

ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ  
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ ГОРОДА МОСКВЫ  
«МОСКОВСКИЙ ГОРОДСКОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

*На правах рукописи*

Блохина Наталья Александровна

**МЕТАФИЗИКА И ОНТОЛОГИЯ  
В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX–XXI вв.**

Специальность 5.7.2. – история философии

Диссертация на соискание ученой степени

доктора философских наук

Научный консультант:  
доктор философских наук, доцент  
Кожевников Сергей Борисович

Москва – 2023

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ .....</b>	<b>4</b>
<b>ГЛАВА 1. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ, МЕТОД И СТРУКТУРА ЗНАНИЯ</b>	
1.1. История аналитической философии как поиск своей идентичности.....	23
1.2. Проблема метода в аналитической философии.....	47
1.3. Основные установки и направления аналитической философии .....	65
<b>ГЛАВА 2. ИСТОКИ, ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ МЕТАФИЗИКИ И ОНТОЛОГИИ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ</b>	
2.1. Истоки и становление аналитической метафизики и онтологии.....	95
2.2. Этапы отношения к метафизике: явные и неявные проекты метафизической аналитической онтологии .....	116
2.3 Возрождение явной метафизики и онтологии в аналитической философии второй половины XX в. и его методологические причины .....	129
2.4. Современные тенденции аналитической метафизики и онтологии и ресурсы для их дальнейшего развития .....	148
<b>ГЛАВА 3. ИСТОРИЯ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ПРОЕКТОВ В РАМКАХ ОСНОВНЫХ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ УСТАНОВОК ФИЛОСОФОВ-АНАЛИТИКОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX – НАЧАЛА XXI ВВ.</b>	
3.1. П. Стросон: онтологические следствия концептуально-контекстного анализа обыденного языка .....	159
3.2. Д. Дэвидсон: онтологизация событий как следствие логического анализа обыденного языка .....	185
3.3. Метафизика Д. Льюиса: от здравого смысла к модальному реализму .....	200
3.4. Д. Армстронг и Дж. Лоу: аристотелевская линия аналитической онтологии...	211
<b>ГЛАВА 4. ПРОБЛЕМЫ МЕТАФИЗИКИ И ОНТОЛОГИИ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ: ИСТОРИЯ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ</b>	
4.1. Супервентность как метафизическая категория аналитической онтологии сознания .....	232
4.2. Онтологический статус сознания в теории тождества ментального и физического .....	250

4.3. Натуралистический дуализм: отрицательная и положительная эвристика Дэвида Чалмерса .....	276
4.4. Тенденции научного подхода к пониманию источников трансцендентального в аналитической философии сознания .....	306
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	320
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....	332

## ВВЕДЕНИЕ

Причины, обусловившие **актуальность темы** диссертации, прежде всего можно подразделить на три группы по предмету исследования. Первые из этих причин связаны (I) с самим феноменом аналитической философии, вторые – (II) с обращением философов-аналитиков к метафизической проблематике, третьи – (III) с изучением постановки онтологических проблем в аналитической философии и с их решением.

I. Актуальность обращения к изучению аналитической философии связана с тем, что долгое время в западной философии в целом и в самом аналитическом сообществе, в частности, доминировал «принятый взгляд»<sup>1</sup> (А. Престон) на то, чем является аналитическая философия. Однако в конце XX в. началась продолжающаяся до сих пор дискуссия по проблеме: чем была и чем является аналитическая философия. Интерес к проблеме вылился в целый ряд публикаций в форме статей и монографий. Вместе с тем единого мнения в понимании а) истоков; б) отличительных особенностей, сформировавших сущность; в) исторических границ аналитической философии так и не было выработано. Ганс Слуга справедливо замечает, что философы-аналитики только начали восстанавливать историю аналитического движения и «находятся на наивной дорефлексивной стадии исторического мышления»<sup>2</sup>.

Примерно в это же время у отечественных исследователей возникли условия для подключения к дискуссии по обозначенным вопросам; появилась возможность одновременно подвести некоторые итоги развития аналитической философии, поразмышлять над перспективами её существования в веке XXI.

II. Актуальность обращения к метафизической проблематике в рамках аналитической философии связана с тем, что в отечественной литературе до сих пор до конца не изжит миф об антиметафизическом характере аналитической философии, в создание которого значительный вклад внесли Л. Витгенштейн, логические эмпирики, представители оксфордской школы обыденного языка, хорошо известные широкому философскому сообществу. Для тех же философов, которые развенчали для себя этот миф и убеждены в существовании аналитической метафизики, не прояснённым остаётся ответ на вопрос, почему во второй половине XX столетия в аналитической философии происходит возврат к явному занятию метафизикой. Тем, что в современной аналитической философии метафизика относится к числу уважаемых философских дисциплин, может служить тот факт, что во многих странах, в которых аналитическая философия

---

<sup>1</sup> Аарон Престон в монографии «Аналитическая философия: история одной иллюзии» (2007) выступил с критикой устоявшихся взглядов на природу аналитической философии, будто она представляет собой единую и гомогенную философскую школу (движение, традицию). См.: Preston A. *Analytic Philosophy: the History of an Illusion*. L., N. Y.: Continuum, 2007. P. 2.

<sup>2</sup> Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy // *Inquiry*. 1998. №41. P. 104.

доминирует, учебные курсы по метафизике обязательно присутствуют на философских отделениях.

