Мэрилин Фрай, Шарлотта Витт, Сэлли Хэслэнгер, Сьюзан Джеймс, Наоми Шеман и некоторые другие) посвятили свои работы проблемам феминистской онтологии, философии сознания, эпистемологии ⁶⁸.

Можно критиковать символическое поле категории «рациональность», но ни в коем случае не избавляться от тех достоинств, которыми рациональность обладает. Удачный пример по использованию феминистками достижений традиционной философии даёт сборник их работ «Разум, принадлежащий кому-то» (1993) под редакцией Луизы Энтони и Шарлотты Витт. Авторы сборника акцентировали внимание на том, как понятия «разум» и «объективность» интерпретировались в истории западной философии (на примере Аристотеля, Р. Декарта, Д. Юма, И. Канта) и в различных областях философского знания (эпистемологии, метафизике, философии науки) ⁶⁹.

Чем аналитическая философия обогащает теорию феминизма?

Луиза Энтони в докладе под названием «Фантазии для обретения силы и звания» (2003) говорила о тех выгодах, которые получают теоретики феминизма, используя методы аналитической философии ⁷⁰. Перечислим конкретные преимущества использования аналитического подхода в философии феминизма.

1. Аналитическая философия носит универсальный характер. «Представители различных направлений современной философской мысли рассматривают аналитическую философию как

своеобразную *метафилософскую* дисциплину, которая может служить основой для широкого обмена мнениями...»⁷¹. Использование аналитического подхода позволяет феминисткам «говорить» с философами разных направлений на одном языке. (Идея приобщения к языку коммуникации в современной философии.)

2. Долгие годы феминистки критиковали классическую рационалистическую философию за приверженность анонимному, существующему вне времени и пространства субъекту познания, названному в философии И. Канта трансцендентальным. Феминистки утверждали, что не существует «взгляда ниоткуда» (Сьюзан Бордо заимствовала этот термин у Томаса Нагеля), поскольку познающий субъект имеет пол и включён в социальные связи. Луиза Энтони, одна из апологетов аналитического подхода в философии феминизма, утверждает обратное: приобщение к трансцендентальному субъекту позволяет теоретикам аналитического феминизма перенести привилегию трансцендентальности на любого познающего и преодолеть стереотип, что женщина является исключительно эмоциональным, чувственным существом, склонным к интуиции и мистике⁷². (Идея приобщения к привилегии трансцендентального субъекта.)

3. На протяжении веков важным преимуществом мужчин перед женщинами считалась неспособность женщин мыслить логично, принимать решения и обосновывать свою точку зрения. Аристотель считал, что женщина способна, как и мужчина, принимать решения, но эта способность *akuron*, то есть лишена власти⁷³, в частности, потому, что женщина не способна логично обосновать своё решение. Особое внимание аналитической философии к логической аргументации позволяет представительницам аналитического феминизма опровергнуть и этот устаревший стереотип. (Идея приобщения к власти разума.)

4. Теоретики феминизма, особенно его радикального направления, затратили много времени и сил, критикуя традиционную науку и понятие научности за андроцентризм. Категории объективности и рациональности рассматривались ими как маскулинные. Однако гендерная маркированность разума и объективности маскулинностью отдаёт на откуп мужчинам сильнейшее оружие познания. Использование теоретиками феминизма классической рациональности с её нацеленностью на объективность позволяет академическому феминизму, по мнению Л. Энтони, обрести силу, а женщинам — преодолеть гендерную ограниченность⁷⁴. (Идея приобщения к объективности.)

5. В современном обществе в условиях глобализации и демократизации общественных и политических институтов появляется настоятельная потребность в универсализации феминистской теории и методологии, а также в выработке наиболее эффективных технологий феминистской аргументации в защиту

гендерного равенства. Помочь решить это может аналитическая философия.

В различных странах перед обществом и феминистками стоят специфические для гендерной системы ⁷⁵ их страны задачи. Среди феминисток, особенно среди радикальных, не существует единого понимания гендерного равенства. Феминистские направления используют разные методологии исследования и стили аргументации. Складывается мнение, что единого подхода к решению гендерных проблем не существует и что единой теории феминизма не может существовать по определению.

Однако это не так. И это понимают сами феминистки. Так, Розмари Тонг пишет: «Главный вызов, обращённый к современной феминистской философии... заключается в примирении [двух тенденций] — давления со стороны разнообразия и различия и давления со стороны интеграции и общности» ⁷⁶.

Дело в том, что одни теоретики феминизма настаивают на идеологии различия: социально-культурные (гендерные) различия полов имеют множество оттенков в зависимости от эпохи, культуры, социальной принадлежности, расы, возраста и сексуальной ориентации. Такую точку зрения разделяют, как правило, теоретики постмодернизма, критикующие эссенциализм в понимании гендера. С их точки зрения, универсального гендера маскулинности и универсального гендера фемининности не существует ⁷⁷. Другие феминистки, чаще всего это представители радикального, либерального или марксистского направлений, считают, что правильнее говорить не о множестве гендеров, а о двух гендерах — маскулинном и фемининном. Люди одного биологического пола имеют больше общего в своем поведении, мировоззрении, языке, чем различий ⁷⁸. Представители второго направления, сторонники интеграции и общности, понимают, что пролиферация гендеров не способствует достижению политических интересов женщин. (Таким образом, используя политическую программу феминизма, разрабатываемую средствами аналитической философии, современное женское движение получает единую идеологическую платформу действия.)

Взаимодействие аналитической и феминистской традиций усиливает и позиции аналитической философии. Долгие десятилетия аналитическая философия считалась занятием академической профессуры. В последние годы она стремится освободиться от представления о себе как консервативной, изолированной от процессов культурной и общественной жизни дисциплины. На передний план в ней выдвигается *политическая философия* ⁷⁹. Таким образом, аналитическая философия становится востребованной теоретиками феминизма не только как *средство* философского общения, рационального познания и аргументации, но

ещё и потому, что её *предметное поле* приближается к предметному полю феминистской философии. При этом не надо забывать, что в аналитической философии ещё со времен Готлоба Фреге, Бертрانا Рассела и Джорджа Мура онтология, эпистемология и этика были традиционными сферами её интереса, которые сегодня входят в предметное поле философии феминизма ⁸⁰.

Таким образом, в наши дни философия феминизма, с одной стороны, стремится не только преодолеть маскулинный уклон, присущий философскому канону, но и переосмыслить этот канон и взять на вооружение его концептуальный аппарат и средства познания. Её целью становится объективность, лишённая маскулинного уклона. С другой стороны, аналитическая философия, имея богатый инструментарий познания, всё более отходит от чистой академичности, её всё больше волнуют проблемы метафизики, этики, политики. Поэтому можно констатировать, что пересечение философии анализа и феминизма и возникновение аналитического феминизма было неслучайным.

— 2 — Подходы к метафизике в аналитическом феминизме

С.Л. Катречко классифицирует модусы аналитической метафизики по предмету, методу и условиям существования самого философствующего субъекта или по «месторасположению» самой метафизики ⁸¹. Метафизика аналитического феминизма пытается преодолеть односторонность «маскулинных» методов аналитической философии и «фемининного» уклона у субъекта философии феминизма для их диалектического синтеза. Рассмотрим, к чему это приведёт.

Энн Гарри исходит из очевидности того, что каждый из используемых феминистками философских методов может дать только то, что имеет в своём арсенале. «Например, аналитический метод скорее всего в состоянии предоставить феминистке гораздо большую помощь в деле прояснения концептов, уточнении различий и оценке аргументов, чем в деле создания её «видения» или определения целей её работы» ⁸². И поскольку аналитический феминизм не выработал единой собственной концепции, о чём было уже сказано при характеристике аналитического феминизма, то можно ожидать, что представительницы этого направления феминизма будут заниматься прояснением концептов, уточнением различий и оценкой аргументов, выдвинутых феминистками всех других направлений феминизма.

Одна из первых задач такой работы — выяснение сущности феминистской метафизики. Самыми известными феминистками

аналитического направления, которые высказались по этому вопросу, являются Сэлли Хэслэнгер и Шарлотта Витт.

Сэлли Хэслэнгер о метафизике

С точки зрения Сэлли Хэслэнгер, метафизика является учением о базовой структуре реальности. Исходя из этого, задачей феминистской метафизики будет выяснение, какие положения в концепциях о строении мира искажают его понимание, обосновывая привилегированность положения мужчин в обществе и понятия маскулинности в культуре. Феминистки должны выяснить: что в аристотелевском понятии субстанции или декартовском дуализме можно использовать для доказательства подавления женщин и низкую оценку фемининного. Феминисткам надлежит проанализировать структуру социальной реальности, а также понять причины сохранения иерархии социального и природного. И поскольку апологеты патриархата часто называют устоявшиеся понятия, трактовки событий и социальные структуры «естественными» или же считают необходимым контролировать и подавлять «естественное», феминистки должны внести ясность, насколько в таких ситуациях апелляция к «естественному» является законной и насколько природное на самом деле по статусу вторично ⁸³.

В самом общем виде феминистская метафизика должна выяснить, какие утверждения метафизики о том, *что* существует (или *что* не существует), поддерживают сексизм и каким образом это происходит. Для ответа на эти вопросы необходима критика и реконструкция таких понятий, как самость, биологический пол и сексуальность, сознание и тело, природа, сущность, идентичность и др.

Рассматривая особенности подхода аналитических феминисток к метафизике, Сэлли Хэслэнгер анализирует определение сущности женщины, данное Симоной де Бовуар в книге «Второй пол». Речь идёт о вступительном предложении второй книги «Второго пола» «Женщиной не рождаются, ею становятся» ⁸⁴ и о высказывании «Он — Субъект, он — Абсолют, она — Другой» ⁸⁵. Существуют разные интерпретации этих высказываний, но считается, что в первом из них речь идёт о социальном конструировании гендерной идентичности, в данном случае фемининности. А во втором — о содержании конструирования феминности как противоположности маскулинности, при этом маскулинность идентифицируется с субъектом или самостью. По мнению С. Хэслэнгер, возникают три взаимозависимые темы для феминистской метафизики: (А) социального конструирования гендера (как и других категорий); (Б) относительного характера самости (и других категорий); и (В) опасностей дуалистического мышления ⁸⁶.

В выражении «Женщиной не рождаются, ею становятся» Симона де Бовуар хотела подчеркнуть, что общество по-разному формирует личность ребёнка (и человека на всем протяжении его жизни) в зависимости от того, является этот ребенок (или человек) от рождения особью мужского пола или женского пола. Женщинам отводятся определённые нормы поведения, виды занятости и прочее, ставящие их в подчинённое положение по отношению к мужчинам. Признание социального конструирования гендерной идентичности ведёт к далеко идущим следствиям: оказывается, что сложившееся неравенство мужчин и женщин можно преодолеть через социальные преобразования. То, что веками преподносилось как «естественное» в отношениях между полами, теперь в рамках феминистского видения социальной реальности становится социально изменяющимся. И феминисты, как женщины, так и мужчины, проделали огромную работу по раскрытию механизмов конструирования социальной реальности и, в частности, центральной категории феминизма — гендера⁸⁷. Работа по развенчанию мифа о «естественности» многих социальных феноменов осуществлялась в разных направлениях.

Конструирование идей и концептов. Общим местом является суждение, которое С. Хэслэнгер называет «обыденной точкой зрения», что наши идеи и концепты формируются социальной средой и исторически изменяются. Концепты помогают нам организовывать явления окружающего нас мира и встраивать их в картину мира, которая помогает жить. Очевидно, что какие-то из этих явлений попадают в фокус, какие-то затеваются, одни видятся иерархически выше по положению, другие ниже. Философия задаётся вопросом: насколько адекватной является та концептуальная схема, с помощью которой (или «сквозь которую») мы смотрим на мир? Что лежит в основании формирования самой концептуальной схемы, какие положения заставляют её формироваться именно такой, а не иной?

Так, согласно обыденной точке зрения, люди делятся на мужчин и женщин, то есть в обществе существуют только два пола. Однако в действительности оказывается, что значительная часть людей имеет смешанные анатомические особенности и именно эта часть людей скрыта господствующей концептуальной схемой. Возникает вопрос: почему? кому это выгодно? И, наконец, как надо изменить концептуальную схему, чтобы люди со смешанными анатомическими особенностями стали ею видимыми? При этом следует иметь в виду, что концептуальная схема может быть не адекватной, но одновременно и не ложной, а не-

полной, формирующейся в неправильном направлении, неподтверждённой, имеющей какой-либо уклон и т.п.

Например, при характеристике психического состояния женщин, оказавшихся жертвами избиения, используют социально конструируемые понятия, среди которых: истеричность; склонность к мазохизму; наличие нарушений личности, направленных на самопоражение; взаимозависимость жертвы и насильника и т.п. При этом многие из этих «аномальных» понятий выводятся безотносительно к психике обычной женщины, а исходя из некоего универсального человека мужского пола, которому присущи независимость и отстаивание собственных интересов.

Такая диагностика позволяет объяснять домашнее насилие ссылкой на особенности психики, присущие женщинам, а не через апелляцию к особенностям психики насильника, обуреваемого жаждой власти и желанием контролировать поведение женщины. Вместо того чтобы вскрывать и ликвидировать социальные и политические причины насилия, общество нацеливает на лечение индивидуальных неврозов, к которым предрасположены женщины⁸⁸.

Признание социального конструирования наших концептов ведёт к далеко идущим метафизическим допущениям. Насколько справедлив тот или иной социальный институт? Допустимо ли данное иерархическое деление? Не скрывает ли от нас господствующая система взглядов какие-то явления действительности? Насколько реальна та или иная классификация вещей и не является ли она выдумкой и чистой фикцией?

Хэслэнгер замечает, что существует много областей действительности, где иерархия и привилегированное положение одного над другим имеют право на существование. Например, в медицине врачи знают, что важнее для здоровья человека, а что нет. Однако и тут есть перекосы, касающиеся, например, того, что считается нормой (здоровый мужской организм) или чему отдаётся предпочтение при изучении и лечении (интересы состоятельных пациентов, например, продление жизни).

Конструирование объектов. Под объектами в самом широком смысле слова С. Хэслэнгер понимает всё то, что не является идеями. Речь не идёт о таких приземлённых объектах, как ножицы или автомобили. Теория социального конструирования касается вещей, которые взрывают наши устоявшиеся представления о, казалось бы, знакомых и привычных объектах, как, например, женщины, американцы азиатского происхождения, гомосексуалисты, беженцы и т. п.

Согласно конструктивистскому подходу принятые нами схемы классификации не фиксируют существующие явления, а, наоборот, приписывая вещам те или иные свойства, относят

эти вещи к определённым квалификационным категориям. Делается это разными способами. Так, через описание или классификацию формируются разновидности намерений, которые в свою очередь влияют на поведение и формирование объектов. Хэслэнгер приводит такой пример. Зная о классификации людей, согласно которой есть «крутые», я могу поставить перед собой задачу стать «крутым» или постараться им не быть. Такая классификация может служить обоснованием того или иного стиля поведения. «Мы не пригласили его, потому что он не крутой», — говорим мы. А такое оправдание, в свою очередь, может усилить разделение людей на «крутых» и «не крутых». Сэлли Хэслэнгер называет такой механизм конструирования социальных объектов «дискурсивным» конструированием ⁸⁹ и считает его по широте применения очень распространённым. Любой из нас в этом смысле социально сконструирован. Мы являемся теми индивидами, которые стали членами общества в результате приписывания или самоприписывания себе тех свойств, которые относят нас к той или иной социальной группе. Отнеся себя к здоровым от рождения женщинам, каждая из таких женщин до определённой степени направит свою жизнь в известное русло и воспитает в себе личностные черты того или иного типа.

Когда мы говорим, что сущность «дискурсивно сконструирована», это не значит, что язык или дискурс приводят к существованию той или иной материальной вещи или явления. Это значит только то, что приписывание данной вещи тех или иных свойств относит её к определённой категории или сорту. Если ребёнок с рождения будет отнесён к категории женщин, то он будет рассматриваться как человек женского пола и к нему будет соответствующее отношение, что в свою очередь будет влиять на его гендерное формирование как личности. Общество делает из ребёнка женского пола девочку, а потом девушку и женщину, а из ребёнка мужского пола мальчика, юношу и мужчину.

В одних случаях гендер будет идей-конструкцией, в других — объектом-конструкцией. Гендер является идей-конструкцией в тех случаях, когда классификация «мужчина/женщина» является случайным результатом исторических обстоятельств. Такая классификация может оставить без внимания людей со смешанными анатомическими особенностями или отнести их к другой поло/гендерной категории. Возможно и другое: некоторые культуры делят людей на три поло/репродуктивные группы. Иан Хэкинг относит категории «женщина» и «мужчина» к «интерактивным видам» ⁹⁰. Гендерная классификация происходит на сложной матрице, которая включает в себя социальные институты

и виды деятельности. Отнесение нас к одной из категорий (будь то мужчина, женщина, третья, четвертая или пятая поло/гендер-

ная классификация) коренным образом влияет на жизнь каждого, помещает нас в соответствующую социальную позицию, делает различным наш жизненный опыт и само понимание мира и себя. В этом смысле женщины и мужчины — конкретные индивиды — сконструированы как гендерные виды, то есть являются конструкциями-объектами.

Конструирование и устройство. Говоря о конструировании идей и объектов, С. Хэслэнгер имела в виду, что для их формирования имеются определённые социальные причины. Но имеется и третье понимание конструирования, при котором вопрос о каузальности отходит в сторону. Речь идёт о различении социальных и натуральных (физических) видов. В случае с гендером суть заключается в том, что классификационная схема (деление на мужчин и женщин) выстраивается не на основе физических свойств, которыми обладают индивиды, а на основе их разных социальных характеристик (ролей, статуса и т.п.). Говоря о гендере, мы говорим не об анатомических особенностях индивидов, а о системе социальных категорий, с помощью которых становится понятным, что значит быть женщиной или быть мужчиной ⁹¹.

Если проанализировать историческую категорию землевладельца, то окажется, что понятие лендлорда включает в себя целую систему социальных и экономических отношений, таких, как арендаторы, частная собственность и т.д. Является человек землевладельцем или нет определяют не анатомические особенности. То же происходит и в делении людей на мужчин и женщин: различение людей по социальным и политическим позициям, а не по чисто репродуктивным способностям.

Некоторые могут возразить, замечает Хэслэнгер, что понятия пола и гендера взаимно обуславливают друга. Это так. Но чтобы понять их взаимодействие, надо понимать их различие, говорит автор. Хэслэнгер полагает, что с помощью понятия «гендер» можно показать, как некоторые мужчины являются женщинами, а некоторые женщины мужчинами. Категория «гендер» позволяет включать в концептуальную схему, описывающую общество, как людей, выходящих за рамки того или иного гендера, так и людей, не принадлежащих одному полу.

При рассмотрении такой формы социального конструирования, или лучше социального устройства, необходимо заметить, что не надо смешивать социальные виды с явлениями, имеющими социальные причины. Так, некоторые феминистки убедительно доказывают, как анатомические особенности людей порождаются социальными причинами (имеется в виду, что образ жизни, виды занятий, предписанные людям по социальному полу, в конечном результате влияют на анатомию, физиологию и психику мужчин и женщин) ⁹².

Следует также иметь в виду, замечает Хэслэнгер, что не все социальные виды кажутся явно социальными. Так обстоит дело с принадлежностью к белым (а не цветным). Может показаться, что отнесение к белым происходит по цвету кожи, и тогда раса будет казаться физической категорией. Но это не так, поскольку принадлежность к белым ведёт к более высокому статусному и привилегированному положению. Раса — это социальная категория.

Целью приверженцев социального конструктивизма является подрыв некоторых устоявшихся представлений, в частности, деления на мужчин и женщин или деления по расовому признаку. Следствием конструктивистских изысканий будет вывод, согласно которому коренное изменение социальных условий неизбежно приведёт к тому, что не будет традиционно понимаемых «мужчин» и «женщин», не будет «белых» и «цветных». Но поскольку мы стоим в начале пути, то очень важно увидеть и показать существование социальных и физических видов, что иногда требует от нас радикального изменения в мышлении, говорит Хэслэнгер.

Б. (Со)относительный характер категорий

Ранее С. Хэслэнгер вела речь о том, как феминистки анализируют категории социальной онтологии и доказывают, что многие из этих категорий носят не естественный (идуций от природы), а социально сконструированный характер и что социальная реальность часто оказывается сконструированной не в пользу женщин.

Но феминистки критикуют социальные явления не только за их якобы «естественную» природу. Они также доказывают, что многие категории (и стоящие за ними явления) не имеют «внутренне присущей» им неизменной сущности. Эта сущность имеет относительный характер. «Критическое обвинение, сформулированное в самом общем виде, заключается в том, что господствующая схема репрезентации мира, особенно социального мира, имеет своей целью классифицировать вещи на основе внутренне присущих им качеств⁹³, тогда как в реальности классификации коренным образом зависят от относительных свойств»⁹⁴.

Существуют две формы такой феминистской критики и соответственно две формы реагирования на эту критику. Во-первых, феминистки критикуют господствующие концептуальные схемы за то, что эти схемы игнорируют важные относительные аспекты социальных феноменов. Так, они считают неправомерной категорию самости за то, что она репрезентируется в виде независимого рационального субъекта, саморегулирующего свои действия. Такое понимание самости строится на основе атомистического понимания социальной действительности, игнорирующего взаимодействие людей в обществе. Взамен фемин-

нистки предлагают говорить о субъективности в терминах зависимости и взаимозависимости. При этом они напоминают, что именно женщины, как правило, отвечают за взаимоотношения индивидов ⁹⁵.

Вторая форма феминистской критики направлена на то, чтобы выявить относительный характер категорий, господствующих в обществе, а также покончить с убеждением, что основанием классификации категорий являются внутренне присущие явления неизменные свойства ⁹⁶. Если вернуться к мысли Симоны де Бовуар, что женщина всегда «Другой» по отношению к Субъекту (к Абсолюту), каковым является мужчина, то становится понятным, что категория женщины всегда соотносительна. Субъект и Другой никогда не поменяются местами, по убеждению де Бовуар ⁹⁷. Быть женщиной — значит находиться в сложных социальных (и иерархических) отношениях с мужчиной. А быть Субъектом означает находиться в сложных социальных отношениях с особой группой «Других».

Выяснение сути критических подходов феминисток к социальным категориям побуждает выяснить также: как можно и нужно по-новому переосмыслить категории самости и другие категории социальной онтологии? в каком отношении находятся категории естественности и сущностной принадлежности? на основе каких критериев мы можем утверждать, что одна концептуальная схема скрывает другую? Но это уже вопросы для другого исследования.

В. Опасности дуалистического мышления

Когда С. Хэслэнгер говорит о «скрытой» онтологии, она имеет в виду отношения субординации, существующие в обществе между мужчинами и женщинами. Гендерные отношения таят в себе ещё один не исследованный пласт смыслов, требующих критического рассмотрения.

Возвращаясь к высказыванию де Бовуар «Он — Субъект, он — Абсолют, она — Другой», Хэслэнгер говорит, что отношения между субъектом и не-субъектом, как может показаться, носят субстанциальный характер. А поскольку традиционно субстанциальные категории не имеют противоположностей (например, «лошади» мы не найдём противоположности в виде особой субстанции «не-лошадь»), то категории «субъект» может противостоять под именем «не субъект» всё, что угодно, но не имеющее самостоятельного существования и не обладающее свободной волей. Таким образом, Другой не может быть автономным и свободно распоряжающимся собой субъектом. Онтологически социальный мир поделён на противоположности, из которых только одна образует субстанциальную категорию, другая же является всего лишь тем, чем не является

ся первая. «Другого» нельзя определить с помощью самостоятельных категорий, а только через отношение к «субъекту». Выходит, что социальные отношения, которые, как казалось, не имеют нормативного характера, нормативностью обладают.

Таким образом, феминистский анализ гендерных отношений показывает, что содержание категории «субъект» отлично от обыденного. То, что на первый взгляд кажется дескриптивным, на поверку оказывается нормативным. И подобный критический взгляд феминисток распространяется и на категории биологического пола, гендера, расы.

Предложенный феминистками принцип относительности социальных категорий имеет два рода следствий.

Во-первых, если говорить о субстанциях, то у субстанции может быть противоположная сторона, но не может существовать нечто среднее между двумя полюсами. Мы знаем, что между длинным и коротким есть множество других показателей длины, но между субъектом и не-субъектом ничего среднего нет. Существо является либо лошадью, либо не-лошадью, либо мужчиной, либо не-мужчиной. В итоге при субстанциальном подходе из социального спектра выпадают все те, кто не подпадает под категорию «мужчина» и его противоположная сторона — «женщина». Феминистской альтернативой субстанциальному подходу в делении людей по гендерным признакам оказывается пролиферация гендеров, сторонницами которой являются Джудит Батлер, Мария Лугонес, Донна Хэрзуэй и некоторые другие ⁹⁸.

Во-вторых, при субстанциальном подходе всё то, что не подпадает под эту категорию, не может образовывать свою собственную категорию, оставаясь в зависимости от собственно субстанции. Так, в социальной онтологии, замалчивая самостоятельное существование всех тех, кто не является мужчинами, мы утверждаем или соглашаемся с господствующей точкой зрения, что женщин как самостоятельных субъектов не существует. Мэрилин Фрай так описывает такое положение дел: «Когда женщина определяется как не-мужчина, она выбрасывается в бесконечное, заполненное не различающимися между собой вещами пространство... [что частично объясняет почему] многие мужчины как само собой разумеющееся могут говорить, параллельно выстраивая в ряд свои машины и своих женщин, что-то похожее на следующее: «Это мой дом, моя жена и мои деньги, и правительство не может указывать мне, что с каждым из них делать». Это также проясняет, почему женщины так легко ассоциируются с беспорядком, хаосом, иррациональностью и нечистотой... В не-мужчине не существует категорий, это чистое недоразумение» ⁹⁹.

М. Фрай не пытается бросить тень подозрения на субстанциальный статус категории «мужчина» и не поддерживает стратегию пролиферации гендеров. Она стремится поставить под со-

мнение существование места гегемона в человеческом социальном пространстве и предлагает сконструировать самостоятельную категорию из людей-женщин, не зависящую от категории людей-мужчин. И она в этом не одинока ¹⁰⁰. При этом Фрай считает, что построение новой онтологии потребует проведения различия не только между мужчинами и женщинами, но и между самими женщинами.

С. Хэслэнгер, разделяя мнение Мэрилин Фрай, считает, что критический анализ дуалистического мышления, пронизывающего наше обыденное сознание и философию, будет полезным в переосмыслении проблем классификации субстанций, дихотомий, а в целом будет полезным для перестройки социальной онтологии ¹⁰¹. Она признаёт, что феминистский проект будет носить ревизионистский характер: «Там, где мы обычно думаем, что имеем дело с онтологией субстанций, естественных видов, врожденных свойств, мы фактически имеем дело с онтологией социальных вещей, отношений и не субстанциальных (и часто нормативных) видов» ¹⁰².

Таким образом, в вопросах метафизики острей критики Хэслэнгер направлено на подрыв традиционных представлений о социальном как объективном и природном. Поэтому название своей работы в известном сборнике «Феминизм в философии» она сформулировала так: «Феминизм в метафизике: преодолевая естественное» ¹⁰³.

Признавая различия традиционной и феминистской метафизики, Хэслэнгер пытается понять, насколько значимы эти различия и может ли последняя из них быть частью первой или возможны другие варианты. Однозначного ответа у неё нет, потому что связь традиционной метафизики и метафизики феминизма носит сложный характер.

Существование феминизма и академического феминизма может показаться сочетанием противоположных по значению слов (оксюмороном), поскольку у феминизма как политической теории и у науки и научной философии как областей знания, нацеленных на объективность, не может быть ничего общего, говорит Хэслэнгер. Она даже усугубляет существующую оценку феминистской теории, ссылаясь на распространённую точку зрения, что идея о полезном вкладе феминизма в метафизику, является смешной ¹⁰⁴, поскольку исследуемая метафизикой реальность такова, какова она с любой точки зрения, и переделывать её под чьи-то политические цели не означает серьёзного занятия проблемами метафизики.

Понятно, что Хэслэнгер не разделяет эту точку зрения. Она считает, что феминистская метафизика имеет самостоятельный предмет исследования. Взяв в качестве объекта рассмотрения англо-американскую метафизику и англо-американскую (читай,

аналитическую) философию, она полагает, что феминистская метафизика должна выяснить три группы вопросов, которым соответствуют три ее части: 1) исследование того, что существует или что реально (*онтология*); к примеру, в чём различие разума и тела? существуют ли в дополнение к физическим объектам свойства, естественные виды, универсалии, сущность? 2) исследование базовых понятий для понимания себя и окружающего нас мира, например, понятий существования, идентичности, каузальности, необходимости; 3) исследование оснований самого познания, или его первых принципов ¹⁰⁵.

Феминистки проделали уже значительную работу по исследованию онтологических вопросов: личностной идентичности, психофизической проблеме, свободной воле. Сама Хэслэнгер фокусирует своё внимание на более абстрактных проблемах метафизики: может ли феминизм помочь нам в обнаружении базисных категорий бытия?

У самих феминисток есть два подхода к метафизике: одни считают традиционную метафизику андроцентристской, требующей существенного исправления в духе гиноцентризма, другие полагают, что всю метафизику необходимо отбросить за ненадобностью. Хэслэнгер предлагает третий подход.

*Андроцентристская versus
гиноцентристская метафизика*

В 1980-е годы на волне феминистских дискуссий по конкретным проблемам общества (сексуальное насилие, репродуктивные права, равная оплата труда и т.п.) стало ясно, что принципы науки и философии, на которых строятся конкретные исследования, как будто созданы для того, чтобы содействовать сексизму. Часто эти принципы откровенно стоят на страже социальных институтов, защищающих мужское доминирование. Одним из направлений феминистской критики оснований науки и философии стала критика андроцентризма. Теория является андроцентристской, если она рассматривает мужчин и маскулинность нормой, а женщин и фемининность отклонением от нормы, или же если вещи рассматриваются с мужской позиции, игнорируя существование женщин и женской точки зрения ¹⁰⁶.

С. Хэслэнгер приводит два примера феминистской критики маскулинного уклона в метафизике. Так, Мери и Яако Хинтиikka полагают, что онтология, основывающаяся на точке зрения, что реальность состоит из дискретных сущностей, защищает мужскую точку зрения. Мужчины в своей массе предпочитают всё то, что существует отдельно и чем легко манипулировать. Женщины более чувствительны к реальности, в которой всё описыва-

ется отношениями взаимозависимости. И потому их онтология носит принципиально иной характер¹⁰⁷.

Айрис Янг, ссылаясь на женский опыт беременности, доказывает, что феноменология беременности подрывает не только онтологию дискретных сущностей, но и дуалистическую метафизику¹⁰⁸.

Комментируя эти примеры, Хэслэнгер замечает, что приведённая линия феминистской критики хороша именно в деле критики маскулинного уклона в метафизике, но не в деле создания альтернативной андроцентристской точки зрения метафизики. Гиноцентристская точка зрения на вещи может сформироваться и стать респектабельной только в условиях, когда положение женщин в обществе станет привилегированным.

Многие феминистки не одобряют данную линию критического анализа, потому что они уверены, что те «разные» точки зрения мужчин и женщин, о которых ведутся рассуждения, сами сформированы на основе представлений патриархатного общества и уже нагружены маскулинными смыслами. Кроме того, различия между гендерами можно умножать до бесконечности, памятуя, что люди имеют расовую и классовую принадлежность и на них влияют особенности культуры и эпохи и т.п. Возникает опасность того, что станет невозможным говорить о женщинах как об общности, единой социальной группе. Смысл феминистской теории будет утерян.

Критикуя гиноцентризм, сами же феминистки указывают, что он формируется социальными условиями жизни женщин. Гиноцентристская метафизика, как и господствующая в традиционной философии андроцентристская метафизика, не в состоянии обнаружить, что же в реальности реально. Где объективный критерий, на основании которого мы сможем доказать, что имеем дело с неискажённой реальностью? Очевидно, заключает Хэслэнгер, нужны какие-то иные доводы в пользу выбора гиноцентристской точки зрения на мир. Возможно, эти доводы лежат в области методологии и эпистемологии.

Феминистский антифундаментализм

Если прямого доступа к реальности не существует, поскольку наш взгляд на реальность всегда социально опосредован, возникает вопрос о методах, которые мы можем или должны применять для исследования базовых категорий или обнаружения категорий бытия.

Методы, используемые в метафизике, говорит С. Хэслэнгер, зависят в свою очередь от основополагающих принципов эпистемологии. Так, когда в эпистемологии царил фундаментализм, фундаментализм доминировал и в метафизике. (Под фундамен-

тализмом американская исследовательница понимает философский взгляд, согласно которому знание подтверждается только тогда, когда оно проверено или производно от положений, которые также проверены.) В периоды кризиса фундаментализма ему на смену в метафизике приходили другие методы (с середины XX века в философии господствовали методы изучения обычного языка и языка науки).

Очень распространённым является убеждение, что феминистки сражаются с фундаментализмом. Существуют две линии критики фундаментализма. Первая касается природы нашего доступа к реальности, вторая — фундаментальной роли метафизических идей и категорий в неметафизических сферах исследования. При объединении обеих линий критики мы приходим к следующему выводу. Если исходить из ошибочной посылки, что первоначальные предположения и последующие выводы метафизики не опосредованы укоренёнными в культуре сексистскими и расистскими идеями, и одновременно считать, что метафизические идеи влияют на другие виды теоретизирования и ограничивают их в соответствии с этими идеями, тогда метафизика ставит феминисток в затруднительное положение. Поскольку признаётся, что метафизические импликации непосредственно влияют на достижение целей феминизма, то, согласившись с идеей непосредственности метафизического знания, мы делаем задачу по преодолению мужского доминирования и подавления женщин, а также по достижению социальной справедливости невыполнимой.

Хэслэнгер считает, что сначала надо выяснить, что мы понимаем под современной метафизикой. Её тезис, что то понимание метафизики в современной англо-американской философии, против которого феминистки сражаются, уже устарело. Метафизика имеет совершенно иной характер, который Хэслэнгер называет апорематическим (*aporematic*). Суть его в вопросительной/ответной форме, нахождении противоречий, затруднений, проблем в ходе рассуждений оппонентов и даже в своих первоначальных формулировках тезиса. Используются и другие способы рассуждения, но их приемлемость проверяется тем же апорематическим методом ¹⁰⁹. С этой точки зрения современная метафизика перестаёт быть фундаменталистской. Её тезисы и выводы заимствуются из опыта участников дискуссий, которые в свою очередь подтверждаются всей совокупностью их знаний (принцип *холизма*), могут быть подвержены ошибкам — пересмотрены или стать предметом убеждения при явной ошибочности (принцип *фаллибилизма*).

Апорематическая метафизика не апеллирует к неким первоначальным очевидностям и потому не будет являться предметом критики со стороны феминисток. Такая метафизика не пре-

тендует на то, чтобы иметь прямой доступ в реальности, быть судьёй в спорах других дисциплин, чуткой к опыту и теоретическим построениям из других областей знания, в частности, к нормативным построениям эпистемологии и этики.

По мнению Хэслэнгер, «в современной англоязычной метафизике явно присутствует тенденция, лишаящая её познавательной ответственности: общая стратегия «аналитической» философии заключается в том, чтобы раздробить вопросы на более простые и сфокусировать внимание на примерах из обыденной жизни, скрывающих её избирательность, которая придаёт первостепенное значение тем феноменам, в которых теория нуждается»¹¹⁰. Но именно феминистские и антирасистские теории акцентируют внимание на тех явлениях и отношениях, которые затемняются господствующими теориями и «здравым смыслом», крайне чувствительны к непринятым, но значимым вещам. Таким образом, апорематический подход к метафизике будет отвечать своим задачам, если будет учитывать феминистскую и антирасистскую литературу¹¹¹.

Но даже критика феминистками метафизического фундаментализма не является сражением с ветряными мельницами. Так, Джоан Скотт называет фундаментализмом ту манеру исторического исследования, которой присущи некритический подход к неким предпосылкам рассуждения, категориям и идеям¹¹².

Во многих случаях вызов фундаментализму выливается в стремление пересмотреть изначальные положения исследовательского поля, в котором работает феминистка. А поскольку эти начальные положения демонстрируют приверженность определённым сущностям, объяснительным приёмам, концептуальной схеме, которые и являются предметом метафизики, то и критикуются метафизические основания. Однако, как правило, такая критика не доходит до академической философии.

Апорематический подход к метафизике вынужден считаться с социальным контекстом, включая в своё поле феминистские и антирасистские исследования. По своей природе он нуждается в пересмотре устоявшихся идей, категорий. Но если будет формироваться феминистская метафизика, то она не обязана быть гиноцентристской, то есть рассматривать приоритетность женщин и фемининного. Феминистский характер такой метафизики будет заключаться в том, чтобы выявить угнетение женщин в обществе и подавление фемининного в культуре с целью положить этому конец. Если такие теории появятся, то они будут полезны метафизике с двух сторон. Во-первых, положения феминистской политической и моральной теории, эпистемологии могут найти отзвук в метафизике. Во-вторых, феминистские исследования культурной и исторической обусловленности метафизических загадок и проблем могут их разгадать и разрешить¹¹³.

Содержание данного параграфа, по мнению С. Хэслэнгер, должно показать, как следует проводить исследования в рамках феминистской метафизики. Мало того, это пример исследования метафизики именно в аналитической традиции — как в широком, так и в узком смысле слова. В фокусе такого исследования будут естественные и социальные виды, реализм, антиреализм и номинализм и другие категории, которые являются познавательными орудиями аналитической онтологии.

Имеем ли мы прямой доступ к реальности или же наши представления о реальности конструируются нашим сознанием и в той или иной степени нагружены социальными смыслами? Если рассмотреть, например, половые и расовые различия людей, являются они объективными или же сформированы обществом? История такова, что в большинстве культур и на протяжении столетий женщины и люди небелой расы рассматривались как люди второго сорта. Насколько такое представление оправдано? Являются ли различия между людьми, истолкованные не в пользу женщин и людей с цветной кожей, «естественными» или же они порождены обществом? Какова разница между естественными и социальными видами? В чём их разница и чем она обусловлена? Ответить на эти вопросы помогает феминистская метафизика.

Хэслэнгер уточняет значение понятия «естественные виды». У понятия имеются разные смыслы, из которых она указывает на два. Первое значение понятия «естественный вид» означает группу объектов, имеющих общие сущностные черты. Речь здесь идёт о субстанциях, объединённых признаками, присущими им от рождения. Второй смысл понятия «естественный вид» может и не касаться субстанции, а иметь в виду группу явлений, имеющих некую общность. Эта общность может быть образована несущественным признаком, как, например, вещи красного цвета. Такого рода «естественные виды» Хэслэнгер называет *типами*¹¹⁴.

В зависимости от этих двух смыслов, имеющих у понятия «естественные виды», и формируются проблемы. Первая звучит так: существуют ли группы вещей, в частности, субстанций, имеющих общую сущность? Этот вопрос уводит нас к дискуссиям по поводу аристотелевского эссенциализма. Другая проблема поднимает вопрос об объективных типах: если существуют группы признаков, объединённых по объективному основанию (типы), чем они отличаются от не типов — совокупностей явлений, объединённых по случайно выбранному и сфальсифицированному признаку? Реалисты считают, что есть группы явлений (вещей), чьё существование как общности не зависит от сознания. Такое признание означает существо-

вание объективных типов. Антиреалисты или *сомневаются* в том, что объективные типы существуют, или же являются *номиналистами*, полагая, что объединение вещей или признаков в типы происходит на основании выбранных нами же критериев, которым мы произвольно даём те или иные названия (имена).

Исследуя гендерные различия, феминистки редко выбирают позицию реализма, чаще они становятся на сторону антиреализма. Однако Хэслэнгер полагает, что при таком выборе феминистки совершают ошибку. Она берётся обосновать, что позиция умеренного реализма будет более правильной. При этом предметом её рассмотрения будут не столько естественные виды, сколько естественные типы.

Вопрос о том, что именно культура и социум детерминируют формирование гендерных различий, является для феминисток настолько очевидным, что Хэслэнгер его почти не касается. Она фокусирует своё внимание на телесных различиях между полами. Для прояснения своего взгляда на это различие Хэслэнгер анализирует позицию радикальных феминисток, в частности Джудит Батлер и Моник Виттиг. По мнению Дж. Батлер, пол человека, как и гендер, культурно конструируется ¹¹⁵. А Моник Виттиг полагает, что в зависимости от анатомических особенностей тела (наличия пениса или вагины) у людей происходит принудительное формирование гетеросексуальных наклонностей. Формирование людей мужчинами и женщинами происходит под влиянием социальных институтов, проводящих особую политику, которую она, как и Батлер, называет политическими режимами ¹¹⁶. Таким образом, при делении людей на две социальные группы — мужчин и женщин — происходит не фиксация природных качеств, им принадлежащих: формирование этих групп происходит политическими режимами, считают Батлер и Виттиг.

Хэслэнгер спрашивает, должны ли мы соглашаться с данной точкой зрения и становиться на позицию антиреализма. И отвечает, что в области социальной онтологии для антиреалистических утверждений никаких оснований нет ¹¹⁷. Её критика антиреализма и обоснование умеренного реализма — объективного существования типов — являет собой, как она признаёт сама, образец апорематической метафизики ¹¹⁸.

Если считать, что наш доступ к реальности всегда опосредован многими социальными и культурными факторами, в том числе и гендером, то, следовательно, у нас нет никакой возможности для представления реальности, как она есть сама по себе. Мы всегда находимся позади «занавеса идей», который фильтрует получаемую нами информацию. Сквозь один «занавес идей» мир кажется поделённым на мужские и женские тела, сквозь другой — представляет собой более богатый набор человеческих тел. С точ-

ки зрения скептиков и номиналистов, господствующий «занавес идей» в лучшем случае можно заменить другим «занавесом», который будет менее репрессивным в отношении женщин, людей нетрадиционной сексуальной ориентации, расы. Но не более того.

Однако С. Хэслэнгер считает, что такой подход к пониманию телесных различий между людьми вводит нас в заблуждение сразу в нескольких аспектах. Джудит Батлер в «Телах, которые имеют значение: о дискурсивных пределах пола» (1993) разъясняет: «...Утверждать, что дискурс является формирующим, не означает, что он порождает, является причиной или полностью составляет то, что это допускает...»¹¹⁹. Дискурс задаёт границы того, что включается или исключается в содержание того, к чему мы отсылаем как к объектам, говорит Батлер. Дискурс перенаправляет референцию, но не отсылает к объективным, не зависящим от нашего сознания сущностям.

Хэслэнгер считает мысль Батлер ошибочной, поскольку в ней нет указания на существенные критерии, руководствуясь которыми следует «перенаправлять» референцию. Эту мысль можно по-разному интерпретировать. Для прояснения своей точки зрения Хэслэнгер предлагает проанализировать три высказывания:

1. Мы делаем так (через наши дискурсивные практики и т.д.), что те вещи, на которые мы ссылаемся, имеют те границы, которые они сами производят.

Это утверждение имеет амбивалентный смысл и толкование. Но, если его переделать, оно приобретёт относительно непротиворечивый характер:

2. Мы делаем так (через наши дискурсивные практики и т.д.), что *границы нашей референции*, то есть наши референты как вещи, на которые мы ссылаемся, являются тем, чем они являются.

Первое утверждение может приобрести и крайне противоречивый характер в приведённой ниже формулировке:

3. Мы делаем так (через наши дискурсивные практики и т.д.), что границы объектов, на которые мы ссылаемся, то есть наши референты как отдельные представители (индивидуалии), являются тем, чем они являются¹²⁰.

Рассуждение Батлер идёт от второго утверждения к третьему. Однако если пренебречь таким переходом, утверждает Хэслэнгер, мы сумеем усилить политическое звучание второго утверждения, сохранив в нём идею о том, что некоторые вещи и некоторые виды имеют объективные границы. Таким образом, мы сможем утверждать, что наш мир включает в себя какие-то предзаданные ему и экстрадискурсивные объекты¹²¹.

Данному рассуждению необходимы уточнения. Можно ли заключить из того факта, что наше познавательное отношение к миру опосредовано (языком, концептуальной схемой, нашей системой чувств и т.д.), что мы не можем сослаться на вещи, существующие независимо от нас? Конечно, нет. Технические устройства приближают к нам многие объекты (телескопы — космические объекты, микроскопы — мельчайшие организмы и частицы и т.п.). Телефон опосредует наше общение с другими людьми, которые существуют вполне объективно.

Во-вторых, насколько вероятно, что мы можем «выйти» на саму реальность, не замутнённую никакими помехами? Конечно, можем. Существуют когеренция, эмпирическая достоверность, прогностичность и другие критерии проверки нашего знания. Из этого следует, заключает С. Хэслэнгер, что приверженность некоторых феминисток к гносеологическому скептицизму не оправдана. В любом исследовании нет «прямого» доступа к реальности. Но это не значит, что как кажется, чисто политический проект феминизма не может претендовать на объективность. Хэслэнгер предлагает даже новый термин для названия альтернативной версии традиционной эпистемологии — «феминистский социальный эмпиризм»¹²².

Теории, имеющие политические цели, не должны отбрасывать онтологическое утверждение о существовании объективных типов. Другое дело, как наши знания об объективных свойствах мира нами используются и какие из них видятся фундаментальными. «Реалисты и нереалисты могут соглашаться, что любое объединение вещей, даже смешанное, образует какую-то совокупность; они могут также соглашаться, что некие совокупности являются более значимыми для нас, чем другие. То, что делает совокупность важной для нас, будет зависеть от наших целей... Реалист начинает расходиться с нереалистом, однако, тогда, когда он утверждает, что в некоторых случаях важно знать, какие из совокупности являются фундаментальными, то есть какие свойства каузально значимы, для того, чтобы эффективно взаимодействовать или понимать окружающий нас мир»¹²³.

Стратегия, направленная на критику режимов, подавляющих женщин, очень продуктивна. Она нацелена на то, чтобы ввести в оборот альтернативные концептуальные схемы, с помощью которых станет возможно по-новому конструировать социальную реальность, в корне меняющую нашу жизнь. Но эта стратегия не даёт достаточно оснований для перехода на антиреалистические позиции о типах. Одно другому не противоречит, отстаивает своё мнение Хэслэнгер.

Рассматривая свои рассуждения о существовании объективных типов как пример феминистской метафизики, Хэслэнгер

замечает, что метафизика является феминистской не потому, что ставит женщин и фемининное в привилегированное положение. Феминистская метафизика показывает, какая существует связь между общими рассуждениями о сознании и реальности и представлениями и деятельностью по подавлению женщин в обществе. Цель феминистской метафизики — преодолеть существующее положение вещей, бросив вызов традиционным теориям и социальным институтам.

Феминистская метафизика бросает вызов теории и практике женского подавления ещё и потому, что разрушает представление, согласно которому такое положение дел коренится в самой «природе» и в том, «чем мир является в реальности». То, что онтологический реализм не противоречит политическим целям феминизма, показывает, по мнению Хэслэнгер, что феминистская метафизика как исследование того, что существует само по себе, возможна ¹²⁴.

Шарлотта Витт о метафизике

Шарлотте Витт видится важным обсудить две идеи, взаимно исключаящие друг друга. Первая касается разделяемого многими убеждения, что любая приемлемая феминистская теория по своим истокам носит антиметафизический характер. Вторая состоит в том, что феминистская теория вносит значительный вклад в разработку проблем метафизики ¹²⁵. Проблематичность второй идеи заключается в том, чтобы дать непротиворечивый ответ на вопрос: как может феминистская теория, обусловленная политическими интересами женщин определённой страны и определённого времени, влиять на абстрактные построения, формирующие объективную структуру реальности.

Витт доказывает, что у феминисток нет серьёзных причин для отказа от метафизики. Анализ взглядов двух влиятельнейших философов нашего времени — Ричарда Рорти и Жан-Франсуа Лиотара, должен, по мысли Витт, показать, что антиметафизические взгляды этих философов ничего не вносят в феминистскую теорию и не могут служить базисом для социальных изменений в обществе. Идеи этих философов могут и должны быть критически проанализированы феминистками, чтобы было видно, что негативное отношение к метафизике ещё не причина для заключения союза. Витт добавляет, что феминистки должны не только показать фаллоцентристский ¹²⁶ характер традиционной философии, когда женщины были исключены из традиционных категорий, в том числе из категорий метафизики, но и доказать, что включение женщин внесёт важные изменения в концептуальный каркас философии. Феминистки должны пересмотреть традиционные

категории и заняться метафизикой. «...Историческая критика оборачивается требованием [создания] метафизического при-ложения», — конкретизирует Витт¹²⁷.

Витт считает, что конкретный вклад в метафизику со стороны феминисток должен быть связан с политическими целями феминизма, в частности, с пониманием природы человека¹²⁸. Философы прошлого от Аристотеля до Канта увязывали вопросы политики и этики с пониманием природы человека. Феминистский анализ истории метафизики, осуществлённый во второй половине XX века, показал, что она носила фаллоцентристский характер. Но метафизика не должна быть таковой. Учение о природе человека должно учитывать результаты феминистских исследований. Мало указать на присутствие женщин (обязательное «он или она») в числе человеческих существ, надо ещё посмотреть, как включение женщин сможет поменять наше представление о сущности человека.

*Феминистская теория
и отказ от метафизики*

Может показаться, говорит Витт, что, поскольку история метафизики имеет явно маскулинный уклон, феминистки должны быть в лагере тех философов, которые критикуют метафизику. Но это заблуждение. У феминисток нет оснований отказываться от метафизики только по этой причине. Важнее другое. Те философы, которых мы относим к разряду противников метафизики, не обладают ресурсами для критики патриархатной идеологии и патриархатных институтов. В чём-то позиции феминисток и философов, критикующих метафизику, совпадают. Но в главном их интересы расходятся, убеждена Витт.

Неопрагматиста Ричарда Рорти и постмодерниста Жан-Франсуа Лиотара объединяет то, что они оба полагают, что философия потеряла право на то, чтобы считаться уникальным видом исследования, обладающим фундаментальными знаниями о реальности. Философия приобрела другой характер: она превратилась в вид исследования, ничем по статусу не отличающийся от поэзии или социологии. Но у Рорти и Лиотара разное понимание причин того, почему следует отказаться от метафизики. По мнению Рорти, философия отслужила свой срок, потеряла свою полезность, которой когда-то обладала, и должна быть выброшена за ненадобностью. Лиотар же считает, что метафизика должна быть отброшена потому, что ушло время метанарраций¹²⁹, характерных для эпохи модерна. На место метадискурсов¹³⁰ пришло время локальных дискурсов, укоренённых в конкретном пространстве и времени. Локальные дискурсы покоятся на системе правил, разрабатываемых и принимаемых участниками языковых игр. При-

рода языка диктует ограниченность дискурса и потому метадискурсы просто невозможны.

Однако у феминисток нет серьёзных причин, чтобы становиться союзниками тех современных философов, которые критикуют метафизику. Их концепции не отражают специфически феминистских идей, не объясняют подавления женщин в обществе и причин их исключения из культуры. Но, возможно, самым важным является то, что концепции Рорти и Лиотара не способны дать феминисткам адекватного концептуального аппарата для серьёзных изменений в теории или социальных изменений в обществе, считает Витт¹³¹.

Так, Ричард Рорти, являясь радикалом в области философии, разделяет вполне умеренные идеи в области политики. Он сторонник современной либеральной демократии, противник глубоких изменений в существующей системе категорий, отражающих социальные реалии. Его критика патриархальных порядков носит прагматический характер, в то время как феминистки должны показать ложность и безнравственность гендерного неравенства, поясняет свою позицию Витт¹³².

Анализируя статью Ричарда Рорти «Феминизм и прагматизм» (1991), Шарлота Витт убеждает нас, что его понимание сути современного феминизма не должно сбить феминисток с толку. Рорти считает, что такие феминистки, как Кэтрин МакКиннон и Мэрилин Фрай, заняты тем, что создают новые реальности, создают женщин как человеческих существ в полном объёме. Однако, замечает Витт, «прагматистские соблазнительные метафоры о созидательности оборачиваются тем, что обезоруживают феминизм, запрещая те разновидности критики, которые феминистки всех направлений разрабатывали и должны разрабатывать в отношении патриархата»¹³³.

Примерно так же обстоят дела и с постмодернизмом Лиотара. Постмодернистский тотальный релятивизм не даёт возможности для серьёзной критики категорий и реалий действительности, обосновывающих и закрепляющих идеи и институты патриархата. На самом деле, утверждая, что все дискурсы носят контекстуальный и локальный характер, то есть полностью зависят от исторической принадлежности к той или иной группе или культуре, постмодернисты считают феминистскую критику подавления женщин также контекстуальной и сформированной языковыми играми. Но тогда исчезают основания для критики патриархатных представлений о том, что современные понятия мужчины и женщины уходят корнями в биологизм — идею, что гендерные роли основываются на биологических различиях людей. Один вид нарратива сменяется другим, и это всё. Отсутствие абсолютов не позволяет сформулировать оценочные нормы для критики патриархатных представлений и реалий жизни.

Доказывая, что феминистки не могут использовать в своих политических целях антиметафизические идеи, порождённые другими философскими течениями, Витт признаёт, что феминистки всё же имеют серьёзные основания для того, чтобы отказаться от метафизики традиционной. Главный аргумент против принятия феминистками метафизики прошлого — исторический. Многочисленные исследования истории философии, в частности, центральных категорий метафизики, показали, что они заражены вирусом маскулинности¹³⁴. Айрис Янг находит маскулинный уклон в категории либерализма и теории общественного договора¹³⁵, Женеви́ев Ллойд — в понятии трансцендентности и её главного носителя — разума¹³⁶. И такое перечисление можно продолжить.

Каковы же выходы из создавшегося положения? С точки зрения Витт, их три: 1) порвать с философской традицией, отказаться от метафизики; 2) переосмыслить центральные категории метафизики, в частности, такие, как разум и трансцендентность; 3) признавая маскулинный уклон в традиционной философии, сделать так, чтобы женщины были включены в «пространство разума», то есть сами занялись философскими исследованиями¹³⁷.

Почему нельзя отбросить метафизику только на том основании, что в прошлом она носила маскулинный характер? Во-первых, говорит Витт, нет никакой гарантии, что метафизика не будет оставаться таковой и в будущем. И опять потребуется её критика. Во-вторых, важно показать, что маскулинный уклон философии заключается не только в исключении женщин, но и в том, что такое исключение приводит к формированию патриархатных смыслов и концептов. В-третьих, основываясь на представлении о прошлом метафизики, её тоже нельзя отбросить окончательно.

Из названных трёх выходов Витт склоняется ко второму и считает, что патриархатная метафизика должна быть заменена на непатриархатную. Но работа по исправлению маскулинного уклона в метафизике сама является метафизической работой. Она пишет, что «феминистская критика метафизических категорий, ориентированных на мужчину, должна побудить феминисток, склонных к теоретизированию, реформировать или революционизировать метафизику, а не отбрасывать метафизику окончательно»¹³⁸.

Что касается третьей возможности, то простое вовлечение женщин в занятия философией и метафизикой, в частности, не приведёт к желанной для феминисток цели, если не будет понято, что прошлое исключение женщин из занятий философией прочно связано с существованием фаллоцентризма и патриархатного характера философии. Вторая и третья стратегии в отношении метафизики должны быть связаны. Феминистки не мо-

гут просто воспользоваться теми философскими категориями, которые созданы нефеминистскими мыслителями. О чем Витт и постаралась показать на примере Ричарда Рорти и Жан-Франсуа Лиотара.

*Феминистская теория
и проблема природы человека*

Шарлота Витт предлагает рассмотреть взгляды двух видных теоретиков феминизма Кэрол Гиллиган и Кэтрин МакКиннон на проблему природы человека. И хотя эти взгляды разнятся, они представляют собой разновидность именно феминистского концептуального пересмотра традиционного взгляда на человеческую природу.

Кэрол Гиллиган делает предметом своего анализа понятие разума. Поскольку разум считается сущностной характеристикой человека, то от его понимания будет зависеть и понимание природы человека. Традиционное понимание разума имеет маскулинную окраску, поэтому задача состоит в том, чтобы заново переосмыслить эту категорию, обогатив его фемининными чертами, и сделать так, чтобы понятие разума соответствовало опыту как мужчин, так и женщин.

В работе «Иным голосом» (1982) Кэрол Гиллиган утверждала, что существует фемининная форма или метод рассуждения, который оказался заглушённым или замалчиваемым традиционным (мужским) методом рассуждения¹³⁹. Под «иным голосом» у Гиллиган понимается неособое существование женской логики или утверждается, что ход логического следования мысли у женщин иной, чем у мужчин. Понятие рассуждения у Гиллиган несколько шире: оно включает способ, с помощью которого человек делает выбор посылок и их формулировку при обдумывании проблемы. В этом более широком смысле фемининное рассуждение отличается двумя чертами. Во-первых, в нём обнаруживается тенденция рассматривать межличностные отношения как базисную характеристику реальности и, во-вторых, оно обладает высокой степенью заинтересованности в деталях рассматриваемой ситуации или проблемы. Фемининное рассуждение скорее конкретно, чем абстрактно. «Доминантный голос — это тот, который ограничивает детали и контекст, стремясь к абстрактности; он рассматривает разум как приложение абстрактных общих принципов к сфере не связанных между собою индивидов»¹⁴⁰, и потому не видит и не слышит «иного голоса» или же рассматривает его как дефектный. Согласно теории Гиллиган, оба голоса должны быть объединены для того, чтобы сделать понятия разума и рассуждения содержательно богаче.

Идеи Гиллиган настолько же противоречивы, насколько и влиятельны. Критике подверглись и её методы исследования, и интерпретация данных, и сделанные ею выводы. В частности, к её теории возникал вопрос: если не существует значительных гендерных различий по шкале Колберга ¹⁴¹, если эту разницу невозможно измерить, то возникают сомнения в правомерности обоих тезисов Гиллиган, что гендерное различие существует и что мужской «голос» замалчивает или отодвигает женский «голос» на второе после себя место.

Ответ Гиллиган на критику в её адрес уклончив. Хотя она надеялась «иным голосом» женщин, она избегала эссенциалистских утверждений. Так, она не говорила, что все женщины (или большинство из них) мыслят именно так, а все мужчины (или большинство из них) так не мыслят. И поскольку позиция Гиллиган определена нечётко, Шарлота Витт называет гиллиганизмом не сами идеи Кэрол Гиллиган, а концепцию, основанную на её идеях. Термин «гиллиганизм» был придуман ещё Сэлли Хэслэнгер ¹⁴². Витт оправдывает неопределённость оценок Гиллиган, утверждая, что, поскольку её построения базировались на эмпирических исследованиях в области детской психологии, они не позволили сделать ей свои выводы однозначными. А вот гиллиганизм основывается на эмпирическом факте существования двух различных стилей рассуждения, чётко приписываемых мужчинам и женщинам. Этот вывод требует философского обоснования следующих двух положений. 1) «Иной голос» должен быть включён в нормативное понятие человеческой природы. 2) Как можно объединить два голоса, которые гиллиганизм различает? Каждый голос будет использоваться для определённого контекста, и все мы окажемся двуязычными? Или же гиллиганизм предусматривает такое смешение двух типов рассуждения, когда возникает новый идеал разума?

Другая феминистка Кэтрин МакКиннон предлагает рассмотреть вариант «невидоизменённого феминизма», в соответствии с которым все разговоры о природе человека объявляются излишними и затемняющими суть дела, поскольку отбрасывают основное аналитическое орудие любого феминизма, каковым является понятие «гендер». Рассуждать о людях безотносительно к их гендерной идентичности, значит затушевывать разницу между двумя категориями — «мужчина» и «женщина», считает МакКиннон. Анализ действительности сквозь линзы гендера позволяет увидеть доминирующую позицию мужчин, характеризующуюся гетеросексуальностью и производными от неё институтами. Понятия «мужчина» и «женщина» соотносятся с определёнными позициями в структуре общества, для которого присущи доминирование и подавление: «мужчины» обладают властью, в то время как «женщины» ею не обладают ¹⁴³.

Специфика «невидоизмененного феминизма» будет показана чётче, если проанализировать критические замечания МакКиннон в адрес гиллиганизма. МакКиннон считает, что восстановление прав фемининного голоса означает подыгрывание мужскому доминированию и сохранение его status quo. Она пишет, что «...женщины ценят заботу потому, что мужчины оценивали нас в соответствии с той заботой, которую мы им оказывали...»¹⁴⁴. Восстановление прав «иногo голоса» женщинами ради женщин в действительности будет означать восстановление фальшивого голоса, который сформирован мужчинами, преследующими собственные цели, считает МакКиннон. Сконструированные в условиях мужского доминирования категории, в том числе природы человека, лишённые гендерного звучания, теряют свой феминистский смысл. Идея гиллиганизма о смешении мужского и женского голосов в едином, обогащённом смыслами понятии разума означает лишь сохранение социальной ситуации, при которой мужчины обладают властью, а женщины ею обделены.

Концепция «невидоизменённого феминизма» МакКиннон строится на двух утверждениях. Первое из них гласит, что интерпретировать вопрос о природе человека неправомерно, если при этом не используется понятие «гендер». Согласно второму содержанию категорий мужчины и женщины было сформулировано мужчинами и отражает их собственные интересы¹⁴⁵.

В понимании «гендера» МакКиннон придерживается точки зрения, согласно которой содержание этого понятия не является статичным и лишено биологических характеристик людей, то есть МакКиннон стоит на антиэссенциалистских и антибиологизаторских позициях. Такая точка зрения, комментирует Витт, и интересна, и противоречива. Концепция «невидоизменённого феминизма» отказывается от идеи, что гендерные различия хотя бы отчасти коренятся в биологических различиях. Более того, МакКиннон стоит на позиции абсолютного антиреализма, что затрудняет разговор о метафизических проблемах, в частности о природе человека. Для неё не существует таких вещей, как человеческая природа, мужчина и женщина. МакКиннон порывает с исследованием природы человека, но делает это ради феминистских целей и с феминистских позиций. Однако, критически отмечает Витт, замечания МакКиннон в адрес существующих отношений власти нуждаются в явных отсылках к нормативному понятию природы человека.

МакКиннон склоняется в своей критике мужского доминирования к использованию методологии постмодернизма в духе Лиотара, что опять же делает позицию МакКиннон уязвимой, поскольку постмодернизм Лиотара рассматривает язык, используемый для описания гендерных различий, локальным и неперево-

димым. Подход к гендеру в её интерпретации становится крайне релятивистским.

Феминизм в философии сознания

Теоретики аналитического феминизма касаются и других метафизических проблем, среди которых и проблемы философии сознания. В сборнике философов-аналитиков «Вклад сообщества Кембриджа в феминизм в философии» (2000) исследованию сознания посвящены две статьи. В одной Сьюзан Джеймс поднимает вопрос о личной идентичности, в другой Наоми Шеман — о физикалистском подходе к сознанию ¹⁴⁶.

Проблема личной идентичности

Сьюзан Джеймс с феминистских позиций критикует принятую многими философами-аналитиками концепцию личной идентичности. Она пишет: «Моей целью было артикулировать некоторые особенности аналитического подхода к личной идентичности, которые не устраивают феминистских философов и которые объясняют, почему работа [аналитиков и феминисток] протекала в разных направлениях» ¹⁴⁷.

Работа философов-феминисток в области философии сознания, проделанная в последние десятилетия XX века, касалась демонстрации того, что ключевое для метафизики противопоставление тела и сознания, эмоций и разума носит гендерный характер. Тело и эмоциональность ассоциируются с фемининностью, а сознание и разум — с маскулинностью. Сторонники такого противопоставления защищают его открыто, занимая сексистскую позицию, или же делают это скрытыми способами. Сторонники сексизма утверждают, что женщины по своей природе не способны к работе мысли, присущей мужчинам от рождения, а суждения женщин основываются больше на эмоциях, чем на разуме. Сторонники второй позиции, не утверждая открыто, что женщины отвечают за телесную сторону жизни человеческого рода, за репродукцию и домашнюю жизнь семьи, оперируют метафорами. В них женскому началу отведено второстепенное место по сравнению с мужским, рациональные характеристики людей оцениваются более высоко, чем чувственно-эмоциональные. Феминистки критикуют обе сексистские позиции, явную и неявную, используя различные методологии.

Феминистки психоаналитического и постмодернистского направлений связывают понятие самости с такими её свойствами, как телесность и прерывность, а также с идеей социальной пластичности и конструируемости. Англоязычные философы в понимании личной идентичности фокусируют внимание

на различении телесного и психического, а также на родственном к ним понятии психической континуальности ¹⁴⁸. Прошедшие в её рамках дискуссии касались главным образом поиска критерия личностной идентичности. Этот критерий сводился к положению, что личность сохраняет свою аутентичность при условии, если свойства, которыми она обладала в момент времени t^1 , сохраняются в момент времени t^2 . Но британский философ Дерек Парфит предложил другой критерий сохранения самости. В книге «Основания и личности» (1984) он писал, что чертой, имеющей значение в этом вопросе, является выживание ¹⁴⁹. Такая постановка вопроса оказалась на руку и феминисткам.

Сторонники критерия континуальности в понимании личностной идентичности различают собственно два критерия — критерий телесной континуальности и критерий психологической континуальности, что с неизбежностью ведёт к возрождению психосоматического дуализма. Среди феминисток этот подход не находит однозначного одобрения, поскольку подчёркивает, как правило, первостепенность разума и второстепенность тела. Те мысленные эксперименты, к которым традиционно прибегают философы-аналитики, расширяют зазор между телесным и разумным и делают именно психологическую континуальность основанием выживания личности. Один эксперимент, на который часто ссылаются, до сих пор призван служить доказательством правомерности такого основания. Речь идёт о мысленном эксперименте, в котором характер и память одной личности помещают в тело другого человека ¹⁵⁰.

Сьюзан Джеймс хочет показать, как созданные с помощью воображения описания трансплантации характера используются для обоснования символически маскулинной теории индивидуальности ¹⁵¹. Для этого ей требуется: 1) сделать описание характера личности при такой трансплантации; 2) прояснить состояние её памяти, 3) роль социальных обстоятельств в формировании индивидуальности и, наконец, 4) проблему личностной идентичности и власти мужчин в обществе.

1) По мнению Сьюзан Джеймс, все авторы, рассуждающие о возможности трансплантации характера, или игнорируют, или замалчивают, или не хотят касаться возможных изменений личности при перенесении характера в другое тело, потому что интуитивно чувствуют здесь какую-то трудность. Всех их страшит мысль, что «...если континуальность характера воспринимать как то, что имеет значение для выживания, обычные телесные состояния становятся для выживания излишними» ¹⁵².

2) Память, как правило, относится к психологическим характеристикам личности. Трудно себе представить ситуацию, в которой телесные превратности не запечатлевались бы в памяти настолько, чтобы коренным образом не повлиять на психику человека. Травмы,

полученные человеком от изнасилования, других телесных мук, как бы создают мост между памятью как психологическим состоянием и телесными состояниями. Если при трансплантации психики сохраняется её непрерывность, тогда должны сохраняться и те состояния, которые оставлены в памяти телесными превратностями и муками. При попытке преодолеть возникающие затруднения для объяснения континуальности памяти, последнюю придётся интерпретировать каким-то особым способом. Психологическая континуальность окажется настолько «очищенной» от телесности категорией, что рухнет наше представление о нас самих. Тело просто окажется удобным вместилищем психических состояний.

3) Проанализированные шаги по исключению всего телесного из сознания и одновременная недооценка телесного хорошо знакомы феминисткам. Эти шаги нацелены на то, чтобы развеять маскулинное и фемининное по разные стороны с тем, чтобы исключить последнее из философии. Следы такого подхода прослеживаются и в том, что в анализируемых мысленных экспериментах по трансплантации психики в другое тело, речь никогда не заходит об истории или социальном контексте, в котором пребывают личности. Единственное, что требуется показать, это то, как состояние личности x сохраняется на временном отрезке t^1 и t^2 . При этом игнорируются, как минимум, две вещи: 1) психологические состояния личности не являются прирождёнными, поскольку они формируются в результате заботы тех людей, у которых ребёнок воспитывается; 2) поддержание психологических состояний человека зависит от социальных отношений, в которые он включён. Ссылаясь на фрейдовскую и лакановскую теории взросления, Сьюзан Джеймс показывает влияние телесного на формирование личностного.

Таким образом, психологическая континуальность непосредственно связана с социальными условиями жизни индивида, и телесность интегрирована в эти социальные, как и в исторические, условия, являясь проводником между социумом и культурой, с одной стороны, и духовным миром индивида — с другой. Примеры успешного психоаналитического лечения психологических травм показывают, говорит Джеймс, что «психологическая континуальность имеет социальное измерение, поскольку она зависит от узнавания нас другими»¹⁵³.

Сьюзан Джеймс сомневается в раздельном существовании психологической и телесной континуальности. Нельзя себе представить, говорит она, чтобы девушка — модель по профессии, примирила свое «я» с переселением в тело мужчины, работающего механиком гаража.

Психологическая континуальность одновременно зависит от социальных условий. Трудно представить, что друзья и поклонники девушки-модели признают её самость в новом обличье мужчины-

механика и её жизнь как личности не изменится от этого непризнания. Говорить о личностной континуальности исключительно в психологических терминах — значит игнорировать телесное воплощение личности и вовлечение её в социальные отношения.

На примере героев нескольких литературных произведений (Жанет Льюис «Жена Мартина Гуэрры» и Оноре де Бальзак «Полковник Шабет») С. Джеймс показывает, как идентичность мужчины определяется его статусом мужа в семье. Только восстановив этот статус, утерянный в силу обстоятельств, человек может почувствовать себя тем, кем он был и хочет себя видеть ¹⁵⁴.

4) Таким образом, говорит Сьюзан Джеймс, когда философы и учёные допускают мысль о перемещении характеров в тела, как бы идентичные их прежним телам, речь идёт не о невинном упрощении. На самом деле эти исследователи недооценивают способы переплетения психологического и телесного и влияние исторического и социального контекста на это переплетение.

Джеймс задаётся вопросом, по каким причинам приверженцы идеи, что перемещения психического в другие тела без утери личностной идентичности возможны, так настойчивы в своих утверждениях. Для них достаточно уже того, что человек после трансплантации может связать себя прошлого и настоящего в местоимении «Я». Зачем надо так настойчиво защищать идею независимого от тела и социальных условий существования психологической континуальности? И сама же даёт ответ на этот вопрос двумя типами объяснения — культурологическим и психологическим. Но в своей основе оба объяснения апеллируют к существованию бессознательного — культурного бессознательного и психоаналитического бессознательного. В европейской культуре тело и всё телесное ассоциируется с женщиной и феминным началом, а разум, сознание — с мужчиной и маскулинным началом. Это культурное бессознательное определяет и онтологические приоритеты и методологические подходы. Жёсткое различие психического и телесного и их противопоставление наблюдается и в решении философских проблем, в частности, при решении проблемы личностной идентичности.

С точки зрения психоанализа, полагает Джеймс, ответ на поставленный выше вопрос заключён в разрешении Эдипова комплекса — отлучении мальчика от фигуры матери и в его идентификации с отцом. «В создании и поддержании жёсткой границы между материнским телом и отцовским разумом [мальчики] отвергают своё собственное бессознательное желание быть воссоединёнными с фигурой матери. И в фиксации психологической континуальности как знака тождественности они конструируют картину, в которой маскулинность и личность совпадают. В последующем фантазии по трансплантации также способствуют

ет тому, чтобы исключить фемининное... мужчины-философы вообразили для самих себя условия для самодостаточности, из которой их задолженность фигуре матери, или на самом деле кому-либо, исключена»¹⁵⁵.

Джеймс убеждена, что существование именно культурных форм бессознательного объясняет, почему одни понятия являются для нас привилегированными, а другие нет, и как эти символические ассоциации сами укоренены в психологических бессознательных процессах, которые формируют идентичность женщины или мужчины.

Она считает, что если бы такие исследователи проблемы личностной идентичности, как Бернард Вильямс или Гарольд Нуан, не остановились на полпути, упомянув, что трансплантация личности из одного тела в другое тело будет весьма затруднительной, а пошли бы дальше и исследовали проблемы гендерной идентичности, многое для них стало бы ясным. Так, если вообразить перемещение характера в тело человека противоположного пола, то отстаивать идею психологической континуальности как достаточного условия сохранения идентичности будет сложно. Рассмотрение такого перемещения даёт нам возможность показать, что нельзя игнорировать телесные половые различия, которые вплетены в формирование гендерной идентичности человека. Абстрактные мысленные эксперименты, разрабатываемые в рамках аналитической философии для исследования личностной идентичности, оказываются неработающими. Теория гендерной идентичности подрывает основы такого мысленного экспериментирования.

Подводя итог, Сьюзан Джеймс пишет, что, когда исследователи личностной идентичности всё своё внимание фокусируют на психологической континуальности как оплоте самости, рассматривая её в отрыве от телесной континуальности, они сохраняют только такую самость, которая в других обстоятельствах расценивалась бы как патологическая. Для такой самости важнейшей проблемой становится проблема выживания, то есть сохранение минимальной континуальности. Встаёт вопрос, почему философы-аналитики используют и защищают минималистскую концепцию выживания и соответственно самости. Часть ответа на этот вопрос лежит в тех социальных условиях, в которых происходит конструирование маскулинности и фемининности, уходящее своими корнями в культурное бессознательное и философское сознание эпохи. «В центре идентичности лежит проблема половой идентичности, и вместе с ней желание традиции с мужским доминированием сохранить маскулинность предмета и подчинённое положение женщин. Эта обычная драма разыгрывается на различных философских аренах, но она проявляется с особой силой в проблеме идентичности самой по себе»¹⁵⁶.

Теоретики феминизма весьма критичны к дихотомическим (Шеман использует термин «дуалистический») построениям, о чём уже неоднократно говорилось в этой главе. Резкое противопоставление психического и телесного закрепляет сложившиеся веками стереотипы, мешая современной науке и философии выходить на новые пути решения проблем. Именно это, замечает Наоми Шеман, было продемонстрировано в статье Сюзан Джеймс «Феминизм в философии сознания: проблема личностной идентичности»¹⁵⁷.

Сама Шеман выбирает предметом своей критики физикалистский подход к сознанию, не смотря на его, казалось бы, приемлемость для феминистской онтологии и гносеологии. Физикализм демонстрирует монистический взгляд на мир, в том числе на сознание. Огромное количество физикалистских концепций, разнящихся в деталях, объединяет общая точка зрения — ментальное сводится к физическому и им детерминировано.

Однако анализ психологических феноменов, таких, как желания, убеждения, установки, эмоции, интенции, а также как они включены в причинно-следственные связи с явлениями окружающего нас физического мира, показывает, что сущность этих феноменов надо искать не в физических (физиологических) процессах, а в социальных условиях человеческого существования. В качестве иллюстрации этой мысли Шеман приводит случай со скандалом на премьере балета «Весна священная» Игоря Стравинского, произошедшем в 1913 году в Париже. Причиной возмущения публики было не представление само по себе как движение физических тел, а те смыслы, которыми эти движения были наполнены.

«Именно феминистские дискуссии как в философии сознания, так и в, казалось бы, отдаленных областях [знания] могут [многое] прояснить, поскольку они ведут нас к тому, чтобы мы увидели значимость и возможность поддержки *как* идеи, что наши ментальные жизни частично основываются на тех способах, с помощью которых мы говорим и думаем о них, *так и* идеи, что то, как мы говорим и думаем, не является произвольным и что царство ментального не является менее реальным, потому только, что бытие в этом смысле «сделано искусственно»¹⁵⁸.

Но тогда оказывается, что ни дуалистический, ни физикалистский подходы не корректны для объяснения и понимания сознания и его феноменов. Феминистки отвергают эти два подхода в пользу третьего подхода: в понимании личности они стремятся объединить телесное и социальное. Физикализм оказывается не столько ложным, сколько бессодержательным подходом: в онтологическом смысле он сталкивается с проблемой, как обосновать взаимодействие между сознанием и телом, которые не

должны быть аналитически различимыми; в эпистемологическом смысле он приписывает определяющую роль физике, даже если не удастся редуцировать ментальное к физическому ¹⁵⁹. Но отрицание эффективности физикалистского объяснения не означает, что не существует продуктивных объяснений, делает вывод Шеман.

Требования физикализма

Что же в физикалистской картине мира не устраивает Наоми Шеман, а также Дженифер Хорнсби и Джона Дюпре, которых она берёт к себе в союзники? В качестве оснований бытия эта картина рассматривает «мереологические ¹⁶⁰ концепты» объектов, когда относительно большие объекты отождествляются с уникальным смешением более мелких объектов — их частей, из которых они состоят.

Картина мира, описывающая такие объекты, отмечает Шеман, подчиняется принципу супервентности, согласно которому осуществляется связь между частями-объектами. Идея супервентности в роли объяснительного принципа носит метафизический характер. Для обоснования этого, продолжает Шеман, Джегвон Ким, один из разработчиков принципа супервентности, даже отделяет метафизические размышления о супервентности и физикалистской картине мира от эпистемологических размышлений о них. Для него неважно, будет ли дано научное объяснение, например, тому, как ментальное взаимодействует с физическим, или не будет. Принцип остаётся приемлемым ¹⁶¹.

В рамках физикализма существуют два понимания того, как можно объяснить связь ментального и физического. Одни авторы, и среди них Дональд Дэвидсон, Джерри Фодор, Джегвон Ким, отстаивают точку зрения, что объяснение может быть редукционистским, напоминает Шеман. Другие отстаивают версию нередукционистской супервентности. Но в целом оценка описанной картины мира сводится к тому, что именно «физикализм обеспечивает онтологические основания для того, чтобы сделать возможным объяснение ментального, не важно, какой вид объяснения будет отстаиваться...» ¹⁶².

Джегвон Ким, доказывая редукционистский характер связи физического и ментального, основывает свою позицию на принципе «каузальной замкнутости». Согласно этому принципу, для причинного объяснения какого-либо физического события нет необходимости выходить за пределы мира физических явлений и событий ¹⁶³. (Надо заметить, что Дж. Ким не одинок в своем убеждении.) Однако есть философы, которые оспаривают принцип «каузальной замкнутости». Среди них Дженифер Хорнсби и Джон Дюпре, к которым присоединяется и Наоми Шеман. Но Шеман интересуется не принцип сам по себе, а его онтологические

допущения. По её мнению, онтологическая картина мира, состоящая из объектов, в частности, таких объектов, как ментальные события, состояния и процессы, вызывает сомнения.

Для онтологии Кима и Дэвидсона центральным понятием является событие. Существует обширная литература, посвящённая спорам вокруг трактовки понятия «событие». Между «событиями», утверждает Шеман, лежит ещё более туманное онтологическое болото — «состояния» и «процессы», которые прибавляются к разряду ментальных феноменов. Эти феномены требуют сказать о себе что-то вразумительное, считает Шеман. Этим «вразумительным» может стать индивидуация событий по аналогии с физическими объектами, поскольку состояния и процессы должны объясняться с точки зрения принципа «каузальной замкнутости» и быть включены во взаимосвязи между объектами. И вот тут происходит, замечает Шеман, приводя нам цитату из Витгенштейна «Фокусник «передернул» и именно этот момент мы сочли самым безобидным»¹⁶⁴, незаметная подмена, в результате которой событиям придаётся самостоятельное существование в виде объектов (партикулярий).

По мнению Шеман, индивидуация должна касаться прежде всего таксономических вопросов, то есть вопросов классификации, и в этом она берёт себе в союзники Роберта Вилсона, специалиста в области индивидуации ментальных объектов¹⁶⁵. Так, Дональд Дэвидсон одно время полагал, что в рамках пространства-времени мы говорим о материальных объектах, а в рамках каузальности — о событиях. Но если предположить, что мир каузально замкнут, необходимо, чтобы все события были самостоятельными объектами, характеризующимися уникальными физическими свойствами. Но возможно ли указать на отличительные свойства многих феноменов — социальных, ментальных — в физикалистских терминах? Шеман возвращается мыслью к первому представлению балета Стравинского «Весна священная» в Париже. Не физические свойства балета как таковые спровоцировали театральный скандал, а образы и смыслы, которые возникали у зрителей в процессе его просмотра. Придерживаясь онтологии объектов и принципа каузальной замкнутости для объяснения их взаимосвязи, мы, таким образом, не сможем объяснить происходящее в мире. Поэтому, пишет Шеман, «один из моих центральных аргументов заключается в том, что, если серьёзно подойти к психологии здравого смысла, это будет означать переход в отряд приверженцев *не* теоретически досаждающей онтологии объектов (ментальных событий, состояний, процессов), а практик, объяснению их взаимосвязей и нюансов нашей жизни, как тому, что формируется и делается вразумительным через эти практики»¹⁶⁶.

Глобальная супервентность ¹⁶⁷, часто критикуемая за свою всеохватность и объяснительную невразумительность, играет положительную роль в разрешении психофизической проблемы с точки зрения таких теоретиков, как Джон Дюпре и Дженифер Хорнсби, которые убеждены, что, отрицая существование имматериальной субстанции, мы ещё не доказываем истинности физикализма. Принцип глобальной супервентности обосновывает ложность дуализма и минимальную истинность физикализма (минимальную потому, что большинство физикалистов не признают её за «свою»).

Формулировку принципа глобальной супервентности дал Джон Ходжлэнд, хотя сам термин принадлежит не ему ¹⁶⁸. Суть заключается в следующем: *K* глобально производно от *L* (относительно *M*) только в том случае, если у любых двух миров в *M*, имеющих отличительный признак *K*, будет и отличительный признак *L*. (Предположим, что *L* — язык микрофизики, *K* — язык психологии здравого смысла, а *M* — совокупность возможных миров) ¹⁶⁹. Следовательно, принцип глобальной супервентности выражает идею, согласно которой если что и случается, фиксируясь в языке, то что-то должно происходить и на уровне микрофизики.

Слабость принципа глобальной супервентности заключается в том, пишет Шеман, что он не подразумевает ни тождества единичного ¹⁷⁰, ни супервентности ментального и физического, ни детерминированности ментального физическим, что сделало бы этот принцип орудием физикализма. Глобальный вариант супервентности, кроме того, допускает, что между уровнями изменений, находящимися в отношении глобальной супервентности, может и не существовать пространственного или временного соприкосновения. Иными словами, изменения моей психики necessarily связаны с изменениями в моем мозге или другими изменениями в моем теле. Всё это делает принцип глобальной супервентности мало что объясняющим и проясняющим в понимании природы сознания.

Но именно эта объяснительная неточность принципа глобальной супервентности и вольность его толкования, являющаяся недостатком для физикалистов, видятся привлекательными для их противников, в том числе для самой Наоми Шеман. Для того чтобы судить, что будет происходить, а что нет, недостаточно априорности утверждений принципа глобальной супервентности, которые сродни вере (*faith*), отстаиваемые Джегвоном Кимом ¹⁷¹. Зато для подтверждения конкретных фактов физикализма (таких его разновидностей, как теория тождества единичного, редукционизма, элиминативизма и функционализма), можно ис-

пользовать принцип локального редукционизма. Возможность локального объяснения не позволяет делать метафизических экстраполяций в духе физикализма как глобального принципа. В то же время недоказанность самого физикализма не позволяет пожертвовать, говорит Шеман, психологией здравого смысла (как и наукой), которые не отрицают, что ментальное существует само по себе.

Подходя к объяснению серьёзно

Использование принципа супервентности и принципа глобальной супервентности в частности, а также функционалистских теорий, как и теории аномального монизма Дональда Дэвидсона для физикалистского объяснения ментального, поясняет Шеман, вызвано тем, что редуцировать ментальное к физическому не удаётся. Выход из создавшегося в философии и науке положения может быть найден в том, чтобы оставить новые попытки физикалистского объяснения и следовать онтологии, лежащей в основе психологии здравого смысла. «В общем наши обычные объяснения человеческих действий, мыслей и чувств апеллируют к социальным практикам и нормам; и нет никаких оснований для того, чтобы требовать, и больших оснований отрицать, что наше *самое лучшее* объяснение сравнимо с онтологией, индивидуация объектов которой независима от социального и нормативного»¹⁷².

Шеман убеждена, как и ряд других авторов (Джон Дюпре, Иан Хэкинг, Майкл Рут), что социальная онтология имеет дело с конструируемыми (социальными) видами. Социальные виды могут служить основанием даже каузального объяснения. Сравним три вопроса и ответы на них.

1. Вопрос: *Почему сердечный приступ не случился у Алекс, когда она была моложе?*

Ответ: *Потому что она женщина.*

2. Вопрос: *Почему Алекс не стала исполнительным директором корпорации?*

Ответ: *Потому что она женщина.*

3. Вопрос: *Почему Алекс пользуется туалетом, на двери которого приклеен треугольник с вершиной, направленной вверх?*

Ответ: *Потому что она женщина.*

Анализируя вопросы и ответы, Шеман доказывает, что, несмотря на различия в основаниях объяснения (апелляция к физиологии, гендерному порядку или культурной традиции разделения туалетных комнат по полу), все эти объяснения не вызывают возражений. Одновременно ни у кого не возникает сомне-

ний в том, что это нефизикалистские объяснения, поскольку ответы носят социальный характер.

Шеман задаётся вопросом: неужели мы, прибегая к традиционным для психологии понятиям, верим в онтологическую состоятельность таких вещей, как убеждения, желания, установки, интенции и эмоции? «И "да", и "нет"», — говорит она. «Нет», потому что если считать существующим только то, что вписано в хорошо организованную теорию в духе У.в.О. Куайна, то объяснительные практики психологии здравого смысла никогда, возможно, не будут «хорошо организованы». Никогда мы не достигнем этого простым номиналистическими упражнениями со словами, заменяя одни формы высказываний другими («её гнев» — «она была сердита»; «её убеждение» — «она убеждена» и т.п.). «Да», потому что объяснение со ссылкой на существование таких феноменов в реальности дает нам понимание себя и окружающих нас людей. И это более важно, чем первое. В первом случае мы разделяем представления теории, во втором — речь идёт о наших ролях и действиях, через которые формируется то, к чему мы привержены.

Шеман пишет, что её следование психологии здравого смысла вызвано не теми мотивами, которые побуждали в начале XX века Джорджа Мура в его «Защите здравого смысла» (1925) апеллировать к реальности существования физических объектов. Феминистское обращение к реальности является более проблематичным, чем Дж. Мура. Среди женщин нет единого понимания «мы». Когда феминистки обращаются к психологии здравого смысла, то это обращение их не всегда устраивает, потому что там присутствует дискриминация женщин. Но задача теоретиков феминизма и заключается в том, чтобы понять и объяснить, как возникают дискриминационные практики и институты ¹⁷³.

¹ Haslanger S. Feminist metaphysics // Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by E.N. Zalta. 2007, P. 2. URL : <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-metaphysics>

² Теория и методология гендерных исследований : курс лекций / под общ. ред. О.А. Ворониной. М. : МЦГИ : МВШСЭН : МФФ, 2001 ; Воронина О.А. Феминизм и гендерное равенство. М. : Едиториал УРСС, 2004 ; Словарь гендерных терминов / под ред. А.А. Денисовой ; Региональная общественная организация «Восток-Запад: женские инновационные проекты». М. : Информационно-XXI век, 2002 ; Хрестоматия феминистских текстов : пер. / под ред. Е. Здравомысловой, А. Тёмкиной. СПб. : Дмитрий Буланин, 2000 ; Введение в гендерные исследования : учеб. пособие для студентов вузов / И.В. Костинова [и др.] ; под общ. ред. И.В. Костиковой. 2-е изд., перераб. и доп. М. : Аспект Пресс, 2005 ; Введение в гендерные исследования. Ч. 1 : учеб. пособие / под ред. И.А. Жеребкиной. Харьков : ХЦГИ, 2001 ; СПб. : Алетейя, 2001.

³ В самом общем виде под «гендерными» мы будем понимать социально-культурные различия между людьми разного пола. Более подробно см. : Блохина Н.А. Понятие гендера: становление, основные концепции и представления // Общество и гендер : материалы летней школы в Рязани / сост. и ред. Н.А. Блохина. Рязань : Поверенный, 2003. С. 7—40.

⁴ Cudd A.E. Analytic feminism // *The Encyclopedia of Philosophy Supplement* / ed. by D.M. Borchert. N.Y. : Simone and Shuster Reference, 1996. P. 20—21 ; Garry A. Analytic feminism // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* / ed. by E.N. Zalta. 2004. URL : <http://plato.stanford.edu/entries/femapproach-analytic>

⁵ См., напр.: *A Glossary of Feminist Theory* / ed. by S. Andermahr, T. Lovell, C. Wolkowitz. L. : Arnold ; N.Y. : Oxford University Press, 2000. P. 93—94 ; 207—210.

⁶ Superson A. Introduction to Feminism as a meeting place. Symposium : feminism as a meeting place: analytical and continental traditions // *American Philosophical Association Newsletters*. Spring 2003. Vol. 2, № 2. P. 120.

⁷ «Андроцентризм – глубинная культурная традиция, сводящая общечеловеческую субъективность... к единой мужской норме, репрезентируемой как универсальная субъективность... андроцентризм – это не просто взгляд на мир с мужской точки зрения, а выдача мужских нормативных представлений и жизненных моделей за единые универсальные социальные нормы и жизненные модели». (Рабжаева М.В. Андроцентризм // *Словарь гендерных терминов*. С. 9.)

⁸ Первым серьёзным исследованием, своеобразной предтечей второй волны феминизма, стал «Второй пол» (1949) Симоны де Бовуар, написанный в традиции экзистенциализма. Методологии психоанализа и постструктурализма, используемые феминистками, принято относить к континентальной философии.

⁹ Holland N.J. *Is Women's Philosophy Possible?* Savage (MD): Rowman & Littlefield Publishers, 1990 ; *Is Feminist Philosophy Philosophy?* / ed. by E. Bianchi. Evanston (IL) : Northwestern University Press, 1999, etc.

¹⁰ Gatens M. The dangers of a woman-centred philosophy // *The Polity Reader in Gender Studies*. Cambridge : Cambridge Polity Press, 1998. P. 93.

¹¹ Solanas V. The S.C.V.M. manifesto // *Masculine/Feminine* / ed. by B. Roszack, T. Roszack. N.Y. : Harper and Row, 1969. P. 265.

¹² Daly M. *Gyn / Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston : Beacon Press, 1978 ; Spender D. *Man Made Language*. L. : Routledge and Kegan Paul, 1985.

¹³ Clark L.M.G., Lange L. *The Sexism of Social and Political Theory*. Toronto : University of Toronto Press, 1979. P. 17.

¹⁴ Gatens M. The dangers of a woman-centred philosophy. P. 97.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Понятия «фемининный» и «феминный» используются как синонимичные. О самом понятии «фемининность» («феминность», «женственность») см. *Словарь гендерных терминов*. С. 223.

¹⁷ Gatens M. The dangers of a woman-centred philosophy. P. 105.

¹⁸ Более подробно см. : Блохина Н.А. Понятие гендера: становление, основные концепции и представления. С. 7—40.

¹⁹ Gatens M. The dangers of a woman-centred philosophy. P. 106.

²⁰ Ibid. P. 99.

²¹ Jay N. Gender and dichotomy // *Feminist Studies*. 1981. № 7. P. 38—56.

²² Цит. по: Gatens M. The dangers of a woman-centred philosophy. P. 101.

²³ Lloyd G. The man of reason // *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy* / ed. by A. Garry, M. Pearsall. 2nd ed. N.Y. : Routledge, 1996. P. 164.

²⁴ Colebrook C. Feminist philosophy and the philosophy of feminism: Irigaray and the history of Western metaphysics // *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*. Winter 1997. Vol. 12. N 1. P. 95.

²⁵ Diprose R. What is (feminist) philosophy? // *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*. Spring 2000. Vol. 15. N 2. P. 124—129. Мэри Уоллстонкрафт писала по этому поводу: «Мы мыслим глубоко тогда, когда мы вынуждены

чувствовать». (Цит. по: *Феминистская критика и ревизия истории политической философии* / сост. М.Л. Шенли, К. Пейтман ; под ред. Н.А. Блохиной. М. : РОССПЭН, 2005. С. 159).

²⁶ Содержание параграфа было представлено в форме доклада на 2-й Российской научно-практической конференции «Тенденции развития отечественной философской мысли в XXI веке и перспективы регионального обществоведения», проходившей в Рязанском государственном университете имени С.А. Есенина» и опубликовано в виде статьи «Философия XXI века: о возможности феминистского проекта» (Рязань, 2004. С. 40—44.)

²⁷ Шервин С. *Методология философии и методология феминизма: проблемы совместимости // Женщины, познание и реальность. Исследования по феминистской философии* : пер. с англ. / сост. Э. Гарри, М. Пирсел. М. : РОССПЭН, 2005. С. 33—49.

²⁸ Там же. С. 37.

²⁹ Там же. С. 34, 36.

³⁰ Там же. С. 47.

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Там же. С. 48.

³⁴ *Symposium: doing philosophy as a feminist* (Sally Haslanger, Naomi Scheman, Virginia Held) / ed. by N. Tuana // *American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy*. 1992. N 91/1 ; *Symposium: doing philosophy as a feminist* (Margaret Atherton, H.E. Baber, Patrice Diquinzio) / ed. by D.T. Meyers, L. Antony // *Ibid.* 1993. N 92/2.

³⁵ *Hypatia : A Journal of Feminist Philosophy. Special Issue on Analytic Feminism*. 1995. Vol. 10/3 ; 2005, Fall. Vol. 20/4.

³⁶ Cudd A.E. *Analytic feminism*. P. 20—21.

³⁷ *Feminist Interpretations and Political Theory* / ed. by M.L. Shanley, C. Pateman. Cambridge : Polity Press ; Oxford : Blackwell Publishers, 1991 (рус. пер. : *Феминистская критика и ревизия истории политической теории* / сост. М.Л. Шенли, К. Пейтман ; под ред. Н.А. Блохиной. М. : РОССПЭН, 2005) ; *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy* / ed. by A. Garry, M. Pearsall. Boston : Unwin Human, 1989. 2nd ed. N.Y. : Routledge, 1996. (рус. пер. : *Женщины, познание и реальность: Исследования по феминистской философии*) ; *Feminist Interpretations of René Descartes* / ed. by S. Bordo. University Park, PA : Pennsylvania State University Press, 1999 ; *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity* / ed. by L.M. Antony, Ch. Witt. Boulder, CO: Westview Press, 1993.

³⁸ *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* / ed. by M. Fricker, J. Hornsby. Cambridge ; N.Y. : Cambridge University Press, 2000.

³⁹ *Symposium: feminism as a meeting place: analytic and continental traditions* (Louise Antony, Ann Cudd, Anita Superson, Georgia Warnke, Cynthia Willets) / ed. by A. Superson // *American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy*. 2003. № 2/2. P. 120—135.

⁴⁰ Garry A. *Analytic feminism*.

⁴¹ Garry A. *Analytic feminism: themes and challenges // A Passion for Freedom* / ed. by F. Birules. Barcelona, 2004.

⁴² Cudd A.E. *Analytic feminism*. P. 20.

⁴³ *Одни из самых заметных работ: A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity* / ed. by L. Antony, Ch. Wit. Boulder, CO : Westview Press, 1993 (2nd ed. 2002) ; *Feminist Interpretations and Political Theory* / ed. by M.L. Shanley, C. Pateman. Cambridge : Polity Press ; Oxford: Blackwell Publishers, 1991 ; Lloyd G. *The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy*. L. : Methuen, 1984. ; Bordo S. *The Flight to Objectivity: Essays*

on Cartesianism and Culture. Albany : State University of New York Press, 1987 ; etc.

⁴⁴ Longino H.E. Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry. Princeton : Princeton University Press, 1990 ; Longino H.E. The Fate of Knowledge. Princeton : Princeton University Press, 2002 ; Longino H.E. Science, objectivity, and feminist values // Feminist Studies. 1988. № 14. P. 561—574 ; Longino H.E. Feminist critiques of rationality: critiques of science or philosophy of science? // Women's Studies International Forum. 1989. № 12/3. P. 261—269 ; Anderson E. Knowledge, human interests, and objectivity in feminist epistemology // Philosophical Topics. 1995. № 23/2. P. 27—58 ; Anderson E. Feminist epistemology and philosophy of science // Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by E.N. Zalta. 2001. URL : <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology> ; Anderson E. Should feminists reject rational choice theory? // A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity. 2nd ed / ed. by L. Antony, Ch. Witt. Boulder, CO : Westview Press, 2002. P. 369—397 ; Feminist epistemology: an interpretation and a defense // Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy. 1995. № 10/3. P. 50—84.

⁴⁵ Cudd A. E. Analytic feminism. P. 21.

⁴⁶ Людвиг Витгенштейн, которому принадлежит термин, называл семейными сходствами такие подобию, которые наблюдаются у членов одной семьи: рост, черты лица, цвет глаз, походка, темперамент и т.п. Сходства редко воспроизводятся в полном объёме, чаще всего повторяются отдельные черты.

⁴⁷ Nelson L.H. Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism. Philadelphia : Temple University Press, 1990 ; Nelson L.H. Who knows? What can they know? And when? // Women, Knowledge and Reality/ 2nd ed. / ed. by A. Garry, M. Pearsall. N.Y. : Routledge, 1996. P. 286—297 ; Feminism, Science, and the Philosophy of Science / ed. by L.H. Nelson, J. Nelson. Dordrecht ; Boston : Kluwer Academic Publishers, 1996 ; Nelson L.H., Nelson J. On Quine. Belmont (CA) : Wadsworth/Thomson Learning, 2000 ; Feminist Interpretations of W.V. Quine / ed. by L.H. Nelson, J. Nelson. University Park (PA) : Pennsylvania State University Press, 2003.

⁴⁸ Longino H.E. The Fate of Knowledge.

⁴⁹ Garry A. Analytic feminism.

⁵⁰ The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy / ed. by M. Fricker, J. Hornsby. Cambridge ; N.Y. : Cambridge University Press, 2000.

⁵¹ Грязнов А.Ф. Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 37.

⁵² Jaggar A.M. Feminist Politics and Human Nature. Totowa (NJ) : Rowman and Allanheld, 1983. P. 40, 357.

⁵³ Harding S. Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives. Ithaca (NY) : Cornell University Press, 1991. P. 143—144.

⁵⁴ Holland N.J. Is Women's Philosophy Possible? P. 3.

⁵⁵ Duran J. Toward a Feminist Epistemology. Savage (MD) : Rowman and Littlefield, 1991. P. 8.

⁵⁶ Ibid. P. 44.

⁵⁷ Дж. Моултон ссылается на мнение Джона Ролза из его книги «Теория справедливости» (1971).

⁵⁸ Моултон Дж. Парадигма философии: метод соперничества // Женщины, познание и реальность. Исследования по феминистской философии. С. 27.

⁵⁹ Scheman N. Engenderings: Constructions of Knowledge, Authority, and Privilege. N.Y. : Routledge, 1993. P. 37.

⁶⁰ *Feminist Interpretations of Ludwig Wittgenstein* / ed. by N. Scheman, P. O' Connor. University Park (PA) : Pennsylvania State University Press, 2002.

⁶¹ Коуд Л. Опыт, познание и ответственность // Женщины, познание и реальность. С. 180—197 ; Code L. What Can She Know? ; Code L. Rhetorical Spaces: Essays on Gendered Locations. N.Y. : Routledge, 1995.

⁶² Куайн У.В.О. Натурализованная эпистемология // Слово и объект : пер. с англ. М. : Логос : Праксис, 2000. С. 368—385.

⁶³ Code L. Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location (Studies in Feminist Philosophy). N.Y. : Oxford University Press, 2006.

⁶⁴ Antony L.M. Quine as feminist: the radical import of naturalized epistemology // A Mind of One's Own : Feminist Essays on Reason and Objectivity / ed. by L. Antony, Ch. Witt. Boulder (CO) : Westview Press, 1993. P. 185—226 ; Блохина Н.А. Аналитическая и феминистская эпистемология как единый проект // Философия и социально-гуманитарное познание : Юбилейные чтения / сост., отв. ред. Г.Г. Кириленко ; гл. ред. В.М. Быченков ; МГУ им. М.В. Ломоносова. М. : Полиграф-Информ, 2003. С. 42—46.

⁶⁵ Garry A. Analytic feminism.

⁶⁶ *Feminist Interpretations of W.V. Quine* / ed. by L.H. Nelson, J. Nelson.

⁶⁷ Garry A. Analytic feminism.

⁶⁸ James S. Feminism in philosophy of mind // The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy / ed. by M. Fricker, J. Hornsby. Cambridge ; N.Y. : Cambridge University Press, 2000. P. 29—48 ; Scheman N. Feminism in philosophy of mind: against physicalism // Ibid. P. 49—67 ; Frye M. The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory. Trumansburg, NY : Crossing Press, 1983 ; Feminist Epistemologies / ed. by L. Alcoff, E. Potter. N.Y. : Routledge, 1993 ; Anderson E. Feminist epistemology: an interpretation and a defense // Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy. 1995. № 10/3. P. 50—84 ; Anderson E. Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology. P. 27—58 ; Anderson E. Feminist Epistemology and Philosophy of Science ; Antony L.M. 'Human nature' and its role in feminist theory // Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions / ed. by J.A. Kourany. Princeton : Princeton University Press, 1998. P. 91 ; Haslanger S. On being objective and being objectified // A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity. 2nd ed. Boulder (CO) : Westview Press, 2002. P. 209—253 ; Haslanger S. Ontology and social construction // Philosophical Topics. 1995. № 23/2. P. 95—125 ; Haslanger S. Feminism in metaphysics: negotiating the natural // The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy / ed. by M. Fricker, J. Hornsby. Cambridge ; N.Y. : Cambridge University Press, 2000. P. 107—126 ; Haslanger S. Social construction: the 'debunking' project // Schmitt F. Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality. Lanham (MD) : Rowman and Littlefield, 2003. P. 301—325 ; Scheman N. Feminist epistemology // Metaphilosophy. 1995. N 26/3. P. 177—190 ; Scheman N. Epistemology resuscitated: objectivity as trustworthiness // Engendering Rationalities / ed. by N. Tuana, S. Morgen. Albany (NY) : State University of New York Press, 2001. P. 23—52 ; Witt Ch. Feminist metaphysics // A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity. 2nd ed. / ed. by L. Antony, Ch. Witt. Boulder (CO) : Westview Press, 2002. P. 302—318.

⁶⁹ A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity / ed. by L. Antony, Ch. Witt.

⁷⁰ Antony L.M. Fantasies for empowerment and entitlement: analytic philosophy and feminism in Symposium: feminism as a meeting place: analytic and continental traditions (Louise Antony, Ann Cudd, Anita Superson, Georgia Warnke, Cynthia Willets) / ed. by A. Superson // American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy. 2003. N 2/2. P. 126—129.

⁷¹ Грязнов А.Ф. Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия. С. 38.

⁷² Antony L.M. *Fantasies for empowerment and entitlement: analytic philosophy and feminism*. P. 127.

⁷³ *Feminist Interpretations and Political Theory* / ed. by M.L. Shanley, C. Pateman. P. 38. (Рус. пер.: Феминистская критика и ревизия истории политической философии. С. 61.)

⁷⁴ Antony L.M. *Fantasies for empowerment and entitlement: analytic philosophy and feminism*. P. 128.

⁷⁵ В статье «Обмен женщинами: заметки по «политической экономике» пола» (1975) Гейл Рубин ввела в широкий оборот понятие пологендерной системы. Пологендерная система — это «совокупность мер, с помощью которых общество изменяет биологическую сексуальность в продукты человеческой активности, в которых эти преобразованные сексуальные потребности удовлетворяются». (Rubin G. *The traffic in women: notes on the «political economy» of sex* // *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory* / ed. by L. Nicholson. N.Y. ; L. : Routledge, 1997. P. 26.) В данном случае под гендерной системой я понимаю реально существующие в каждом обществе модели гендерной идентификации и самоидентификации, а также отношения подчинения и неравенства между мужчинами и женщинами, которые нуждаются в преодолении или ликвидации.

⁷⁶ *The Cambridge Dictionary of Philosophy* / ed. by R. Audi. 2nd ed. Cambridge : Cambridge University Press, 2001. P. 307.

⁷⁷ Постмодернистский феминизм представлен в основном концепциями, авторами которых являются французские мыслители (Виктория Плаза, Моник Виттиг, Торил Мой, Алиса Жардин, Люси Иригарэ, Юлия Кристева, Элен Сиксу и др.). Но не только. Американки Джудит Батлер, Нэнси Фрезер, Линда Николсон и работающая в Нидерландах итальянка Роза Брайдотти активно отстаивают принятие постмодернистской концепции идентичности, что ведёт к признанию существования множества гендеров.

⁷⁸ Концепция бинарной оппозиции маскулинного и фемининного, то есть существования только двух гендеров, сформировалась в начале второй волны феминизма (60—70-е гг. XX в.). Её прародительницами были Энн Оукли, Гейл Рубин, Джоан Скотт, Кэрол Гиллиган. В 80-е годы Шейла Бенхабб выступила резким критиком Джудит Батлер в понимании гендера, считая, что отрицание у личности стабильной идентичности несёт угрозу общественному движению за достижение равенства между мужчинами и женщинами. В начале XXI столетия зазвучали голоса тех, кто считает одной из главных причин коллапса второй волны феминизма разъединённость женщин. Причиной отсутствия сплочённости среди женщин может быть и «разбросанность» их по разным гендерам. Наоми Зэк в книге «Включающий феминизм. Теория женского объединения третьей волны» (2006) принципиально «опростила» понятие фемининного, одновременно критикуя как его эссенциалистское, так и постмодернистское толкование. Женщинами она предлагает считать тех, (1) кому суждено быть женщиной от рождения, или (2) кто является биологической матерью, или (3) кого гетеросексуальные мужчины в первую очередь выбирают в качестве своих сексуальных партнёров. (Блохина Н.А. *Женщина в российском обществе*. 2007. № 4. С. 85—88. Рец. на кн. : Zack N. *Inclusive Feminism. A Third Wave Theory of Women's Commonality*. Oxford, 2005.)

⁷⁹ Грязнов А.Ф. Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия. С. 46.

⁸⁰ *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity* / ed. by L.M. Antony, Ch. Witt. P. 273—288 ; Haslanger S. *Feminism and metaphysics* 456

ics: unmasking hidden ontologies // American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy. Spring 1999. N 2. P. 192—196. URL : <http://web.mit.edu/philos/www/haslanger.html>

⁸¹ Катречко С.Л. Как возможна метафизика? Ч. 2 // Метафизика как она есть: Размышления о...: философский альманах / С.А. Борчиков [и др.]. М. : МАКС-Пресс, 2006. Вып. 9. С. 6.

⁸² Garry A. Analytic feminism ; Garry A. A minimally decent philosophical method? Analytic philosophy and feminism // Hypatia : A Journal of Feminist Philosophy. 1995. N 10/3. P. 7—30.

⁸³ Haslanger S. Feminist metaphysics // Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by E.N. Zalta. 2007. URL : <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-metaphysics>

⁸⁴ Бовуар С. де. Второй пол / общ. ред., вступ. ст. С. Айвазовой ; пер. с фр. А. Сабашниковой, И. Малаховой, Е. Орловой ; коммент. М. Аристова. М. ; СПб. : Прогресс : Алетейя, 1997. С. 310.

⁸⁵ Там же. С. 28.

⁸⁶ Haslanger S. Feminist metaphysics. P. 5.

⁸⁷ Delphy Ch. Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression. Amherst (MA) : University of Massachusetts Press, 1984 ; Scott J. Gender: a useful category of historical analysis // American Historical Review. 1986. N 9. P. 1053—1075 ; MacKinnon C. Toward a Feminist Theory of the State. Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1989 ; Butler J.P. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. N.Y. : Routledge, 1990 ; Wittig M. The Straight Mind. Boston : Beacon Press, 1992 ; Connell R.W. Gender and Power. Stanford (CA) : Stanford University Press, 1987 ; Киммел М. Гендерное общество : пер. с англ. М. : РОССПЭН, 2006 ; и др.

⁸⁸ Westlund A. Pre-modern and modern power: Foucault and the case of domestic violence // Signs. 1999. Summer. N 24/4. P. 1045—1066.

⁸⁹ Haslanger S. Ontology and social construction // Philosophical Topics. 1995. Fall. № 23/2. P. 95—125.

⁹⁰ Hacking I. Making up people // Reconstructing Individualism / ed. by M. Heller [et al.]. Stanford : Stanford University Press, 1986 ; Hacking I. The Social Construction of What? Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1999.

⁹¹ Haslanger S. On being objective and being objectified // A Mind of One's Own. Feminist Essays on Reason and Objectivity. 1993. P. 85—125 ; Haslanger S. Gender and race: (what) are they? (What) do we want them to be? // Nous. 2000. N 34/1. P. 31—55 ; Delphy Chr. Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression. Amherst, MA : University of Massachusetts Press, 1984 ; MacKinnon C. Toward a Feminist Theory of the State ; Wittig M. The Straight Mind.

⁹² Hubbard R. The Politics of Women's Biology. New Brunswick : Rutgers University Press, 1990. P. 138.

⁹³ Хэслэнгер поясняет, что под «внутренне присущими качествами» она понимает, следуя общепринятому использованию, свойства, которыми объект обладает «просто благодаря себе самому». (Haslanger S. Feminism and metaphysics : unmasking hidden ontologies // American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy. 1999. Spring. N 2. P. 196.)

⁹⁴ Haslanger S. Feminist metaphysics. P. 5.

⁹⁵ Feminists Rethink the Self / ed. by D. Meyers. Boulder (CO) : Westview Press, 1997 ; Meyers D. Feminist perspectives on the self // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by E.N. Zalta. 2004. URL : <http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/feminism-self/> ; Kittay E. Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency. N.Y. : Routledge, 1999.

- ⁹⁶ Flax J. Gender as a problem: in and for feminist theory // *American Studies/Amerika Studien*. 1986. N 31/2. P. 199—202.
- ⁹⁷ Бовуар С. де. Второй пол. С. 28—60.
- ⁹⁸ Haraway D. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective // *Feminist Studies*. 1988. Fall. N 14/3. P. 575—600 ; Butler J. P. Variations on sex and gender // *Feminism as Critique* / ed. by S. Benhabib, D. Cornell. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1987. P. 128—142 ; Lugones M. Purity, impurity and separation // *Signs*. 1994. N 19/2. P. 458—479.
- ⁹⁹ Frye M. The necessity of differences: constructing a positive category of women // *Signs*. 1996. Summer. N 21/4. P. 1000.
- ¹⁰⁰ *The Essential Difference* / ed. by N. Schor, E. Weed. Bloomington : Indiana University Press, 1994.
- ¹⁰¹ Haslanger S. Feminist metaphysics. P. 6.
- ¹⁰² Ibid. P. 196.
- ¹⁰³ Haslanger S. Feminist metaphysics: negotiating the natural // *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* / ed. by M. Fricker, J. Hornsby. Cambridge ; N.Y. : Cambridge University Press, 2000. P. 107—126.
- ¹⁰⁴ Searle J. Rationality and realism: what is at stake? // *Daedalus*. 1993. N 122. P. 55—83.
- ¹⁰⁵ Haslanger S. Feminism in metaphysics: negotiating the natural. P. 108.
- ¹⁰⁶ Ibid. P. 109 ; Anderson E. Feminist epistemology: an interpretation and a defense // *Hypatia : A Journal of Feminist Philosophy*. 1995. N 10/3. P. 58—59.
- ¹⁰⁷ How can language be sexist? // *Discovering Reality* / ed. by S. Harding, M.B. Hintikka. Dordrecht : D. Reidel, 1983. P. 146.
- ¹⁰⁸ Young I. Pregnant embodiment // *Throwing Like a Girl and Other Essays*. Indianapolis : Indiana University Press, 1990. P. 161.
- ¹⁰⁹ Haslanger S. Feminism in metaphysics: negotiating the natural. P. 113.
- ¹¹⁰ Ibid. P. 114.
- ¹¹¹ Ibid.
- ¹¹² Scott J. Experience // *Feminists Theorize the Political* / ed. by J. Butler, J. Scott. L. ; N.Y. : Routledge, 1992. P. 26.
- ¹¹³ Haslanger S. Feminism in metaphysics: negotiating the natural. P. 115.
- ¹¹⁴ Ibid. P. 116.
- ¹¹⁵ Butler J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. P. 7.
- ¹¹⁶ Wittig M. The category of sex // *The Straight Mind*. Boston : Beacon Press, 1992. P. 1—8.
- ¹¹⁷ Haslanger S. Feminism in metaphysics: negotiating the natural. P. 119.
- ¹¹⁸ Ibid. P. 124.
- ¹¹⁹ Butler J. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. N.Y. : Routledge, 1993. P. 11.
- ¹²⁰ Haslanger S. Feminism in metaphysics: negotiating the natural. P. 121.
- ¹²¹ Ibid.
- ¹²² Ibid. P. 122.
- ¹²³ Ibid. P. 123.
- ¹²⁴ Ibid. P. 124.
- ¹²⁵ Witt Ch. Feminist metaphysics // *A Mind of One's Own. Feminist Essays on Reason & Objectivity*. 1993. P. 273.
- ¹²⁶ Фаллоцентризм — термин, позаимствованный из психоанализа Лакана, обозначающий патриархальный порядок, в котором фаллос символизирует приоритетность маскулинности перед фемининностью. (A Glossary of Feminist Theory / ed. by S. Andermahr, T. Lovell, C. Wolkowitz. L. : Arnold ; N.Y. : Oxford University Press, 2000. P. 198.)

¹²⁷ Witt Ch. *Feminist metaphysics*. P. 274.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Метанаррация (или «метаповествование», «метарассказ», «большая история») — понятие философии постмодернизма, фиксирующее в своём содержании феномен существования концепций, претендующих на универсальность, доминирование в культуре и «легитимирующих» знание, различные социальные институты, определённый образ мышления. Как правило, метанаррации основаны на идеях просвещения: «прогресса истории», свободы и рациональности. (Коротченко Е.П. Метанаррация // Постмодернизм : энциклопедия. Мн. : Интерпрессервис : Книжный дом, 2001. С. 459.)

¹³⁰ Метадискурс — производное от «дискурс». Дискурс (discursus: от лат. *discere* — блуждать) — вербально артикулированная форма объективации содержания сознания, регулируемая доминирующим в той или иной социокультурной традиции типом рациональности. (Можейко М.А., о. Сергей Лепин. Дискурс // Постмодернизм : энциклопедия. С. 233.)

¹³¹ Witt Ch. *Feminist metaphysics*. P. 276.

¹³² Ibid. P. 277.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ См., в частности, следующие работы: Bordo S. *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Albany : State University of New York Press, 1987 ; Tuana N. *Woman and the History of Philosophy*. N.Y. : Paragon House, 1992 ; *Feminist Interpretations and Political Theory* / ed. by M.L. Shanley, C. Pateman. Cambridge : Polity Press ; Oxford: Blackwell Publishers, 1991 ; Lloyd G. *Feminism and History of Philosophy*. Oxford : Oxford University Press, 2002 ; etc.

¹³⁵ Young I. *Impartiality and the civic public: some implications of feminist critiques of moral and political theory* // *Feminism as Critique* / ed. by S. Benhabib, D. Cornell. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1987. P. 58.

¹³⁶ Lloyd G. *The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy*. — L. : Methuen, 1984. См. также исследования о взаимодействии гендера и разума в истории философии: Warren K.J. *Selected bibliography on western philosophical conceptions of reason, rationality, and gender* // *American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy*. 1989, March. № 88/2.

¹³⁷ Witt Ch. *Feminist metaphysics*. P. 278.

¹³⁸ Ibid. P. 279.

¹³⁹ Gilligan C. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1982.

¹⁴⁰ Witt Ch. *Feminist metaphysics*. P. 281.

¹⁴¹ Шкала Лоренца Колберга касается шести стадий морального взросления ребёнка. Её основой служит операциональная концепция интеллекта и генетической эпистемологии Жана Пиаже.

¹⁴² Witt Ch. *Feminist metaphysics*. P. 282, 287.

¹⁴³ MacKinnon C.A. *Feminism Unmodified*. Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1987.

¹⁴⁴ Ibid. P. 39.

¹⁴⁵ Witt Ch. *Feminist metaphysics*. P. 283.

¹⁴⁶ James S. *Feminism in philosophy of mind: the question of personal identity* // *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. P. 29—48 ; Scheman N. *Feminism in philosophy of mind: against physicalism* // Ibid. P. 49—67.

¹⁴⁷ James S. *Feminism in philosophy of mind: the question of personal identity*. P. 43.

¹⁴⁸ См., напр. : Lewis D. *Survival and identity* // *Philosophical Papers*. Vol. 1. Oxford : Oxford University Press, 1983 ; Shoemaker S. *Personal identity. A materialist*

view // *Personal Identity* / ed. by S. Shoemaker, R. Swinburne Oxford : Blackwell, 1984 ; Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford : Clarendon Press, 1984 ; etc.

¹⁴⁹ Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford : Clarendon Press, 1984.

¹⁵⁰ Shoemaker S. *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca (NY) : Cornell University Press, 1963 ; Williams B. *The self and the future* // *Philosophical Review*. 1970. N 79. P. 161—180 ; *Personal Identity* / ed. by H. Noonan ; International Research Library of Philosophy. Aldershot : Dartmouth Publishing Company, 1993.

¹⁵¹ James S. *Feminism in philosophy of mind: the question of personal identity*. P. 32.

¹⁵² Ibid. P. 33.

¹⁵³ Ibid. P. 37.

¹⁵⁴ Ibid. P. 44.

¹⁵⁵ Ibid. P. 41.

¹⁵⁶ Ibid. P. 45.

¹⁵⁷ Scheman N. *Feminism in philosophy of mind: against physicalism*. P. 50.

¹⁵⁸ Ibid. P. 52.

¹⁵⁹ Ibid. P. 53.

¹⁶⁰ Мереология (от греч. «μερος» — часть) — математическая теория частей.

¹⁶¹ Kim J. *Concepts of supervenience* // *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays* / ed. by J. Kim. Cambridge : Cambridge University Press, 1993. P. 175—176.

¹⁶² Scheman N. *Feminism in philosophy of mind: against physicalism*. P. 55.

¹⁶³ Kim J. *The myth of nonreductive materialism* // *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays* / ed. by J. Kim. Cambridge : Cambridge University Press, 1993. P. 280.

¹⁶⁴ Wittgenstein L. *Philosophical Investigations*. Oxford, 1953. Перевод афоризма 308 с английского принадлежит автору. Этот перевод высказывания Витгенштейна был использован нами при редактировании перевода сборника научных статей: *Feminist Interpretations and Political Theory* / ed. by M.L. Shanley, C. Pateman. Cambridge : Polity Press ; Oxford : Blackwell Publishers, 1991.

¹⁶⁵ Wilson R.A. *Cartesian Psychology and Physical Minds: Individualism and the Sciences of the Mind*. Cambridge : Cambridge University Press, 1995. P. 21—25.

¹⁶⁶ Scheman N. *Feminism in philosophy of mind: against physicalism*. P. 55.

¹⁶⁷ Davidson D. *Mental events* // *Essays on Actions and Events*. Oxford : Oxford University Press, 1980 ; *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays* / ed. by J. Kim. Cambridge : Cambridge University Press, 1993 ; *Supervenience: New Essays* / ed. by E. Savellos, U. Yalcin. Cambridge : Cambridge University Press, 1995 ; Horgan T.E. *Supervenience* // *The Cambridge Dictionary of Philosophy* / ed. by R. Audi. 2nd ed. Cambridge : Cambridge University Press, 2001. P. 891—892 ; McLaughlin, B., Bennett, K. *Supervenience* // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* / ed. by E.N. Zalta. 2005. URL : <http://plato.stanford.edu/entries/supervenience>

¹⁶⁸ См. подробнее сноски 187 гл. 7 настоящей монографии.

¹⁶⁹ Haugeland J. *Weak supervenience* // *American Philosophical Quarterly*. 1982. N 19. P. 97.

¹⁷⁰ О сущности и разновидностях теории тождества, в частности теории тождества единичного, более подробно см. : Smart J. *The identity theory of mind* // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* / ed. by E.N. Zalta. 2007. URL : <http://plato.stanford.edu/entries/mind-identity> ; Schneider S. *Identity theory* // *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL : <http://www.iep.utm.edu/identity.htm#top> ;

Блохина Н.А. Теория тождества в системе современных представлений о сознании // Философия сознания: история и современность : материалы науч. конф., посвящённой памяти профессора МГУ А.Ф. Грязнова (1948—2001). М. : Современные тетради, 2003. С. 181—188.

¹⁷¹ Kim J. Supervenience as a philosophical concept // *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays* / ed. by J. Kim. Cambridge : Cambridge University Press, 1993. P. 159.

¹⁷² Scheman N. Feminism in philosophy of mind: against physicalism. P. 59.

¹⁷³ Ibid. P. 63.

Философы-аналитики XX столетия как наследники рационалистической классической философии исследовали традиционные для этой философии метафизические проблемы и предметности. Среди предметностей были и мир в целом, как, например, у Людвиг Витгенштейна в «Логико-философском трактате», и отдельные метафизические целостности, как, например, физические тела и личности у Питера Стросона, события у Дональда Дэвидсона. Средствами аналитической метафизики исследовались предельные основания как онтологии, так и гносеологии. Как уже отмечалось, сама метафизика в аналитической философии является гносеологическим модусом метафизики, для которой главным устремлением становится выявление того, как можно ясно и непротиворечиво не просто помыслить что-либо,

а выразить это средствами языка. Аналитики внесли огромный вклад в разработку проблем философии сознания. Логическая география исследуемых проблем, представленная в трактате Дэвида Чалмерса, позволяет судить о масштабности предложенных ими решений проблем о природе сознания, принципах его функционирования, ментальной каузальности.

Поражает многообразие вариантов анализа, применяемых философами-аналитиками для разрешения метафизических проблем. И хотя многие из этих видов анализа можно подвести под традиционные категории, уже существовавшие в истории философии ¹, интеллектуальная изощённость мысленных экспериментов не только помогает в отыскании аргументов и контраргументов в спорах, но и делает рекламу аналитической метафизике, представляя современную философию занимательнейшим занятием ².

Существование феминистской метафизики в рамках аналитической традиции свидетельствует о том, что в ней реализован и тот модус метафизики, в котором учитывается субъект философствования. В феминистской метафизике абстрактный

«взгляд ниоткуда» конкретизируется и приобретает, говоря словами Джона Сёрла, аспектуальность, которая является неотъемлемой чертой любого осмысленного сознания.

Соглашаясь с мнением С.А. Катречко, что модусы метафизики возможны как по предмету и методу метафизического исследования, так и по условиям существования самого философствующего субъекта или «месторасположению» самой метафизики³, мы видим, что все эти модусы были реализованы в аналитической метафизике XX века.

Определённую завершённость этой реализации могли бы придать главы о творчестве Уилфрида Селларса, Уилфрида ван Ормана Куайна, Дэвида Льюиса, Дэвида Армстронга, Фрэнка Джексона и некоторых других аналитиков. И с этим трудно не согласиться.

История аналитического движения неотделима от метафизических исканий. Работа над данным исследованием наполнила смыслом слова Александра Феодосьевича Грязнова, что особую актуальность для современных аналитиков представляют не только формально-методологические особенности тех или иных учений, но и их метафизические основания. «Метафизика» признается одной из главных философских дисциплин, наряду, скажем, с эпистемологией и философией языка⁴. И мы очень надеемся, что нам удалось это показать и проследить смену модусов аналитической метафизики, а также их различные вариации. Будем рады, если наши читатели найдут подтверждение тому в представленной Вашему вниманию книге.

¹ Гарнцева Н.М. Антифизикалистские аргументы в учении Д. Чалмерса о сознании // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 93—105.

² В.В. Васильев введение к своей глубоко познавательной и простой по изложению книге «Трудная проблема сознания» начинается словами: «Философия — занимательнейшая вещь». (Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М. : Прогресс-Традиция, 2009. С. 7.)

³ Катречко С.А. Как возможна метафизика? Ч. 2 // Метафизика как она есть: Размышления о...: философский альманах / С.А. Борчиков [и др.]. М. : МАКС Пресс, 2006. Вып. 9. С. 6.

⁴ Грязнов А.Ф. Аналитическая философия: проблемы и дискуссии последних лет // Вопросы философии. 1997. № 9. С. 82.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- А**вгустин Блаженный 151
Айер А. (Ayer A.J.) 35, 36, 76, 96, 97, 99, 115, 121, 122, 125, 155, 162
Анашвили В.В. 74, 75, 75
Андерсон Э. (Anderson E.) 401, 409
Ансельм Кентерберийский 157
Апель К.О. 150
Арзаканян Ц.Г. 49, 75, 197
Аристотель 10, 14, 18, 23, 26, 33, 43, 49, 55, 76, 86, 145, 151, 154, 176, 177, 180, 296, 408, 409, 412, 425, 429
Армстронг Д. 321, 360, 386, 457
Артамонова Ю.Д. 149
Асеев Ю.А. 17, 147, 197
- Б**артли У.У. (Bartley W.W.) 127, 128, 133, 143, 147, 148
Батлер Дж. (Butler J.) 391, 419, 426, 427
Бахтин М.М. 396
Бейтсон Г. (Bateson G.) 376
Бергсон А. 86, 396
Беркли Дж. 14, 77, 81, 85, 151, 155, 166, 186, 243, 244, 246, 271
Бибихин В.В. 118, 119, 130, 131, 132, 133, 146, 147, 148
Бини М. (Beaney M.) 23, 24, 25
Бисиач Э. (Bisiach E.) 324
Блок Н. 324, 348, 370
Боброва Л.А. 49
Бовуар С. де 393, 412, 417, 418, 446, 451, 452
Богомолов А.С. 75, 93
Бордо С. (Bordo S.) 405, 409
Боррадори Дж. 199, 238
Брайдотти Р. (Braidotti R.) 389, 451
Брентано Ф. 231
Брэдли Ф. (Bradley F.H.) 79, 80, 83, 85, 109
Буверес Дж. (Bouverese J.) 141
Буль Дж. 53
Бурдьё П. (Bourdieu P.) 265
Бэрэш Д. 302
Бюрне А. (Byrne A.) 387
- В**асильев В.В. 15, 16, 17, 45, 50, 249, 307, 308, 309, 310, 314, 315, 316, 385, 457
Васильченко А.А. 76, 108, 109, 196
Вебер М. 296
Венн Дж. 53
Вильямс Б. 156, 161, 440

- Витгенштейн Л. 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 35, 36, 41, 70, 71, 80, 103, 107, 112, 113—149, 159, 188, 189, 190, 192, 193, 198, 214, 215, 216, 219, 265, 333, 396, 406, 442, 456
- Витт Ш. (Witt Ch.) 408, 411, 429—435
- Виттиг М. (Wittig M.) 426, 450
- Воробьёв А.В. 149
- Г**арвер Н. 125, 126, 127, 137, 147, 148
- Гарнцева Н.М. 17, 457
- Гарри Э. (Garry N.) 399, 400, 401, 406, 407, 411, 447, 448, 449
- Гваттари Ф. 396
- Гегель Г.В.Ф. 18, 20, 34, 39, 79, 80, 83, 85, 244
- Гёдель К. 94, 110, 143, 144
- Гейтенс М. (Gatens M.) 392, 394, 395, 396
- Гиллиган К. (Gilligan C.) 389, 432, 433
- Голдман Э. 389
- Грайс П. 273
- Гранди Р. 103
- Грицанов А.А. 47
- Грязнов А.Ф. 13, 16, 47, 49, 74, 109, 196, 310, 314, 385, 386, 449, 450, 451, 455, 457
- Гуссерль Э. 19, 58, 70, 146, 271, 272, 273
- Д**аммит М. 23, 51, 72, 188, 190, 191, 215, 218
- Данто А. (Danto A.C.) 157, 158, 238
- Дворкин А. (Dworkin A.) 389
- Декарт Р. 14, 24, 27, 32, 33, 39, 41, 76, 141, 146, 151, 159, 166, 198, 243, 253, 302, 321, 346, 347, 394, 395, 408
- Делёз Ж. 396
- Дельфи К. (Delphy Ch.) 389
- Деннет Д. 22, 255, 324, 360, 364, 365
- Деррида Ж. 395
- Джакендофф Р. (Jackendoff R.) 323
- Дже(й)мс У. (James W.) 76, 104
- Джевонс У.С. 53
- Джей Н. (Jay N.) 394—395
- Джеймс С. (James S.) 408, 435—440
- Джексон Ф. (Jackson F.) 25, 329, 340, 351, 352, 360, 361, 457
- Добронравов И.С. 17, 112, 118, 148
- Добросельский Л. 118
- Дубровский Д.И. 317, 385
- Дьюи Дж. 41, 407
- Дэвидсон Д. 5, 7, 12, 14, 15, 22, 41, 46, 72, 188, 189, 193, 198—241, 442, 443, 444, 456
- Дэйли М. (Daly M.) 392
- Дюгем П. 42

Дюпре Дж. 441, 442, 443, 445

Дюран Дж. 405, 407

Дюркгейм Э. 296

Залта (Zalta E. N.) 47, 50, 74, 75, 107, 315, 446, 448, 451, 452, 455

Зиммель Г. 296

Евклид 38, 80, 95

Иванов Д.В. 47, 316—317, 385

Ивин А.А. 73, 74, 109, 196

Иригарэ Л. 389, 395, 450

Иткин М.И. 48, 74, 196

Кад Э. (Cudd A.) 389, 399, 400

Кампиц П. 145, 149

Кант И. 13, 14, 20, 26—31, 34, 37—38, 39—46, 48—50, 52, 65, 74, 77, 80, 82, 107, 113—118, 124—126, 131, 134, 137, 140, 142, 146, 150—151, 154, 156—157, 159, 162, 164—168, 175—183, 184—199, 229—230, 237, 241, 244, 251, 283, 309, 408, 429

Кантор Г. 91

Карнап Р. 8, 9, 14, 17, 20, 47, 91, 142, 146

Катречко С.Л. 16—17, 42, 43—44, 46, 48—50, 411, 451, 457

Кейнс Дж. Н. 53

Келлер Э.Ф. (Keller E.F.) 405

Ким Дж. (Kim J.) 14, 199, 203, 232, 238, 315, 328, 386, 442, 454, 455

Кимелев Ю.А. 17

Киссель М.А. 47

Кларк Л. 392

Кленк В. (Klenk V.) 389

Клини С.К. 143

Козлова М.С. 17, 118, 147, 197

Кокбёрн С. (Cockburn C.) 389

Колесников А.С. 49, 76—77, 85, 93—94, 103, 107—112

Коллингвуд Р.Дж 19, 47

Корригон Р. (Corrigan R.) 293

Костикова А.А. 149

Костикова И.В. 446

Коуд Л. (Code L.) 406, 449

Крипке С. 328, 333—334, 343, 347—352, 360, 387

Кристева Ю. 389, 450

Куайн У. ван О. (Quine W.V.O.) 6, 12, 14, 41—42, 72, 76, 89, 105—106, 175—177, 182—183, 188—189, 198, 201, 207, 243, 333, 335, 401, 406—407, 445, 457

Кун Т. 246, 248

Куренной В.А. 73, 74, 75

Кэмпбелл К. (Campbell K.) 261

- Лахути** Д.Г. 17, 112, 118, 146, 148
Лебедев М.В. 217, 218, 240
Левайн Дж. (Levine J.) 330, 342, 361, 386
Левинас Э. 396
Лейбниц Г. 14, 27, 29—30, 32—35, 38, 76, 79—80, 83, 85, 151
Лепор Э. (Lepore E.) 198—199, 208, 238, 240
Лесневский С. 106
Лиотар Ж.-Ф. 429—432, 435
Ллойд Ж. (Lloyd G.) 395, 431
Лоар Б. (Loar B.) 361, 387
Лобковиц Н. 38—39
Локвуд М. (Lockwood M.) 349, 361
Локк Дж. 27, 29—30, 39, 41, 77, 85, 157, 174, 372
Лонгино Х. (Longino H.) 401, 407
Лугонес М. (Lugones M.) 419
Льюис Д. 6, 384, 457
Людвиг К. (Ludwig K.) 198, 238
- МакКиннон К.** (MacKinnon C.) 396, 431—432, 434—435
Максвелл Дж. К. 345, 349, 361—362
Мальколм Н. (Malcolm N.) 121, 125, 145, 147
Мальпас Дж. (Malpas J.) 198, 216—217, 219, 228, 234—235
Мамардашвили М.К. 13
Мейнонг А. 98—99, 102—103
Мелден А. 223—224, 227
Меле А. (Mele A.) 292—293, 313
Мерло-Понти М. 396
Миллетт К. (Millett K.) 389
Милль Дж. С. 56, 76, 80, 393
Миронов В.В. 149
Митчелл Дж. 389
Михайлов А.А. 148
Михайлов И.Ф. 147
Моравчик Дж. (Moravcsik, J.) 205
Морган О. де 52
Моултон Дж. 397, 401, 405, 449
Мур Дж.Э. 9, 22, 25, 41, 45, 80, 83, 97—99, 102, 104, 117, 159, 410, 445—446
- Нагель Т.** 188, 194, 206, 250, 341
Нарский И.С. 112, 239
Нейрат О. 142
Нельсон А.Х. 401, 407
Никитин С.А. 16—17
Никифоров А.А. 73, 74, 75, 108
Нири К. 13
Нуссбаум М. (Nussbaum M.) 396

- О**ккам У. 89, 95, 97, 103
 Остин Дж. (Austin J.L.) 9, 14, 16, 17, 150, 247
 Оукин С. (Okin) 390
- П**анченко Т.Н. 14, 17, 152, 160—161, 166, 171, 195—196
 Парменид 18, 26, 40
 Парфит Д. 436
 Пассмор Дж. 63, 71, 74, 75, 76—77, 87, 89, 91, 97, 104—105, 107—111
 Патнэм Х. 183, 188—189, 193, 245, 334
 Пеано Дж. 55, 80
 Переверзев В.Н. 74
 Пирс Ч. 53—54, 80
 Пифагор 62, 68—70
 Платон 23, 32, 54, 60, 67, 76, 111, 113, 124
 Плунгян В.А. 73, 74, 75
 Пылишин З. (Pylyshyn Z.) 371
 Пэрс Д. (Pears D.F.) 113, 118, 123—129, 133, 137—139, 146, 147, 148, 149
- Р**айл Дж. 14, 140, 148, 273, 321—322, 360
 Рамсей Ф. 91
 Рассел Б. 6, 11—12, 18—19, 22—24, 33—35, 40—41, 51, 55, 71, 76—112, 115—117, 123—126, 128, 144, 183, 249, 272, 355, 361, 382—384, 410
 Рич А. (Rich A.) 389
 Розов Н.С. 11, 17
 Рорти Р. 5—6, 16, 17, 40—42, 49, 199, 238, 245, 429—432
 Руднев В.П. 118—119, 121—124, 144—145, 146, 147, 148, 149
 Руссо Ж.Ж. 296
- С**антаяна Дж. 83
 Сапрыкина О. 147
 Селларс У. 22, 273, 384, 457
 Сёрл Дж. 5, 12, 15, 22, 46, 242—315, 457
 Сиксу Э. 389, 450
 Скотт Дж. 424
 Слуга Г. (Sluga H.) 25, 40
 Смарт Дж. 232, 360
 Смирнова Е.Д. 131, 148, 149
 Смит А. 296
 Сократ 23, 43, 60, 91, 102, 106, 111
 Сокулер З.А. 47, 140, 147, 148
 Соланас В. (Solanas V.) 392
 Сото Х. де 304
 Соумс С. (Soames S.) 7, 51, 125, 134—137, 148
 Спиноза Б. 27, 34, 79, 85, 231

Стениус Э. (Stenius E.) 122—123, 126, 137, 146

Страуд Б. 5—7, 12, 22

Стролл А. (Stroll A.) 7, 51

Стросон П. 5, 13, 14, 18, 22, 41, 103, 105, 150—197, 203, 204, 205, 456

Суровцев В.А. 42—45, 51, 55, 70—71, 73—75, 125, 147

Тарский А. 212—214

Тейлор Х. 393

Тейлор Ч. 232

Тонг Р. (Tong R.) 410

Уайт С. (White S.) 360

Уайтхед А. 35, 113

Уивер У. (Weaver W.) 375

Уилер Дж. (Wheeler J.) 381

Уилкес К. (Wilkes K.) 360

Уилсон Э.О. (Wilson E. O.) 302

Уилсон Р.А. (Wilson R.A.) 455

Уоллстонкрафт М. 394, 447

Файерстоун С. 389

Фейгл Г. 231, 361

Фейерабенд П. 248

Ферма П. 24

Фланаган О. (Flanagan O.) 361

Фодор Дж. 257, 311, 360, 442

Фрай М. 408, 419, 431

Фреге Г. 6, 11, 22—25, 34—35, 40, 44, 51—75, 76, 80, 90, 93—94, 105, 128, 144, 154, 201, 214—215, 271, 334, 411

Фрейд З. 15

Фридан Б. (Friedan B.) 389

Фриккер М. (Fricker M.) 399, 401

Фуко М. 265, 296, 407

Хабермас Ю. 296, 396

Хайдеггер М. 41, 149, 169—170, 271

Хакер П. (Hacker P.M.S.) 57

Хардинг С. 404—405

Хеар Р. (Hare R.M.) 314, 328

Хинтиikka М. 105, 421

Хинтиikka Я. 105, 421

Хоган Т. (Horgan T.) 328

Ходоров Н. (Chodorow N.) 389

Хорнсби Дж. (Hornsby J.) 399, 401, 441—443

Хэслэнгер С. 389, 408, 411—428, 433

Хэмпшир С. (Hampshire St.) 10

Хэрэуей Д. (Haraway D.) 389

Целищев В.В. 47, 106, 108, 111

Чалмерс Д. (Chalmers D.) 5—6, 12, 15—16, 18, 22, 46, 316—389, 456

Черняк А.З. 111, 217—218, 240

Чёрч А. 90, 94, 143

Чёрчленд П.С. (Churchland P.S.) 363

Чёрчленд П.М. (Churchland P.M.) 363

Чизолм Р. (Chisholm R.) 208—210, 273

Шеман Н. (Scheman N.) 405—406, 408, 435, 440—446

Шеннон К. Э. 375—376

Шервин С. (Sherwin S.) 396—398, 403

Шлик М. 8, 142, 159

Шопенгауэр А. 139

Шрёдер Э. 90

Шюц А. 296

Щедрина Т.Г. 75

Энском(б) Э. 123, 219, 221

Энтони Л. (Antony L.M.) 407—409

Юлина Н.С. 51, 73

Юм Д. 27, 29—31, 76—78, 81, 85, 87, 105, 121, 139—140, 157,
168, 171, 225, 227, 243—244, 246—247, 261, 269, 383, 296,
353—354, 408

Янг А. (Young I.) 421, 431

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

- Аксиома (теория) внутренних отношений** 83—84
— и критика 84—85
- Анализ** в философии 18—19, 23
— анализ в аналитической философии 23—25
— виды анализа 14, 23
— — *декомпозиционный* 23—24, 72
— — *преобразования (интерпретации)* 23—24
— — *регрессивный* 23—24
— концептуальный 25
— лингвистический 14, 25
— — *техники лингвистического анализа* 20
— логический 14, 24
— — *логико-семантический* 51, 63—65, 149
— — *логического анализа технологии* 72—73
— — *функционально-аргументный* 72
— метафизический 19
— парадокс анализа 25—26
- Аналитическая философия** 5—11, 16, 20—22 *см. также* Аналитическое движение
— феминистская критика 403—406
— фундаментальная аксиома 23—24
- Аналитический феминизм** 398—401
- Аналитический эмпиризм** 77
- Аналитическое движение** 5, 21 *см. также* Аналитическая философия
- Андроцентризм** 390, 395, 399, 400, 402, 409, 421, 446
— маскулинный уклон 393, 410, 430, 431, 432
— критика мизогинизма 402
- Аномальный монизм** 198, 228—238
— аномальность ментального 228, 237
- Антиреализм** 190, 216, 217, 245—248, 424, 425, 426
— абсолютный 435
- Апостериорная необходимость** 328, 333—334, 347—349, 360
- Апостериорное (a posteriori)** 27, 28, 29, 30, 333, 334, 335, 336, 337, 347, 348, 350
- Априорное (a priori)** 19, 20, 26, 27, 28—38, 41, 42, 44, 45, 78, 94, 114, 115, 116, 124, 127, 128, 129, 183, 184, 190, 191, 192, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 347, 348, 356, 360, 363, 444
— конвенционалистская теория априорного знания 32, 35—37
— теории априорного знания 31—38
— — *теория врождённых идей* 31—33
- Аргументы антифизикалистские в объяснении сознания**
— знания 340—341, 351

- логической возможности зомби 338—339
- необходимого тождества ментального и физического 351—352
- отсутствия анализа 341
- перевёрнутого спектра 339—340
- эпистемологической асимметрии 340

Атеизм

- за гранью атеизма 248

Б

Базовая устремлённость к власти 245, 248

Бессознательное 263, 275—278, 439

- культурные формы 439, 440

Биологический натурализм 249—252, 266—271

«Бритвы Оккама» принцип 89

В

Виды социальные и натуральные (физические) 415—417, 424—425

Г

Гендер 389, 390, 394, 399, 402, 410, 412, 413, 415, 416, 418, 426, 433, 434, 435, 446, 450, 451, 454

- пролиферация гендеров 410, 419, 422

Гендерная идентичность 402, 413, 415, 434, 439, 440

- бинарная оппозиция 451
- маскулинность 392, 409, 410, 412, 421, 436, 439, 440, 453
- фемин(ин)ность 410, 421, 436, 447, 453

Гендерное равенство 402, 409, 446

Гиллиганизм 433—434

Д

Джастификация 176, 178, 182, 196

Дихотомическое мышление 394—395, 440

Другой 396, 412, 417, 418

Дуализм 15, 125, 127, 132, 141, 157, 252, 253—255, 266, 267, 269, 270, 280, 281, 349, 351, 412, 436, 443

- аномальный 232—233
- интеракционистский 353, 356, 359
- метафизический 125
- натуралистический *см. также* Натуралистический дуализм
- номологический 232
- свойств 15, 253, 350, 356, 361, 370, 381
- субстанциальный 141, 253

Ж

Женская идентичность (фемин(ни)ность) 394, 410, 421, 436, 447, 453

З

Знание

- демонстративное 29—30
- знание по описанию 103—105
- знание-знакомство 103—105
- интуитивное 29—30
- метафизическое
- — *И. Кант о* 37—38

И

Идеализм 10, 83, 85, 88, 138, 165, 166, 186, 188, 244, 245, 248, 264, 271, 274, 349, 356

- лингвистический 10, 152
- объективный—76
- субъективный 139
- трансцендентальный 125, 127, 165, 166, 167, 168, 169, 184, 187, 191, 193, 194

Идентификация 153—157, 180

Имя 59, 60, 61, 63, 64, 71, 99, 100, 101, 103, 128

Индивидуация событий 155, 198, 200, 201, 239, 442—443, 445
— критерии 202—207

Индивиды (индивидуалии) 64, 92, 95, 96, 97, 150, 152—162, 209, 315, 415, 416, 427

Интенциональность 15, 221, 223, 231, 249, 252, 256, 257—260, 262, 263, 264, 265, 266, 271, 272, 273, 276, 294, 295, 311

- аналитический подход 272—275
- и бессознательное 276—278
- интенциональные состояния 252, 263, 276
- каузальная 223, 260—261
- коллективная 15, 271, 298—299, 302
- феноменологический подход 272—275

Интеракционизм 16, 232, 356, 357

Интерсубъективности концепция 15, 199, 298

Интуиция интеллектуальная 185

Истина 8, 9, 15, 28, 30, 32, 37, 38, 54, 59, 71, 76, 77, 79, 81, 83, 84, 85, 93, 94, 96, 97, 105, 115, 116, 120, 128, 135, 143, 151, 160, 161, 188—189, 192, 199, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 242, 246, 351, 396, 399, 400

- апостериорная необходимая 328, 333—334, 347—349, 360
см. также Апостериорная необходимость
- возможная (случайная, факта) 30, 34, 54
- когерентная 216

- конвенционалистская 37
- концептуальная и необходимая 332—335
- корреспондентская 76, 87, 216, 243, 244, 245, 264
- необходимая (разума) 30, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 116—118, 138, 139, 332
- семантическая 216

К

Картина мира «Логико-философского трактата» 145

Каузальная

- детерминация 353
- замкнутость физического мира 309, 353, 356, 363, 443
- самореференция 273, 274

Каузальность 14, 39, 181, 185, 229, 230, 233, 234, 236, 243, 260, 261, 282, 289, 299, 415, 420, 443

— ментальная 14, 51, 72, 344, 352—356, 378, 390, 456 *см. также* Ментальная каузальность

- Юмовское понимание 269, 353

Квалиа (*qualia*) 249—250, 276, 319, 320, 340, 370—374 *см. также* Сознание феноменальное

- «затухающие *qualia*» 371—372
- «танцующие *qualia*» 372—374

Композиционность (комбинаторная продуктивность) 198, 211, 218

«Конструирования внешнего мира» идея 103

Концептуальная схема 14, 24, 41, 150, 156, 161, 162, 167, 173, 174, 188, 194, 237, 246, 413, 418, 424

Концепция (теория) значения 123, 124, 215

- двуаспектная 335, 347
- истинностно-функциональная 207—208, 210—214, 217, 218
- традиционная (теория строительства блоками) 215

Л

Личностная идентичность 406, 435—440

- мысленный эксперимент переноса (трансплантации) характера в другое тело 437—440
- психологическая континуальность 436—440
- телесная континуальность 436—440

Логика 5, 14, 19, 24, 35, 40, 58, 60, 67, 68, 70—71, 82, 91, 106, 112, 115, 116, 120, 126, 182, 183, 191, 192, 281, 397, 404

- в онтологии Лейбница 33, 34, 79, 85
- в онтологии Рассела 12, 18, 24, 77—80, 81, 85, 89, 92, 93, 94, 95, 99, 105, 108, 110, 125—126
- в философии Витгенштейна 123, 125, 126—130, 132, 133, 134, 135, 141, 143, 144, 146, 149
- критерий существования у Куайна 105—106

Метафизика в аналитической философии

— математическая (символическая) 51, 52—55, 67, 79, 80, 106, 213

— у Канта 169, 184

Логическая нередуцируемость сознания 338—341, 351—352
см. также Аргументы антифизикалистские в объяснении сознания

Логическая семантика 51, 55, 67, 80—82

Логическая форма 7, 23, 44, 55, 73, 101, 102, 117, 118, 132, 134, 141, 199, 200, 202, 203, 206, 208, 211, 300, 301

Логическая структура общества 297

— институциональные факты 303

— — классификация 305—306

— коллективная интенциональность (мы-интенциональность) 298—299

— наделение (определённой) функцией 299—300

— наделение статусными функциями 300

— регулятивные правила 300

— учредительные правила и процедуры 300—302

Логический атомизм 17, 77, 79, 95—97, 108, 125, 147

— атрибуты и отношения 95—96

— иерархия различных типов простых 95

— индивиды (субстанция) 95

— логико-атомистическая картина мира 124

— факты 96

Логические «строительные леса» (каркас) мира 120, 128, 131, 149

Логическое пространство мира 120, 121, 126, 129, 132

М

Материализм 6, 77, 183, 198, 233, 252, 253, 254, 255, 270, 291, 319, 328, 329, 340, 343, 344, 345, 346, 347, 349, 351, 352, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 384

— формы 253

— — бихевиоризм 253

— — материализм новой физики 359

— — нередуционалистский материализм 359

— — нефункционалистский редуционалистский материализм 359

— — сильная версия искусственного интеллекта 253

— — физикализм 253

— — функционализм 253

Ментальная каузальность 14, 51, 72, 344, 352—356, 378, 389, 456

— каузальная действенность сознания 255, 260—261

— рационалистический характер ментальной каузальности 218—228

Ментальное 42, 58, 205, 216, 218, 223, 228—237, 253, 266—267, 275—278, 280, 308, 319—323, 325, 331, 337, 351—353, 440—442, 444

- описание 231, 234, 235
- — *ментальные термины* 230, 321
- психологическое понятие 320
- феноменальное понятие 320

Метафизика 5—17, 38—47, 114

- аналитическая 5, 18—22
- апорематическая 423—424
- в аналитической философии 18—22
- дескриптивная 150—153, 162, 170
- И. Кант и Л. Витгенштейн о 113—118
- информации 380—383
- Лейбница 27, 30, 32—35, 76, 79, 83, 85, 151
- модусы 6, 42
- опыта 162—171
- ревизирующая 151
- феминистская 16, 389, 391, 411, 412, 420, 424, 425, 428, 456 *см. также* Феминистская метафизика

Метафизический субъект 138—141

Методология науки

- «парадигма соперничества» 397, 401, 405
- пути корректировки маскулинного уклона 400

Методология феминизма 389, 396—398

- апорематический метод 423—424

Мир как целое 119—121

- логическая структура 138, 141

Мистическое 120, 126

Монизм 14, 77, 81, 83, 84, 85, 95, 124, 198, 199, 228—238, 346, 349, 356, 361, 444

- аномальный 198, 228, 237 *см. также* Аномальный монизм
- нейтральный 97, 349

Мужская идентичность (маскулинность) 402, 413, 415, 434, 439, 440 *см. также* Гендерная идентичность

Мысленный эксперимент

- затухающих qualia 371—372
- отсутствия qualia 338—339
- перевёрнутых qualia 372
- переноса (трансплантации) характера в другое тело 406, 435—440 *см. также* Личностная идентичность
- танцующих qualia 372—374

Мыслимость (возможность помыслить, представимость) (conceivability) 335—336, 342, 350

Н

Натуралистический дуализм 15, 317, 343—348, 352, 357, 358, 359, 362—363

- и нередукционистский функционализм 369—370
- принципы связи сознания с физическими процессами 368

Метафизика в аналитической философии

- — *организационной инвариантности* 368—372
- — *согласования сознания и осведомлённости (или доступности для глобального контроля)* 368
- — *структурного согласования (согласования структуры сознания и структуры осведомлённости)* 368—369

Неореализм 76—77, 80, 88—89, 94

Неопифагореизм 62, 70

«Несубъектная (несобственническая) теория самости» 158—159

О

Объект и понятие 63

Онтологизация событий 199, 200—215, 217

Онтологизация числа 56—58

Онтологический вывод 152, 153, 168, 171

Онтология 21, 22, 38, 46, 61, 67, 71, 72, 77, 80, 82, 86, 89, 91, 94, 95, 99, 123, 124, 126, 127, 132, 138, 144, 177, 199, 201, 256, 296, 384, 391, 404, 410, 420, 421, 424, 442, 456

— бессознательного 275—278

— — *и принцип связи* 276

— *двуаспектная* 383, 384

— *интерпретация кантовской* 185—187

— *событий* 14, 41, 199—215

— *сознания* 244, 249—252, 309, 316, 377

— — *от первого лица (личностное существование)* 250—251, 253, 254, 255, 256, 265, 286

— — *от третьего лица (существование от третьего лица)* 254, 255, 265, 286

— *социального* 295—306, 309, 417, 418, 419, 426, 445

— — *и роль языка* 302—303

— — *конструирование* 295—306

— — *объектов и практик* 443—444

— *феминистская* 408, 418, 419, 440

П

Панпротопсихизм 318, 382—383

— *протофеноменальные свойства* 345

Парадокс

— *Рассела* 89—90

— *феноменального суждения* 364—366

Панпсихизм 354, 355, 379, 383

Партикулярии 153—155, 200, 203, 207, 442

— *базисные* 155

— — *личности* 157—162

— — *материальные тела* 155—157

— *события* 207—210

- Патриархатный** 389, 395, 397, 400, 422, 430, 431, 432
 — патриархатная философия 389, 392, 394
- Перспективизм** 245
- Перспективализм феноменологов** 271, 274
- Показанное** 7, 114, 118, 126, 127, 130, 143, 144—145, 146
- Понятие и объект** 63 *см. также* Объект и понятие
- Предикаты**
 — М-предикаты 158—161
 — Λ-предикаты 158—161
- Предложение**
 — атомарное и молекулярное 128, 134—137, 144
 — естествознания 7—8, 115, 129, 132, 133, 144
 — логическое и эмпирическое 94
 — метаязыка 212—213
 — философское 7—8
 — языка-объекта 212—213
 — (Satz) как образ действительности 130—132, 144
- Природа «объекта»** 121—124
- Природа человека** 393
 — «природа женщины» 402
 — социальная конструируемость 394
 — эссенциализм 394
- Пропозиция** 24, 25, 79, 88, 95, 96, 101, 128, 130, 132, 134, 135, 137, 145, 153, 179, 189, 190, 192, 208, 297, 335
 — пропозициональная установка 63, 64, 66
 — пропозициональная функция 67, 89, 96, 97, 102, 106, 107
- Психофизическая (психосоматическая) проблема**
 — или проблема «сознание-тело» 199, 228, 232, 241, 242, 257, 258, 280, 291, 308, 319, 323, 346, 440, 443
 — логическая география решения проблемы 15, 358—360
- Психофизические законы** 345, 356, 367, 368, 369, 375, 377

Р

- Реализм** 41, 86, 98, 103, 138, 141, 183, 216, 217, 295, 424, 428
см. также Антираеализм, Неопифагореизм, Неореализм
 — арифметический 41, 51, 70
 — «внутренний» или «человеческий» 183, 189, 190
 — естественный (аристотелевский) 76
 — и номинализм 71, 424
 — концептуальный 41
 — лингвистический 43, 70, 152
 — логический (платонистский) 76, 96
 — математический 244
 — метафизический (трансцендентальный) 125, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 191
 — научный 183

Метафизика в аналитической философии

- перцептуальный 247
- семантический 41, 51, 63, 67
- смысловой 72
- схоластический 88
- умеренный 425—426
- экстерналистский 242, 244—248
- эмпирический 125, 127, 166, 167, 183, 186, 187, 189, 190
- эпистемологический 83
- этический 244

Репрезентация 40, 138, 186, 218, 261, 262, 272, 303, 380, 391, 417
— и проективизм 391

С

Свобода воли 278—295

- две гипотезы наличия свободы воли у человека 285—291
- и мозг 284, 294
- и нейробиология 280—281, 294
- индетерминизм при принятии решений 278
- квантовый индетерминизм 280
- компатибилизм 280, 293
- нередуцируемое Я 282, 289—290
- перцептивное и волевое сознание 279
- позитивистский подход 293—294
- разрывы между состояниями сознания 278—279, 284, 292
- структура рационального объяснения свободы воли 281—283

Сексизм 389, 399, 400, 402, 412, 421, 436

Сеть (интенциональных состояний сознания) 261, 263—264

Скептицизм 217, 245, 247

- гносеологический 427

Смысл

- и предметное значение 63—65
- и представление 67—69

События 14, 41, 46, 81, 86, 87, 103, 116, 120, 140, 178, 181, 198, 199—228, 243, 260, 269, 278, 282, 293, 302, 402, 443, 456

- как партикулярии (индивидуалии) 153, 200, 203, 207—210, 221, 442
- ментальные 200, 223, 228—238, 251, 272, 442
- событие-место 203
- событие-объект 203
- физические 81—82, 122, 300, 205, 228—238, 247, 285, 352, 354, 442

Сознание 11, 15, 16, 26, 31, 32, 38, 39, 40, 43, 45, 46, 52, 58, 68, 69, 79, 104, 107, 140, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 163, 164, 165, 166, 169, 171, 183, 198, 199, 215, 216, 218, 228, 231, 232, 236, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 253, 254,

- 262, 263, 264, 266, 270, 272, 275, 276, 279, 280—298, 307, 309, 316—389
- «лёгкая» проблема 316, 324
 - аналитический подход 271—272
 - и информация 375—383
 - каузальная редуцируемость сознания 267—269, 277—278
 - онтологическая нередуцируемость сознания 254, 266, 267—269, 309, 330—331
 - основные черты 249—252, 255
 - — *аспектуальность* 252
 - — *единство «горизонтальное» и «вертикальное»* 251
 - — *интенциональность* 251—252, 257—261, 263
 - — *качественность (квалиа)* 249—250
 - — *онтология от первого лица (личностное существование)* 250—251, 253, 254, 266
 - психологическое 320—324
 - трансцендентальное 271, 274
 - «трудная» проблема 309, 317, 319, 324
 - феноменальное 316, 320—324
 - — *и доступное сознание* 324
 - феноменологический подход 271—272
 - эмерджентность 15, 255—257, 309 *см. также* Эмерджентность сознания
- Сознательный опыт** 251, 271, 316, 317, 320, 323, 324, 337, 338, 339, 341, 340, 343, 344, 345, 348, 349, 358, 360—362, 365, 367, 368, 371, 374, 375, 377, 379, 384
- и разновидности толкования 319, 360—362
- Солипсизм** 138—141
- Солипсический** 129
- Субстанция** 26, 29, 37, 38, 39, 40, 79, 85—87, 95, 116, 117, 119, 123, 124, 125, 134, 140, 153, 159, 175—183, 204, 205, 206, 243, 253, 280, 300, 343, 344, 355, 373, 374, 381, 382, 412, 418, 419, 420, 425, 443
- мира 124
- Субъект**
- как граница мира 120, 129, 138, 140, 141
 - универсальный (метафизический, трансцендентальный) 139, 140, 141
- Суждение**
- аналитическое 114, 115
 - логически необходимое (тавтология и противоречие) 116, 117, 123, 124, 127, 128, 132, 133, 134, 144
 - логически необходимое фактуальное 123, 125, 130, 134, 138, 139
 - синтетическое 114, 115
 - феноменальное 364—366 *см. также* Парадокс феноменального суждения
- Супервентность** 233, 308—309, 314—315, 350

Метафизика в аналитической философии

- глобальная 315, 325—326
- — *и её полезная бессодержательность* 443—444
- и материализм 328—329
- и объяснение 325
- логическая (концептуальная) 326—327, 331—332, 344, 346, 352, 354, 359, 361, 366, 367
- — *апостериорная* 336—337
- — *априорная* 336—337
- локальная (индивидуальная) 315, 325—326
- метафизический (трансцендентальный) характер 441
- нередукционистская 442
- несупервентность 354
- природная (естественная, номическая, эмпирическая) 326—327, 344, 352, 353, 356, 358, 363, 367, 374, 379
- «сильная» 315, 328
- «слабая» 315, 328

Существование 60, 61—63, 72, 73, 74, 97, 101—102, 103—107, 111, 112

- в логике и математике 89, 105, 106
- доступное 104
- куайновское «существовать» 105—106
- пропозициональная функция 97
- суждения существования 73, 98
- существования парадоксы 91—93

Социальная онтология 268—306, 309, 417, 239, 426, 445 *см. также* Онтология социального

- и её перестройка 413, 421—428, 432—435, 435—441
- скрытая 418
- соотносительный характер социальных категорий 416, 417—418

Т

Теория внешних отношений 84—85, 86, 89 *см. также* Аксиома внутренних отношений

Теория дескрипций 86, 97—103, 105, 272

Теория имени 59, 60, 61, 63, 64, 71, 99, 100, 101, 103, 128 *см. также* Имя

Теория речевых актов 272, 306—307

Теория событий 199, 200—215, 217 *см. также* Онтологизация событий

Теория типов 89—95

- простая 90—91
- разветвлённая 91

Теория тождества 228—232, 235—237, 241, 308, 346, 455

- аргумент необходимого тождества 251—252

- единичного (единичных событий, «буквального» тождества) 14—15, 232, 236—237, 444

Теория триангуляции 15, 199, 216, 217

Теория языка 98, 138, 146, 211, 244 *см. также* Философия языка

Трансцендентальная

- критика 40, 42
- метафизика 42, 171
- природа 289, 309
- редукция 272
- семиотика 146
- философия 162, 169, 171
- эстетика 83

Трансцендентальное 44, 140, 142, 170, 199, 273, 408, 409

- допущение 346
- единство апперцепции 159, 251
- знание 45
- обоснование 264
- сознание *см. также* Сознание трансцендентальное
- условие 15, 137

Трансцендентальный

- аргумент 283
- идеализм 125, 127, 165, 166, 167, 168, 169, 184, 187, 191, 193, 194 *см. также* Идеализм трансцендентальный
- лингвизм 137—141, 146
- модус 43
- субъект 140, 141, 170, 186, 409 *см. также* «Я»
- *см. также* Реализм

У

Условия

- выполнимости (*conditions of satisfaction*) 372
- истинности 64, 203, 208, 210, 211, 272

Ф

Феминизм 16, 389—411, 413, 420, 421, 423, 428, 429, 431, 432, 435, 440, 446, 447, 450, 451

Фемин(ин)ный 402, 413, 415, 434, 439, 440 *см. также* Гендерная идентичность

Феминистская метафизика 16, 390, 392, 411, 412, 420, 424, 425, 428, 456

- (со)относительный характер категорий 417—418
- андроцентристская метафизика 421—422
- апорематический подход 423, 424
- гиноцентристская метафизика 421—422
- критика (дихотомического) дуалистического мышления 394—395, 418—421

- критика метафизики дискретных сущностей 442—443
- критика физикалистского подхода к сознанию 440—446
- метафизика в аналитическом феминизме 411—446
- преодолевая «естественное» 412, 420
- социальное конструирование 412—417
- социальные и натуральные виды 415—417, 424—425 *см. также* Виды социальные и натуральные
- темы для феминистской метафизики 412, 435
- традиционная метафизика 408, 420, 421
- феминистский антифундаментализм 422—424
- Феноменальные свойства сознания** 249—250, 276, 319, 320, 340, 370—374 *см. также* Квалиа (*qualia*), Сознание феноменальное
 - и осведомлённость 323—324, 342, 355, 368, 369
 - и протофеноменальные свойства 345
- Феноменология** 11, 19, 45, 271, 272, 273, 274, 275, 309, 331, 356, 364, 368, 376, 381, 382, 383, 384, 421
- «Феноменологическая иллюзия»** 271—275
- Философия**
 - анализа 19
 - аналитическая 5—11, 16, 20—22 *см. также* Аналитическая философия
 - действия 218—228
 - континентальная 46, 389, 390, 399, 404
 - патриархатная 389, 392, 394
 - феминистская (феминизма)
 - — *направления* 389
 - — *подходы к её пониманию* 391—396
 - языка 7, 40, 42, 57, 130, 133, 199, 213—214, 457
- Фон** (нашего мышления и языка; познавательный («знания как»); человеческих способностей) 242—244, 248, 261—265, 307
- Фундаментальная аналогия** 57, 59—61

Х

- Холизм** 42, 124, 198, 218, 423
 - семантический 71, 211—212, 214
 - — *его критика* 214—216

Ш

- Шрифт понятий** 57—59

Э

- Экстернализм** 198, 217, 218, 238, 242, 244—248, 315 *см. также* Реализм экстерналистский
- Элиминативизм** 358, 444

Эмерджентность сознания 15, 255—257, 309

Эпифеноменализм 232, 256, 285, 287—288, 308, 352—358

Я

Я 138—141, 288—290 *см. также* Метафизический субъект

Язык

- изобразительная концепция 144—145
- искусственный 14, 52, 71
- как вид исчисления 57—59
- как граница мыслимого и граница мира 10, 26, 132—133, 137, 189 *см. также* Субъект как граница мира
- обыденный (естественный, повседневный) 7, 8, 9, 10, 14, 19, 59, 67, 80, 81, 82, 87, 101, 102, 105, 117, 120, 145, 150, 151, 158, 162, 175, 198, 200, 202, 207, 211, 213, 214, 215, 217, 242, 257, 259, 296, 301, 302—303, 306, 422, 443
- предикатов 230
- сказанного и показанного 126, 133
- структура языка 151, 171, 182, 202, 210, 212
- — базовая (базисная) 118, 151, 152, 153, 161, 182 *см. также* Концептуальная схема
- — концептуальная (грамматическая) 43
- — логическая 118, 210, 307
- существующий и возможный 117, 118, 127, 128, 133, 137
- универсальный (идеальный) 67, 68, 71, 133, 137, 141, 143, 408
- формализованный 80, 81, 91, 114, 126, 130, 143, 212
- язык-объект и метаязык 212—213
- языковая терапия 9—10

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Айер, А.Дж. Язык, истина и логика [Текст] / пер. с англ. В.А. Суровцева, Н.А. Тарабанова ; под общ. ред. В.А. Суровцева. – М. : Канон+ : Реабилитация, 2010.
2. Аналитическая философия [Текст] // Философский энциклопедический словарь. – М. : Советская энциклопедия, 1983. – С. 23–24.
3. Аналитическая философия. Избранные тексты [Текст] / сост., вступ. ст. и коммент. А.Ф. Грязнова. – М. : Изд-во МГУ, 1993.
4. Аналитическая философия: становление и развитие (антология) [Текст] : пер. с англ., нем. – М. : Дом интеллектуальной книги : Прогресс-Традиция, 1998.
5. Апель, К.О. Бамбергские лекции [Текст] // Философия без границ : сб. ст. : в 2 ч. – Ч. 1 / под ред. В.В. Миронова ; сост. Ю.Д. Артамонова, А.В. Воробьев, А.А. Костикова. – М. : Изд. Воробьев А.В., 2001. – С. 69–86.
6. Аристотель. Вторая аналитика [Текст] // Соч. : в 4 т. – Т. 2 / под ред. З.Н. Микеладзе. – М. : Мысль, 1978. – С. 345–346.
7. Аристотель. Метафизика. Кн. 7 (Z) [Текст] // Соч. : в 4 т. – Т. 1 / под ред. В.Ф. Асмус. – М. : Мысль, 1975. – С. 187–222.
8. Армстронг, Д.М. Самоуверенное введение [Текст] / пер. с англ. ; введ. и коммент. С.С. Неретиной. – М. : Канон+ : Реабилитация, 2011.
9. Бергман, Г. Блеск и нищета Людвиг Витгенштейна [Текст] // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель ; пер. с англ. / сост. и заключ. ст. В.П. Руднева. – М. : Прогресс : Культура, 1993. – С. 310–331.
10. Бибахин, В.В. «Логико-философский трактат» Витгенштейна [Текст] // Философия на троих. Рижские чтения I. – Рига : RaKa, 2000. – С. 143–312.
11. Блинов, А.Л. Аналитическая философия [Текст] / А.Л. Блинов, В.А. Ладов, М.В. Лебедев. – М. : Изд-во РУДН, 2006.
12. Блохина, Н.А. Аналитическая и феминистская эпистемология как единый проект [Текст] // Философия и социально-гуманитарное познание : юбилейные чтения / сост., отв. ред. Г.Г. Кириленко ; гл. ред. изд. проектов В.М. Быченков ; МГУ им. М.В. Ломоносова. – М. : Полиграф-Информ, 2003. – С. 42–46.
13. Блохина, Н.А. Аналитическая метафизика: сущность и истоки [Текст] // Вестник Рязанского государственного университета. – 2006. – № 1. – С. 53–63.
14. Блохина, Н.А. Дональд Дэвидсон о природе сознания [Текст] // Философия и будущее цивилизации : тез. IV Рос. филос. конгр. 24–28 мая 2005 г., г. Москва. – М. : Современные тетради, 2005. – Т. 1. – С. 242–243.

15. Блохина, Н.А. Дэвид Чалмерс о природе сознания и его месте в структуре мира [Текст] // Философия сознания: аналитическая традиция. Третьи Грязновские чтения : материалы Международ. науч. конф., 6–7 ноября 2009 г. – М. : Современные тетради, 2009. – С. 18–31.

16. Блохина, Н.А. Онтологический статус сознания в философии Джона Сёрла и Дэвида Чалмерса [Текст] // Наука. Философия. Общество : материалы V Рос. филос. конгр. – Новосибирск : Параллель, 2009. – Т. 1. – С. 176.

17. Блохина, Н.А. Понятие гендера: становление, основные концепции и представления [Текст] // Общество и гендер : материалы летней школы в Рязани / сост. и ред. Н.А. Блохина. – Рязань : Поверенный, 2003. – С. 7–40.

18. Блохина, Н.А. Проблемы онтологии в аналитической философии [Текст] // XXI век: будущее России в философском измерении : докл. II Рос. филос. конгр. – Екатеринбург, 1999. – Ч. 1.

19. Блохина, Н.А. Рационалистическое понимание каузальности Дональдом Дэвидсоном [Текст] // Философия сознания: классика и современность. Вторые Грязновские чтения. – М. : Изд. Савин С.А., 2007. – С. 71–79.

20. Блохина, Н.А. Рецензия [Текст] // Женщина в российском обществе. – 2007. – № 4. – С. 85–88. – Рец. на кн. : Zack N. Inclusive Feminism. A Third Wave Theory of Women's Commonality. – Lanham (MD) : Rowman and Littlefield Publishers, 2005. – 191 с.

21. Блохина, Н.А. Теория тождества в системе современных представлений о сознании [Текст] // Философия сознания: история и современность : материалы науч. конф., посвящ. памяти проф. МГУ А.Ф. Грязнова (1948–2001). – М. : Современные тетради, 2003. – С. 181–188.

22. Блохина, Н.А. Философия XXI века: о возможности феминистского проекта [Текст] // Тенденции развития отечественной философской мысли в XXI веке и перспективы регионального обществоведения : тр. 2-й Рос. науч.-практ. конф. – Рязань, 2004. – С. 40–44.

23. Боброва, Л.А. Фреге или Витгенштейн? О путях развития аналитической философии [Текст] // Философские идеи Людвига Витгенштейна / Ин-т философии РАН. – М., 1996. – С. 94–108.

24. Бовуар, С. де. Второй пол [Текст] / общ. ред., вступ. ст. С. Айвазовой ; пер. с фр. А. Сабашниковой, И. Малаховой, Е. Орловой ; коммент. М. Аристова. – М. : Прогресс ; СПб. : Алетейя, 1997.

25. Богомолов, А.С. Диалектический логос. Становление античной диалектики [Текст]. – М. : Мысль, 1982.

26. Боррадори, Дж. Американский философ: беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвллом, МакИнтайром, Куном [Текст] : пер. с англ. – М. : Дом интеллектуальной книги : Гнозис, 1998.

27. Васильев, В.В. Трудная проблема сознания [Текст]. – М. : Прогресс-Традиция, 2009.

28. Васильченко, А.А. Реализм Бертрانا Рассела [Текст] // Бертран Рассел. Философский словарь разума, материи и морали : пер. с англ. / под ред. А.А. Васильченко. – Киев : Port Royal, 1996. – С. 342–347.

29. Введение в гендерные исследования [Текст] : учеб. пособие для студентов вузов / И.В. Костикова [и др.] ; под общ. ред. И.В. Костиковой. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Аспект Пресс, 2005.

30. Введение в гендерные исследования [Текст] : учеб. пособие. – Ч. 1 / под ред. И.А. Жеребкиной. – Харьков : ХЦГИ ; СПб. : Алетей, 2001.

31. Веретенников, А.А. Модальный аргумент С. Крипке против теории тождества [Текст] // Философия сознания: история и современность : материалы науч. конф., посвящ. памяти проф. МГУ А.Ф. Грязнова (1948–2001), 14–15 ноября 2003 г. – М. : Современные тетради, 2003. – С. 188–195.

32. Витгенштейн, Л. Дневники 1914–1916 гг. [Текст]. – Томск : Водолей, 1998.

33. Витгенштейн, Л. Из «Тетрадей 1914–1916 гг.» [Текст] // Логос. Философско-литературный журнал. – 1994. – № 6. – С. 194–209.

34. Витгенштейн, Л. Логико-философский трактат [Текст] / пер. И.С. Добронравова, Д.Г. Лахути. – М. : Иностранная литература, 1958.

35. Витгенштейн, Л. Логико-философский трактат [Текст] / пер. с англ. Л. Добросельского. – М. : АСТ : Астрель, 2010.

36. Витгенштейн, Л. Философские работы [Текст] / сост., вступ. ст., примеч. М.С. Козловой ; пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. – М. : Гнозис, 1994. – Ч. 1.

37. Воронина, О.А. Феминизм и гендерное равенство [Текст]. – М. : Едиториал УРСС, 2004.

38. Гарвер, Н. Витгенштейн и критическая традиция [Текст] // Логос. – 1995. – № 6. – С. 231–247.

39. Гарнцева, Н.М. Антифизикалистские аргументы в учении Д. Чалмерса о сознании [Текст] // Вопросы философии. – 2009. – № 5. – С. 93–105.

40. Грицанов, А.А. Аналитическая философия [Текст] / А.А. Грицанов, А.В. Филиппович // Всемирная энциклопедия: Философия XX век / гл. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М. : АСТ ; Минск : Харвест : Современный литератор, 2002. – С. 30–31.

41. Грязнов, А.Ф. Аналитическая философия [Текст]. – М. : Высшая школа, 2006.

42. Грязнов, А.Ф. Аналитическая философия: проблемы и дискуссии последних лет [Текст] // Вопросы философии. – 1997. – № 9. – С. 82–95.

43. Грязнов, А.Ф. Брэдли Френсис Герберт [Текст] // Философия : энцикл. слов. / под ред. А.А. Ивина. – М. : Гардарики, 2006. – С. 111.
44. Грязнов, А.Ф. Л. Витгенштейн и некоторые современные проблемы философии психологии [Текст] // Вопросы философии. – 1998. – № 5. – С. 75–79.
45. Грязнов, А.Ф. Рассел Б. [Текст] // Философия: энцикл. слов. / под ред. А.А. Ивина. – М. : Гардарики, 2006. – С. 833.
46. Грязнов, А.Ф. Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия [Текст] // Вопросы философии. – 1996. – № 4. – С. 37–47.
47. Дубровский, Д.И. Зачем субъективная реальность, или «Почему информационные процессы не идут в темноте?» (Ответ Д. Чалмерсу) [Текст] // Вопросы философии. – 2007. – № 3. – С. 90–104.
48. Дубровский, Д.И. Проблема «другого сознания» [Текст] // Вопросы философии. – 2008. – № 1. – С. 19–28.
49. Дэвидсон, Д. Метод истины в метафизике [Текст] // Аналитическая философия: становление и развитие (антология) : пер. с англ., нем. – М. : Дом интеллектуальной книги : Прогресс-Традиция, 1998. – С. 343–359.
50. Дэвидсон, Д. Об идее концептуальной схемы [Текст] // Аналитическая философия: избр. тексты / сост., вступ. ст. и коммент. А.Ф. Грязнова. – М. : Изд-во МГУ, 1993. – С. 144–159.
51. Женщины, познание и реальность: исследования по феминистской философии [Текст] : пер. с англ. / сост. Э. Гарри, М. Пирсел. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005.
52. Золкин, А.А. Метафизические программы в современной аналитической философии языка [Текст] // Вестник Московского университета МВД России. – 2004. – № 4. – С. 22–26.
53. Иванов, Д.В. Возрождение метафизики в аналитической философии [Текст] // Наука. Философия. Общество : материалы V Рос. филос. конгр. – Новосибирск : Параллель, 2009. – Т. 1. – С. 150–151.
54. Иванов, Д.В. Сознание как объект метафизических исследований [Текст] // Вопросы философии. – 2009. – № 2. – С. 86–96.
55. Иммануила Канта Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки [Текст] / пер. В.С. Соловьёва. – М. : Прогресс ВИА, 1993.
56. История современной зарубежной философии: компаративистский подход [Текст]. – СПб. : Лань, 1997.
57. Кампиц, П. Хайдеггер и Витгенштейн: критика метафизики – критика техники – этика [Текст] // Вопросы философии. – 1998. – № 5. – С. 49–55.

58. Кант, И. Критика чистого разума [Текст] / пер. с нем. Н. Лосского ; сверен и отред. Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным ; примеч. Ц.Г. Арзаканяна. – М. : Мысль, 1994.

59. Кант, И. Основы метафизики нравственности [Текст] // Критика практического разума. – СПб. : Наука, 1995. – С. 53–119.

60. Карнап, Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка [Текст] // Вестник МГУ. – Сер. 7. Философия. – 1993. – № 6. – С. 11–26.

61. Катречко, С.А. Как возможна метафизика? (часть 2) [Текст] // Метафизика как она есть: Размышления о... : философский альманах / С.А. Борчиков [и др.]. – М. : МАКС-Пресс, 2006. – Вып. 9. – С. 5–28.

62. Катречко, С.А. Как возможна метафизика? [Текст] // Вопросы философии. – 2005. – № 9. – С. 83–94.

63. Катречко, С.А. Метафизика как метафизика языка [Текст] // Наука. Философия. Общество : материалы V Рос. филос. конгр. – Новосибирск : Параллель, 2009. – Т. 1. – С. 29.

64. Кимелев, Ю.А. Современные зарубежные исследования по истории философской метафизики [Текст] / ИНИОН РАН. – М., 1996.

65. Киммел, М. Гендерное общество [Текст] : пер. с англ. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006.

66. Киссель, М.А. Коллингвуд Р.Дж. [Текст] // Современная западная философия : слов. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : ТОН-Остожье, 1998. – С. 189.

67. Козлова, М.С. Витгенштейн: новый образ философии [Текст] // Вопросы философии. – 2001. – № 7. – С. 25–32.

68. Колесников, А.С. Философия Бертрانا Рассела [Текст]. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1991.

69. Колесников, А.С. Философия в Австралии: история, мыслители, проблемы [Текст] // Хора : журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. – 2007. – № 1/2. – С. 5–33.

70. Коротченко, Е.П. Метанаррация [Текст] // Постмодернизм: энцикл. – Минск : Интерпрессервис : Книжный дом, 2001. – С. 459.

71. Коуд, Л. Опыт, познание и ответственность [Текст] // Женщины, познание и реальность: исследования по феминистской философии : пер. с англ. / сост. Э. Гарри, М. Пирсел. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – С. 180–197.

72. Крафт, В. Венский кружок. Возникновение неопозитивизма [Текст] / пер. с англ. А. Никифорова. – М. : Идея-Пресс, 2003.

73. Куайн, У. ван О. Слово и объект [Текст] : пер. с англ. – М. : Логос : Праксис, 2000.

74. Кузнецов, А.В. Что такое супервентность? [Текст] // Философия сознания: аналитическая традиция. Третьи Грязновские чтения : материалы Междунар. науч. конф., 6–7 ноября 2009 г. – М. : Современные тетради, 2009. – С. 165–170.
75. Кюнг, Г. Онтология и логический анализ языка [Текст] / пер. с нем. и англ. А.Л. Никифорова. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999.
76. Лебедев, М.В. Онтологические проблемы референции [Текст] / М.В. Лебедев, А.З. Черняк. – М. : Праксис, 2001.
77. Лейбниц, Г.-В. Два отрывка о свободе [Текст] // Соч. : в 4 т. – Т. 1 / ред и сост., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов ; пер. Я.М. Боровского [и др.]. – М. : Мысль, 1982. – С. 307–317.
78. Лейбниц, Г.-В. Монадология [Текст] // Соч. в 4 т. – Т. 1. / ред и сост., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов ; пер. Я.М. Боровского [и др.]. – М. : Мысль, 1982. – С. 413–429.
79. Лобковиц, Н. От субстанции к рефлексии. Пути западноевропейской метафизики [Текст] // Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 95–105.
80. Локк, Дж. Опыт о человеческом разумении. Кн. 1–3 [Текст] // Соч. : в 3 т. – Т. 1 / ред., авт. вступ. ст. и примеч. И.С. Нарский ; пер. с англ. А.Н. Савина. – М. : Мысль, 1985.
81. Локк, Дж. Опыт о человеческом разумении. Кн. 4 [Текст] // Соч. : в 3 т. – Т. 2 : пер. с англ. / редкол. : М.Б. Митин [и др.]. – М. : Мысль, 1985. – С. 3–201.
82. Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель [Текст]. – М. : Прогресс : Культура, 1993.
83. Михайлов, А.А. Проблема трансцендентализма в философии Л. Витгенштейна [Текст] // Философские идеи Людвиг Витгенштейна / ИФ РАН. – М., 1996. – С. 141–143.
84. Михайлов, И.Ф. Витгенштейн и проблема мистического опыта [Текст] // Философские идеи Людвиг Витгенштейна / ИФ РАН. – М., 1996. – С. 116–122.
85. Можейко, М.А. Дискурс [Текст] / М.А. Можейко, о. Сергей Лепин // Постмодернизм : энцикл. – Минск : Интерпрессервис : Книжный дом, 2001. – С. 233.
86. Моултон, Дж. Парадигма философии: метод соперничества [Текст] // Женщины, познание и реальность : исследования по феминистской философии : пер. с англ. / сост. Э. Гарри, М. Пирсел. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – С. 15–32.
87. Нагель, Т. Каково быть летучей мышью? [Текст] // Глаз разума. – Самара, 2003.
88. Назарова, О.А. Логический позитивизм и «Трактат» Витгенштейна [Текст] // Вопросы философии. – 2008. – № 6. – С. 143–151.
89. Нарский, И.С. Философия Бертрана Рассела [Текст] : лекция для студентов филос. фак. ун-тов. – М., 1962.

90. Нарский, И.С. Философия Давида Юма [Текст]. – М. : Изд-во МГУ, 1967.

91. Неретина, С.С. Рецензия [Текст] // Вопросы философии. – 2008. – № 3. – С. 176–181. – Рец. на кн. : Бибихин В.В. Витгенштейн: смена аспекта / Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы. – М., 2005. – 576 с.

92. Никоненко, С.В. Аналитическая философия: основные концепции [Текст]. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007.

93. Оезер, Э. Мозг, язык и мир. Формализм против натурализма в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна [Текст] // Вопросы философии. – 1998. – № 5. – С. 80–84.

94. Остин, Дж. Избранное [Текст] / пер. с англ. Л.Б. Макеевой, В.П. Руднева. – М. : Идея-Пресс : Дом интеллектуальной книги, 1999.

95. Панченко, Т.Н. Дескриптивная метафизика Питера Стросона [Текст] // Вопросы философии. – 1979. – № 11. – С. 158–167.

96. Панченко, Т.Н. Критический анализ концепции «дескриптивной метафизики» Питера Стросона [Текст] : дис. ... канд. филос. наук. – М., 1980.

97. Пап, А. Семантика и необходимая истина: исследование оснований аналитической философии [Текст] / пер. с англ. Е.Е. Ледникова. – М. : Идея-Пресс, 2002.

98. Пассмор, Дж. Сто лет философии [Текст] : пер. с англ. – М. : Прогресс-Традиция, 1998.

99. Патнэм, Х. Философия сознания [Текст] / пер. с англ. Л.Б. Макеевой, О.А. Назаровой, А.Л. Никифорова ; предисл. Л.Б. Макеевой. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999.

100. Переверзев, В.Н. Фреге Г. [Текст] // Философия : энцикл. слов. / под ред. А.А. Ивина. – М. : Гардарики, 2006. – С. 943.

101. Постникова, Т.В. Современная аналитическая метафизика [Текст] // Наука. Философия. Общество : материалы V Рос. филос. конгр. – Новосибирск : Параллель, 2009. – Т. 1. – С. 156.

102. Природа философского знания : реф. сб. / ИНИОН АН СССР. – М., 1975. – Ч. 1.

103. Прист, С. Теории сознания [Текст] / пер. с англ. А.Ф. Грязнова. – М. : Идея-Пресс : Дом интеллектуальной книги, 2000.

104. Рабжаева, М.В. Андроцентризм [Текст] // Словарь гендерных терминов / под ред. А.А. Денисовой ; Региональная общественная организация «Восток-Запад: женские инновационные проекты». – М. : Информация-XXI век, 2002. – С. 9.

105. Райл, Г. Понятие сознания [Текст] : пер. с англ. – М. : Идея-Пресс : Дом интеллектуальной книги, 1999.

106. Рассел, Б. Введение // Витгенштейн Л. Логико-философский трактат [Текст] / пер. И.С. Добронравова, Д.Г. Лахути. – М. : Иностранная литература, 1958. – С. 11–26.

107. Рассел, Б. Исследование значения и истины [Текст] / пер. с англ. Е.Е. Ледникова, А.Л. Никифорова. – М. : Идея-Пресс : Дом интеллектуальной книги, 1999.

108. Рассел, Б. История западной философии [Текст] : в 2 т. / подгот. текста В.В. Целищева. – Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1994. – Т. 1.

109. Рассел, Б. Моё философское развитие [Текст] // Аналитическая философия/ Избранные тексты / сост., вступ. ст. и коммент. А.Ф. Грязнова. – М. : Изд-во МГУ, 1993. – Гл. 5, 7. – С. 11–27.

110. Рассел, Б. Философия логического атомизма [Текст]. – Томск : Водолей, 1999.

111. Рассел, Б. Философский словарь разума, материи и морали [Текст] : пер. с англ. / под ред. А. Васильченко. – Киев : Port Royal, 1996.

112. Рассел, Б. Человеческое познание: его сфера и границы [Текст]. – Киев : Ника-Центр ; Вист-С, 1997.

113. Розов, Н.С. Социологическая «отмена философии» – вызов, заслуживающий размышления и ответа [Текст] // Вопросы философии. – 2008. – № 3. – С. 38–50.

114. Рорти, Р. Философия и зеркало природы [Текст]. – Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.

115. Россман, В. Разум под лезвием бритвы [Текст] // Вопросы философии. – 1999. – № 12. – С. 52–62.

116. Руднев, В.П. Аналитическая философия [Текст] // Словарь культуры XX века. – М. : Аграф, 1997. – С. 23.

117. Руднев, В.П. Божественный Людвиг. Витгенштейн: формы жизни [Текст] / фонд научных исследований «Прагматика культуры». – М., 2002.

118. Руднев, В.П. Витгенштейн как личность [Текст] // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. – М. : Прогресс : Культура, 1993. – С. 332–349.

119. Руднев, В.П. «Логико-философский трактат» с параллельным философско-семиотическим комментарием [Текст] // Логос. – 1999. – № 1/11. – С. 101–129 ; № 3/13. – С. 147–173 ; № 8/18. – С. 68–87.

120. Сёрл, Дж. Открывая сознание заново [Текст] / пер. с англ. А.Ф. Грязнова. – М. : Идея-Пресс, 2002.

121. Словарь гендерных терминов [Текст] / под ред. А.А. Денисовой ; Региональная общественная организация «Восток-Запад: женские инновационные проекты». – М. : Информация–XXI век, 2002.

122. Смирнова, Е.Д. «Строительные леса» мира и логика (логико-семантический анализ «Трактата» Витгенштейна) [Текст] // Философские идеи Людвиг Витгенштейна / ИФ РАН. – М., 1996. – С. 83–93.

123. Смирнова, Е.Д. Необычный мир «Трактата» Л. Витгенштейна (логико-семантические исследования) [Текст] // Фило-

софские идеи Людвига Витгенштейна / ИФ РАН. – М., 1996. – С. 146–148.

124. Сокулёр, З.А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. [Текст]. – Долгопрудный : Аллегро-Пресс, 1994.

125. Сокулёр, З.А. Субъект, сознание, «другие сознания»: некоторые интерпретации философии Л. Витгенштейна [Текст] // Современная аналитическая философия / ИНИОН АН СССР. – М., 1991. – Вып. 3. – С. 88–120.

126. Страуд, Б. Аналитическая философия и метафизика [Текст] // Аналитическая философия : избр. тексты / сост., вступ. ст. и коммент. А.Ф. Грязнова. – М. : Изд-во МГУ, 1993. – С. 159–174.

127. Стросон, П.Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики [Текст] / пер. с англ. В.Н. Брюшинкина, В.А Чалого ; под ред. В.Н. Брюшинкина. – Калининград : Изд-во Рос. гос. ун-та им. И. Канта, 2009.

128. Суровцев, В.А. Логический атомизм: источники и перспективы одной коллизии. Послесловие [Текст] // Бертран Рассел. Философия логического атомизма. – Томск : Водолей, 1999. – С. 180–191.

129. Суровцев, В.А. Философия логики Г. Фреге в контексте аналитической философии и феноменологии [Текст] // Готлоб Фреге. Логические исследования. – Томск : Водолей, 1997. С. 3–21.

130. Суханова, Е.Н. Дескриптивная метафизика П.Ф. Стросона в контексте развития аналитической философии [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Томск, 2008.

131. Теория и методология гендерных исследований [Текст] : курс лекций / под общ. ред. О.А. Ворониной ; МЦГИ, МВШСЭН, МФФ. – М., 2001.

132. Феминистская критика и ревизия истории политической теории [Текст] / сост. М.Л. Шенли, К. Пейтмен ; пер. с англ. ; под ред. Н.А. Блохиной. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005.

133. Филатов, В.П. Джастификация [Текст] // Философия : энцикл. слов. / под ред. А.А. Ивина. – М. : Гардарики, 2006. – С. 230.

134. Философия сознания: аналитическая традиция. Третьи Грязновские чтения [Текст] : материалы Междунар. науч. конф., 6–7 ноября 2009 г. – М. : Современные тетради, 2009.

135. Философия сознания: история и современность [Текст] : материалы науч. конф., посвящ. памяти проф. МГУ А.Ф. Грязнова (1948–2001). – М. : Современные тетради, 2003.

136. Философия сознания: классика и современность. Вторые Грязновские чтения [Текст]. – М. : Изд. Савин С.А., 2007.

137. Фреге, Г. Избранные работы [Текст] / пер. с нем. В.В. Анашвили, В.А. Куренного, А.Л. Никифорова, В.А. Плунгяна ; сост. В.В. Анашвили и А.Л. Никифорова ; Рус. феноменол. о-во. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1997.

138. Фреге, Г. Логические исследования [Текст]. – Томск : Водолей, 1997.
139. Хрестоматия феминистских текстов. Переводы [Текст] / под ред. Е. Здравомысловой, А. Тёмкиной. – СПб. : Изд. Дмитрий Буланин, 2000.
140. Целищев, В.В. Логика существования [Текст]. – Новосибирск, 1976.
141. Шервин, С. Методология философии и методология феминизма: проблемы совместимости [Текст] // Женщины, познание и реальность: исследования по феминистской философии / сост. Э. Гарри, М. Пирсел ; пер. с англ. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – С. 33–49.
142. Щедрина, Т.Г. Наследие Шпета в контексте современного гуманитарного знания [Текст] // Вопросы философии. – 2009. – № 6. – С. 177–183.
143. Юлина, Н.С. Аналитическая философия [Текст] // Философия : энцикл. слов. / под ред. А.А. Ивина. – М. : Гардарики, 2006. – С. 35.
144. Юлина, П.С. Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета. – М. : Канон+, 2004.
145. Юм, Д. Исследование о человеческом познании [Текст] // Соч. : в 2 т. / под общ. ред., со вступ. ст. и примеч. И.С. Нарского. – М. : Мысль, 1965.
146. A Glossary of Feminist Theory [Text] / ed. by S. Andermahr, T. Lovell, C. Wolkowitz. – L. : Arnold ; N.Y. : Oxford University Press, 2000.
147. A House Devided. Comparing Analytic and Continental Philosophy [Text] / ed. by C.G. Prado. – N.Y. : Humanity Books, 2003.
148. A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity [Text] / ed. by L. Antony, Ch. Witt. – Boulder, CO : Westview Press, 1993 ; 2nd ed. – 2002.
149. Alcoff, L. Feminist Epistemologies [Text] / ed. by L. Alcoff, E. Potter. – N.Y. : Routledge, 1993.
150. Anderson, E. Feminist epistemology and philosophy of science [Electronic resource] // Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by E.N. Zalta. – Access : <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology>
151. Anderson, E. Feminist epistemology: an interpretation and a defense [Text] // Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy. – 1995. – N 3/10. – P. 50–84.
152. Anderson, E. Knowledge, human interests, and objectivity in feminist epistemology [Text] // Philosophical Topics. – 1995. – N 2/23. – P. 27–58.
153. Anderson, E. Should feminists reject rational choice theory? [Text] // A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity / ed. by L. Antony, Ch. Witt. – 2nd ed. – Boulder, CO : Westview Press, 2002. – P. 369–397.

154. Antony, L.M. «Human nature» and its role in feminist theory [Text] // Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions / ed. by J.A. Kourany. – Princeton : Princeton University Press, 1998. – P. 63–91.

155. Antony, L.M. Fantasies for empowerment and entitlement: analytic philosophy and feminism [Text] // American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy. – 2003. – Vol. 2. – N 2. – P. 126–129.

156. Antony, L.M. Quine as feminist: the radical import of naturalized epistemology [Text] // ed. by L. Antony, Ch. Witt. A Mind of One's Own. Feminist Essays on Reason and Objectivity. – Boulder, CO : Westview Press, 1993. – P. 185–225.

157. Armstrong, D.M. Nominalism & Realism/Universals and Scientific Realism [Text]. – N.Y. : Cambridge University Press, 2009. – Vol. 1.

158. Armstrong, D.M. Nominalism & Realism/Universals and Scientific Realism [Text]. – N.Y. : Cambridge University Press, 2009. – Vol. 2.

159. Ayer, A.J. Philosophy in the Twentieth Century [Text]. – L. : Unwin Hyman Limited, 1982.

160. Ayer, A.J. The Concept of a Person and Other Essays [Text]. – N.Y. : L., 1963.

161. Barash, D.P. Sociobiology and Behavior [Text]. – Amsterdam : Elsevier, 1977.

162. Bateson, G. Steps to an Ecology of Mind [Text]. – San Francisco : Chandler, 1972.

163. Beaney, M. Analysis [Electronic resource] // Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by E.N. Zalta. – Access : <http://plato.stanford.edu/entries/analysis>

164. Benhabib, S. Feminism as Critique [Text] / ed. by S. Benhabib, D. Cornell. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 1987.

165. Block, N. Inverted Earth [Text] // Philosophical Perspectives. – 1990. – N 4. – P. 53–79.

166. Block, N. On a confusion about a function of consciousness [Text] // Behavioral and Brain Sciences. – 1995. – N 18. – P. 227–247.

167. Bordo, S. The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture [Text]. – Albany : State University of New York Press, 1987.

168. Butler, J. Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex [Text]. – N.Y. : Routledge, 1993.

169. Butler, J.P. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity [Text]. – N.Y. : Routledge, 1990.

170. Butler, J.P. Variations on sex and gender [Text] // S. Benhabib, D. Cornell. Feminism as Critique. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 1987. – P. 128–142.

171. Chalmers, D.J. Facing up to the problem of consciousness [Text] // Journal of Consciousness Studies. – 1995. – Vol. 2. – N 3. – P. 200–219.
172. Chalmers, D.J. The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory [Text]. – N.Y. : Oxford : Oxford University Press, 1999.
173. Chisholm, R. Events and propositions [Text] // Noûs. – 1970. – N 4. – P. 15–24.
174. Clark L.M.G. The Sexism of Social and Political Theory [Text] / ed. by L.M.G. Clark, L. Lange. – Toronto : University of Toronto Press, 1979.
175. Code, L. Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location (Studies in Feminist Philosophy) [Text]. – N.Y. : Oxford University Press, 2006.
176. Code, L. Rhetorical Spaces: Essays on Gendered Locations [Text]. – N.Y. : Routledge, 1995.
177. Code, L. What Can She Know?: Feminist Theory and the Construction of Knowledge [Text]. – Ithaca (NY) : Cornell University Press, 1991.
178. Colebrook, C. Feminist philosophy and the philosophy of feminism: Irigaray and the history of Western metaphysics [Text] // Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy. – 1997, Winter. – Vol. 12. – N 1. – P. 79–99.
179. Connell, R.W. Gender and Power [Text]. – Stanford (CA) : Stanford University Press, 1987.
180. Copleston, F. A History of Philosophy [Text]. – Vol. 8. – P. 2. – N.Y., 1967.
181. Corrigan, R. Review of John Searle's «Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power» [Text]. – N.Y. : Columbia University Press, 2007 ; [Electronic resource]. – Access : http://metachychology.mentalhelp.net/poc/view_doc.php?type=book&id=4148
182. Cudd, A.E. Analytic feminism [Text] // The Encyclopedia of Philosophy Supplement / ed. by D.M. Borchert. – N.Y. : Simone and Shuster Reference, 1996.
183. Daly, M. Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism [Text]. – Boston : Beacon Press, 1978.
184. Danto, A.C. Persons [Text] // Encyclopedia of Philosophy : Vol. 1–8. – N.Y. : L., 1967. – Vol. 6. – P. 113.
185. Davidson, D. Decision-Making: an Experimental Approach [Text] / D. Davidson, P. Suppes, S. Siegel – Stanford : Stanford University Press, 1957.
186. Davidson, D. Essays on Actions and Events [Text]. – N.Y. : Oxford University Press, 1980.
187. Davidson, D. Inquiries into Truth & Interpretations. – N.Y. : Oxford University Press, 1984.
188. Delphy, Ch. Close to Home: a Materialist Analysis of Women's Oppression [Text]. – Amherst (MA) : University of Massachusetts Press, 1984.

189. Diprose, R. What is (feminist) philosophy? [Text] // *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*. – 2000, Spring. – Vol. 15. – N 2. – P. 124–129.

190. Dummett, M. *Origins of Analytical Philosophy* [Text]. – L. : Duckworth ; Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1993.

191. Dummett, M. *Truth and Other Enigmas* [Text]. – L. : Duckworth ; Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1978.

192. Duran, J. *Toward a Feminist Epistemology* [Text]. – Savage (MD) : Rowman and Littlefield, 1991.

193. Feigl, H. *The «Mental» and the «Physical»: The Essay and a Postscript* [Text]. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 1967.

194. *Feminist Interpretations of René Descartes* [Text] / ed. by S. Bordo. – University Park, PA : Pennsylvania State University Press, 1999.

195. *Feminists Rethink the Self* [Text] / ed. by D. Meyers. – Boulder (CO) : Westview Press, 1997.

196. Flax, J. Gender as a problem: in and for feminist theory [Text] // *American Studies/Amerika Studien*. – 1986. – N 2/31, June. – P. 199–202.

197. Foley, R. *Analysis* [Text] // *The Cambridge Dictionary of Philosophy* / gen. ed. R. Audi. – 2nd ed. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001.

198. Franklin, Ch. Review of John Searle's «Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power» [Text]. – N.Y. : Columbia University Press, 2007 ; [Electronic resource]. – Access : http://gfp.typepad.com/the_garden_of_forking_pat/2007/02/review_john_sea.html

199. *Frege's Conception of Numbers as Objects* [Text] / ed. by C. Wright. – Aberdeen : Aberdeen University Press, 1983.

200. Fricker, M. *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* [Text] / M. Fricker, J. Hornsby. – Cambridge : N.Y. : Cambridge University Press, 2000.

201. Frye, M. *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory* [Text]. – Trumansburg : N.Y. : Crossing Press, 1983.

202. Garry, A. A Minimally decent philosophical method? Analytic philosophy and feminism [Text] // *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*. – 1995. – N 3/10. – P. 7–30.

203. Garry, A. Analytic feminism [Electronic resource] // *Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy* / ed. by E.N. Zalta. – Access : <http://plato.stanford.edu/entries/femapproach-analytic>. – 2004.

204. Garry, A. Analytic feminism: themes and challenges [Text] // *A Passion for Freedom. Action, Passion and Politics : proceedings of the 10th Symposium of the International Association of Women Philosophers* / ed. by F. Birules, M.I. Aguado. – Barcelona : University of Barcelona Press, 2004.

205. Gatens, M. The Dangers of a woman-centred philosophy [Text] // The Polity Reader in Gender Studies. – Cambridge : Cambridge Polity Press, 1998. – P. 93–107.

206. Gilligan, C. In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development [Text]. – Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1982.

207. Ginet, C. Paradox of analysis [Text] // The Cambridge Dictionary of Philosophy / gen. ed. R. Audi. – 2nd ed. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001.

208. Hacker, P.M.S. Semantic holism: Frege and Wittgenstein [Text] // Wittgenstein: Sources and Perspectives. – N.Y., 1979.

209. Hacking, I. The Social Construction of What? [Text]. – Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1999.

210. Hameroff, S. Toward a Science of Consciousness [Text] / ed. by S. Hameroff, A. Kaszniak, A. Scott. – Cambridge (Mass.) : MIT Press, 1996.

211. Hampshire, St. Are all philosophical questions questions of philosophy? [Text] // The Linguistic Turn / ed. by R. Rorty – Chicago : L. : University of Chicago Press, 1967. – P. 284–293.

212. Haraway, D. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective [Text] // Feminist Studies. – 1988. – N 3/14. – P. 575–600.

213. Harding, S. Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives [Text]. – Ithaca (NY) : Cornell University Press, 1991.

214. Haslanger, S. Feminism and metaphysics: unmasking hidden ontologies [Text] // American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy. – 1999, Spring. – N 2. – P. 192–196 ; [Electronic resource]. – Access : <http://web.mit.edu/philos/www/haslanger.html>

215. Haslanger, S. Feminism in metaphysics: negotiating the natural [Text] // The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy / ed. by M. Fricker, J. Hornsby. – Cambridge : N.Y. : Cambridge University Press, 2000. – P. 107–126.

216. Haslanger, S. Feminist metaphysics [Electronic resource] // Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by E.N. Zalta. – Access : [http://plato/stanford.edu/entries/feminism-metaphysics](http://plato.stanford.edu/entries/feminism-metaphysics). – 2007.

217. Haslanger, S. Gender and race: (what) are they? (what) do we want them to be? [Text] // Noûs. – 2000. – N 1/34. – P. 31–55.

218. Haslanger, S. On being objective and being objectified [Text] // A Mind of One's Own. Feminist Essays on Reason and Objectivity / ed. by L.M. Antony, Ch. Witt. – 2nd ed. – Boulder, CO : Westview Press, 2002. – P. 85–125.

219. Haslanger, S. Ontology and social construction [Text] // Philosophical Topics. – 1995, Fall. – N 2/32. – P. 95–125.

220. Haslanger, S. Social construction: the 'debunking' project [Text] // *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality* / ed. by F. Schmitt – Lanham (MD) : Rowman and Littlefield, 2003. – P. 301–325.

221. Haugeland, J. Weak supervenience [Text] // *American Philosophical Quarterly*. – 1982. – N 19. – P. 93–103.

222. Heil, J. Analytic philosophy [Text] // *The Cambridge Dictionary of Philosophy* / gen. ed. R. Audi. – 2nd ed. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – P. 26.

223. Holland, N.J. *Is Women's Philosophy Possible?* [Text]. – Savage (MD) : Rowman & Littlefield Publishers, 1990.

224. Hookway, Ch. Quine. *Language, Experience and Reality* [Text]. – Stanford : Stanford University Press, 1988.

225. Horgan, T. From supervenience to superdupervenience. Meeting the demands of a material world [Text] // *Mind*. – 1993. – Vol. 102. – N 408. – P. 555–586.

226. Horgan, T. Supervenience [Text] // *The Cambridge Dictionary of Philosophy* / gen. ed. R. Audi. – 2nd ed. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – P. 891–892.

227. Hubbard, R. *The Politics of Women's Biology* [Text]. – New Brunswick : Rutgers University Press, 1990.

228. *Hypatia* [Text] : *A Journal of Feminist Philosophy*. Special Issue on Analytic Feminism / ed. by A.E. Cudd, V. Klenk. – 1995. – Vol. 3/10.

229. *Hypatia* [Text] : *A Journal of Feminist Philosophy*. Special Issue on Analytic Feminism. – 2005, Fall. – Vol. 4/20.

230. Irvine, A. Bertrand Russell [Electronic resource] // Entry in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* / ed. by E.N. Zalta. – Access : <http://plato.stanford.edu/archives/fall1999/entries/russell>. – 1999.

231. *Is Feminist Philosophy Philosophy?* [Text] / ed. by E. Bianchi. – Evanston (IL) : Northwestern University Press, 1999.

232. Jackendoff, R. *Consciousness and the Computational Mind* [Text]. – Cambridge (Mass.) : MIT Press, 1987.

233. Jackson, F. Finding the mind in the natural world [Text] // *Philosophy and the Cognitive Sciences* / ed. by R. Casati, B. Smith, G. White. – Vienna : Holder-Pichler-Tempsky, 1994.

234. Jackson, F. *From Metaphysics to Ethics. A Defence of Conceptual Analysis* [Text]. – N.Y. : Oxford University Press, 1998.

235. Jaggar, A.M. *Feminist Politics and Human Nature*. – Totowa (NJ) : Rowman and Allanheld, 1983.

236. James, S. Feminism in philosophy of mind: the question of personal identity [Text] // *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* / ed. by M. Fricker, J. Hornsby. – Cambridge : N.Y. : Cambridge University Press, 2000. – P. 29–48.

237. Jay, N. Gender and dichotomy [Text] // *Feminist Studies*. – 1981. – N 7. – P. 38–56.

238. Kane, R. The Oxford Handbook of Free Will [Text]. – Oxford : Oxford University Press, 2001.
239. Kim, J. Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays [Text]. – Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
240. Kittay, E. Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency [Text]. – N.Y. : Routledge, 1999.
241. Lazerowitz, M. The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein [Text]. – L. : Springer, 1977.
242. Lepore, E. An Interview with Donald Davidson [Electronic resource]. – Access : http://ruccs.rutgers.edu/faculty/lepore/Davidson_interview.pdf
243. Lepore, E. Donald Davidson: Truth, Meaning, Rationality and Reality [Text] / E. Lepore, K. Ludwig. – N.Y. : Oxford University Press, 2005. – Vol. 1.
244. Lepore, E. Donald Davidson's Truth-Theoretic Semantics [Text] / E. Lepore, K. Ludwig. – N.Y. : Oxford University Press, 2007. – Vol. 2.
245. Levine, J. Materialism and qualia: the explanatory gap [Text] // Pacific Philosophical Quarterly. – 1983. – N 64. – P. 354–361.
246. Lewis, D. Papers in Metaphysics and Epistemology [Text]. – N.Y. : Cambridge University Press, 1999.
247. Lewis, D. Philosophical Papers [Text]. – Oxford : Oxford University Press, 1983. – Vol. 1.
248. Libet, B. Mind Time [Text]. – Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 2004.
249. Lloyd, G. Feminism and History of Philosophy [Text]. – Oxford : Oxford University Press, 2002.
250. Lloyd, G. The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy [Text]. – L. : Methuen, 1984 ; 2nd ed. — L. : Routledge, 1993.
251. Lockwood, M. Mind, Brain, and the Quantum [Text]. – Oxford : Blackwell, 1989.
252. Longino, H.E. Feminist critiques of rationality: critiques of science or philosophy of science? [Text] // Women's Studies International Forum. – 1989. – N 3/12. – P. 261–269.
253. Longino, H.E. Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry [Text]. – Princeton : Princeton University Press, 1990.
254. Longino, H.E. Science, objectivity, and feminist values [Text] // Feminist Studies – 1988. – N 14. – P. 561–574.
255. Longino, H.E. The Fate of Knowledge [Text]. – Princeton : Princeton University Press, 2002.
256. Loux, M.J. Metaphysics. A Contemporary Introduction [Text]. – N.Y. : Routledge, 1998.
257. Lugones, M. Purity, impurity and separation [Text] // Signs. – 1994. – N 2/19. – P. 458–479.

258. MacKinnon, C. *Toward a Feminist Theory of the State* [Text]. – Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1989.

259. MacKinnon, C.A. *Feminism Unmodified* [Text]. – Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1987.

260. Malcolm, N. *Nothing is Hidden: Wittgenstein's Criticism of his Early Thought* [Text]. – Oxford : Blackwell, 1986.

261. Malpas, J. Donald Davidson [Electronic resource] // Entry in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* / ed. by E.N. Zalta. – Access : <http://plato.stanford.edu/entries/davidson>. – 1998.

262. McLaughlin, B. Supervenience [Electronic resource] / B. McLaughlin, K. Bennett // Entry in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* / ed. by E.N. Zalta. – Access : <http://plato.stanford.edu/entries/supervenience>. – 2005.

263. Mele, A.R. *Free Will and Luck* [Text]. – Oxford : Oxford University Press, 2006.

264. Mele, A.R. Review of John Searle's "Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power" [Text]. – N.Y. : Columbia University Press, 2007 ; [Electronic resource]. – Access : <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=9145>

265. *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology* [Text] / ed. by D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman. – Oxford : Oxford University Press, 2009.

266. *Metaphysics* [Text] / ed. by Tooley. – Vol. 1 : *Laws of Nature, Causation, and Supervenience*; Vol. 2 : *The Nature of Time*. Vol. 3 : *Properties*; Vol. 4 : *Particulars, Actuality, and Identity*. Vol. 5 : *Necessity and Possibility: Analytical Metaphysics*. – N.Y. : Garland Publishing, 1999.

267. Meyers, D. Feminist perspectives on the self [Electronic resource] // Entry in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* / ed. by E.N. Zalta. – Access : <http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/feminism-self>. – 2004.

268. Moravcsik, J.M.E. Strawson and ontological priority [Text] // *Analytical Philosophy 2nd ser.* / ed. by R.J. Butler. – N.Y. : Barnes and Noble, 1968. – P. 106–119.

269. Nagel, T. What is it like to be a bat? [Text] // *Mortal Questions*. – Cambridge : Cambridge Press, 1979. – P. 165–180.

270. Nelson, L.H. *Feminism, Science, and the Philosophy of Science* [Text] / L.H. Nelson, J. Nelson. – Dordrecht : Boston : Kluwer Academic Publishers, 1996.

271. Nelson, L.H. *Feminist Interpretations of W.V. Quine* [Text] / L.H. Nelson, J. Nelson. – University Park (PA) : Pennsylvania State University Press, 2003.

272. Nelson, L.H. *On Quine* [Text] / L.H. Nelson, J. Nelson. – Belmont (CA) : Wadsworth/Thomson Learning, 2000.

273. Nelson, L.H. Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism [Text]. – Philadelphia : Temple University Press, 1990.
274. Nelson, L.H. Who knows? What can they know? And when? [Text] // Garry A., Pearsall M. Women, Knowledge and Reality. – 2nd ed. – N.Y. : Routledge, 1996. – P. 286–297.
275. Newell, A. SOAR as a unified theory of cognition: issues and explanations [Text] // Behavioral and Brain Sciences. – 1992. – N 15. – P. 464–492.
277. O'Connor, D.J. Introduction to the Theory of Knowledge [Text] / D.J. O'Connor, B. Carr. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 1982.
278. One Hundred Twentieth-Century Philosophers [Text] / ed. by S. Brown, L. Collinson, R. Wilkinson. – L. : N.Y. : Routledge, 1998.
279. Parfit, D. Reasons and Persons [Text]. – Oxford : Clarendon Press, 1984.
280. Pears, D.F. Wittgenstein [Text]. – L. : Fontana/Collins, 1971.
281. Perry, J. Davidson's sentences and Wittgenstein's builders [Text] // Proceedings and Addresses of American Philosophical Association. – 1994. – Vol. 68. – N 2. – P. 23–37.
276. Personal Identity [Text] / ed. by H. Noonan ; International Research Library of Philosophy. – Aldershot : Dartmouth Publishing Company, 1993.
282. Pylyshin, Z. The «causal power» of machines [Text] // Behavioral and Brain Sciences. – 1980. – N 3. – P. 442–444.
283. Quine, W.V. Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary [Text]. – Cambridge (Mass.) : The Belknap Press of Harvard University Press, 1987.
284. Rosaldo, M. The things we do with words: Ilongot, speech acts, and speech act theory in philosophy [Text] // Language and Society. – 1982. – Vol. 11. – P. 203–237.
285. Rosemberg, G.H. Consciousness and Causation: Clues toward a Double-Aspect Theory [Text]. – Manuscript, Indiana University, 1996.
286. Rubin, G. The Traffic in women: notes on the «political economy» of sex [Text] // The Second Wave. A Reader in Feminist Theory / ed. by L. Nicholson. – N.Y. ; L. : Routledge, 1997. – P. 27–62.
287. Russell, B. The Problems of Philosophy [Text]. – Indianapolis : Cambridge : Hackett Publishing Company (A reprint of the 1912 edition in the Home University Library, Oxford University Press), 1984.
288. Savellos, E. Supervenience: New Essays [Text] / ed. by E. Savellos, U. Yalcin. – Cambridge : Cambridge University Press, 1995.
289. Sayre, K.M. Plato's Analytic Method [Text]. – Chicago : University of Chicago Press, 1969.

290. Scheman, N. Engenderings: Constructions of Knowledge, Authority, and Privilege [Text]. – N.Y. : Routledge, 1993.

291. Scheman, N. Epistemology resuscitated: objectivity as trustworthiness [Text] // Engendering Rationalities / ed by. N. Tuana, S. Morgen – Albany (NY) : State University of New York Press, 2001. – P. 23–52.

292. Scheman, N. Feminism in philosophy of mind: against physicalism [Text] // The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy / ed. by M. Fricker, J. Hornsby. – Cambridge : N.Y. : Cambridge University Press, 2000. – P. 49–67.

293. Scheman, N. Feminist epistemology [Text] // Metaphilosophy. – 1995. – N 3/26. – P. 177–190.

294. Scheman, N. Feminist Interpretations of Ludwig Wittgenstein [Text] / ed. by N. Scheman, P. O' Connor. – University Park (PA) : Pennsylvania State University Press, 2002.

295. Schneider, S. Identity theory [Electronic resource] // Internet Encyclopedia of Philosophy. – Access : <http://www.iep.utm.edu/identity.htm#top>

296. Schor, N. The Essential Difference [Text] / ed. by N. Schor, E. Weed. – Bloomington : Indiana University Press, 1994.

297. Scott, J. Gender and the Politics of History [Text]. – N.Y. : Columbia University Press, 1988.

298. Scott, J. Gender: a useful category of historical analysis [Text] // American Historical Review. – 1986. – N 9. – P. 1053–1075.

299. Scott, J.W. Millennial Fantasies: The Future of «Gender» in the XXI Century [Electronic resource]. – Access : <http://www.gender.univer.kharkov.ua/Russian/text.html>

300. Searle, J. A taxonomy of illocutionary acts [Text] // Expression and Meaning, Studies in the Theory of Speech Acts. – Cambridge : Cambridge University Press, 1979. – P. 1–29.

301. Searle, J. Biological Naturalism [Electronic resource]. – Access : <http://socrates.berkeley.edu/~jsearle/BiologicalNaturalismOct04.doc>. – 2004.

302. Searle, J. Free Will as a Problem in Neurobiology [Electronic resource]. – Access : <http://socrates.berkeley.edu/~jsearle/royallon.rtf>. – 2001. – P. 1–27.

303. Searle, J. Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power [Text]. – N.Y. : Columbia University Press, 2007.

304. Searle, J. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind [Text]. – Cambridge : Cambridge University Press, 1983.

305. Searle, J. Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World [Text]. – N.Y. : Basic Books, 1999.

306. Searle, J. Rationality and realism: what is at stake? [Text] // Daedalus. – 1993. – N 122. – P. 55–83.

307. Searle, J. *Rationality in Action* [Text]. – Cambridge (Mass.) : MIT Press, 2001.
308. Searle, J. *Social Ontology: Some Basic Principles* [Electronic resource]. – Access : <http://www.socrates.berkeley.edu/~jsearle/AnthropologicalTheoryFNLversion.doc>. – 2004.
309. Searle, J. *The Construction of Social Reality* [Text]. – N.Y. : Free Press, 1995.
310. Searle, J. *The Phenomenological Illusion* [Electronic resource]. – Access : <http://socrates.berkeley.edu/~jsearle/articles/Phenomenological-illusion.pdf>. – 2005.
311. Sellars, W. *The identity approach to the mind-body problem* [Text] // *Review of Metaphysics*. – 1965. – N 18. – P. 430–451.
312. Shanley, M.L. *Feminist Interpretations and Political Theory* [Text] / M.L. Shanley, C. Pateman. – Cambridge : Polity Press ; Oxford : Blackwell Publishers, 1991.
313. Shoemaker, S. *Identity* [Text] / S. Shoemaker, R. Swinburne, S. Personal. – Oxford : Blackwell, 1984.
314. Shoemaker, S. *Self-Knowledge and Self-Identity* [Text]. – Ithaca (NY) : Cornell University Press, 1963.
315. Sluga, H. *Gottlob Frege* [Text]. – L., 1980.
316. Sluga, H. *What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy* [Text] // *Inquiry*. – 1998. – N 1/14. – P. 119–121.
317. Smart, J. *The identity theory of mind* [Electronic resource] // *Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy* / ed. by E.N. Zalta. – Access : <http://plato.stanford.edu/entries/mind-identity>. – 2007.
319. Soames, S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century* [Text]. – Vol. 1 : *The Dawn of Analysis*; Vol. 2 : *The Age of Meaning*. – Princeton : Oxford : Princeton University Press, 2003.
319. Spender, D. *Man Made Language* [Text]. – L. : Routledge and Kegan Paul, 1985.
320. Strawson, P.F. *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy* [Text]. – N.Y. : Oxford University Press, 1992.
321. Strawson, P.F. *Entity & Identity and Other Essays* [Text]. – N.Y. : Oxford University Press, 1997.
322. Strawson, P.F. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* [Text]. – L. : N.Y. : Routledge, 1999.
323. Strawson, P.F. *Subject and Predication* [Text]. – L. : Methuen, 1974.
324. Strawson, P.F. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* [Text]. – L. : Methuen & Co. Ltd., 1982.
325. Stroll, A. *Twentieth-Century Analytic Philosophy* [Text]. – N.Y. : Columbia University Press, 2000.
326. *Symposium: doing philosophy as a feminist* (Sally Haslanger, Naomi Scheman, Virginia Held) [Text] / ed. by N. Tuana // *American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy*. – 1992. – N 1/91.

327. Symposium: feminism as a meeting place: analytic and continental traditions [Text] / ed. by A. Superson // American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy. – 2003. – Vol. 2. – P. 120–135.

328. The Penguin Dictionary of Philosophy [Text] / ed. by Th. Mautner. – L. : N.Y. : Penguin Books, 1999.

329. The Pragmatic Turn in Philosophy. Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought [Text] / ed. by W. Egginton, M. Sandbothe. – N.Y. : State University of New York Press, 2004.

330. Tuana, N. Woman and the History of Philosophy [Text]. – N.Y. : Paragon House, 1992.

331. Warnke, G. The intersection of analytic and continental philosophy [Electronic resource] // Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by E.N. Zalta. – Access : <http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/femapproach-analy-cont>. – 2004.

332. Weiskrantz, L. Blindsight: A Case Study and Implications [Text]. – Oxford : Oxford University Press, 1986.

333. Williams, B. The self and the future [Text] // Philosophical Review. – 1970. – N 79. – P. 161–180.

334. Wilson, E.O. Sociobiology: A New Synthesis [Text]. – Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1975.

335. Wilson, R.A. Cartesian Psychology and Physical Minds: Individualism and the Sciences of the Mind [Text]. – Cambridge : Cambridge University Press, 1995.

336. Witt, Ch. Feminist metaphysics [Text] // A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity / ed. by L. Antony, Ch. Witt. – Boulder (CO) : Westview Press, 1993. – P. 273–288.

337. Wittig, M. The Straight Mind [Text]. – Boston : Beacon Press, 1992.

338. Young, I. Throwing Like a Girl and Other Essays [Text]. – Indianapolis : Indiana University Press, 1990.

339. Zalta, E. Gottlob Frege [Electronic resource] // Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by E.N. Zalta. – Access : <http://plato.stanford.edu/archives/fall1999/entries/frege>. – 1999.

Научное издание

Блохина Наталья Александровна

МЕТАФИЗИКА
В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ:
ОЧЕРКИ ИСТОРИИ

Монография

Редактор *Т.Н. Свитнева*
Технический редактор *А.Д. Польшкова*

Подписано в печать 29.07.11. Поз. № 014. Бумага офсетная. Формат 60x84¹/₁₆.
Гарнитура Bookman Old Style. Печать трафаретная.
Усл. печ. л. 29,05. Уч.-изд. л. 29,3. Тираж 500 экз. Заказ №

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«Рязанский государственный университет имени С.А. Есенина»
390000, г. Рязань, ул. Свободы, 46

Редакционно-издательский центр РГУ имени С.А. Есенина
390023, г. Рязань, ул. Урицкого, 22