III. Актуальность разработки проблем аналитической онтологии продиктована следующими причинами. Современная наука выстраивает множество дисциплинарных картин мира, которые нуждаются в осмыслении и построении синергичной фундаментальной онтологии. Философы вновь обратились к проблемам виртуалистики, но уже не религиозной, а связанной с исследованием микромира и использованием техники. Повсеместное внедрение техногенной виртуальной реальности поставило вопрос как о её онтологическом статусе, так и возможных рисках её использования. Этот вопрос актуален как для науки и философии, так и для обыденного сознания, для управления обществом и его функционирования. Актуализируется проблема *принципов* структурной организации бытия, его иерархии. Релятивистское «всё сгодится» в данном случае оказывается непродуктивным и ответ за рационалистической философией, каковую в наши дни представляет и аналитическая философия (включая аналитическую онтологию).

Вторая разновидность причин актуальности темы диссертационного исследования связана с общественным запросом. Так, онтологическая проблематика выходит на одно из центральных мест в аналитической философии сознания. Это обусловлено новейшими научными открытиями, разработкой НБИКС (нано, био, инфо, когнитивных и социальных) наук и технологий, созданием вариантов искусственного интеллекта. Что такое реальность? Каковы её формы существования? Какова иерархия этих форм реальности? Какие доводы должны использоваться философами для того, чтобы убедить человечество не уповать на мир иллюзорной виртуальной реальности? Что такое сознание человека и интеллект машины? Какие проблемы таит в себе создание искусственного интеллекта? Представляется, что аналитические подходы к разрешению этих и подобных им проблем могут оказаться не бесполезными для общества в целом.

Актуальность данного исследования связана и с выдвижением ряда конкретных задач, которые пока оставались в тени: в частности, с прояснением метафизических оснований конкретных проектов философов-аналитиков XX столетия. Какова природа и источники метафизических интуиций? Сами философы-аналитики редко задаются этим вопросом. Мы же ставим перед собой цель выявить такие источники и раскрыть их спецификацию.

Актуальность темы данного исследования продиктована и причинами ценностно-праксеологического толка. Они связаны с дискуссионностью вопроса о роли аналитической философии в философском дискурсе современной России, с организацией философского образования в целом. Характеризуя философию второй половины XX века в России, В.А. Лекторский отмечал: «... Вся современная западная метафизическая, антропологическая, тем

более политическая философия как бы для нас не существовала. Эти книги, как правило, не переводились. Контакт с западными философами по этим проблемам практически не было»<sup>3</sup>. В настоящее время это упущение во многом преодолено. Вместе с тем отечественные исследования по историческому и системному рассмотрению проблем метафизики и онтологии в аналитической философии существенно обогатят философское образование в нашей стране.

Рефлексия над сущностью и внутренней логикой развития аналитической философии сопровождалась у философов-аналитиков осмыслением её взаимодействия с так называемой континентальной философией в лице экзистенциализма, феноменологии, герменевтики, постструктурализма, постмодернизма, и т.д. В конце XX столетия для западного академического сообщества противопоставление аналитической и континентальной философии нередко превращалось в борьбу за выживание или доминирование в университетских учебных планах и программах. Для отечественного сообщества выбор между аналитической и континентальной философией означал выбор стратегии развития. Многим на излёте XX века казалось, что аналитическая философия перестаёт быть востребованной, верх одерживает постмодернистское «всё сгодится». И тогда философы-аналитики сделали ставку на свои корни в классической рационалистической традиции, что означало и занятия метафизикой. Сегодня, на наш взгляд, аналитическая философия сумела самосохраниться и в чём-то одержать победу над постмодернистским типом философствования. Хочется, чтобы российское философское сообщество, прагматически относясь к идеям мыслителей запада и востока, умело пользовалось достижениями философов-аналитиков, ставило их на службу отечественному образованию. Хуже только игнорирование. Как отмечал В.П. Филатов, «в отечественной философии, о чём стоит сожалеть, аналитическая философия пока не находит большого признания»<sup>4</sup>. В.К. Шохин также замечает, «что с аналитической философией российский читатель знаком гораздо хуже, чем с «континентальной», и до сих пор в даже в профессиональном философском сообществе преобладают совершенно устаревшие представления о ней»<sup>5</sup>. Заметим, что данные замечания больше относятся к философскому сообществу в целом, а не к отдельным кафедрам философских факультетов.

О том, зачем нужно внедрять аналитическую философию в отечественное философское образование, поясняет В.В. Васильев. Он пишет: « [П]онимание того, что современная аналитическая философия является наследницей классической философии, может способствовать наведению порядка в нашем философском образовании. Если сориентировать

---

<sup>3</sup>Философия России второй половины XX века (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2011. №4. С. 11.

<sup>4</sup>Филатов В.П. Аналитическая философия. [Электронный ресурс] URL:[http://spf.ffrggu/prepod/filatov\\_v\\_p/analit\\_fil](http://spf.ffrggu/prepod/filatov_v_p/analit_fil)

<sup>5</sup>Шохин В.К. Серия «Философская теология: современность и ретроспектива» // Вопросы философии. 2015. №2. С.59.

студентов на современную аналитическую философию, то, прослушав исторические курсы и столкнувшись с другими философскими дисциплинами, они не будут недоумевать, зачем им так подробно рассказывали о Платоне и Аристотеле, Декарте и Лейбнице, Юме и Канте, если вся эта традиция давно прервалась и нерелевантна в наши дни (континентальные философы, труды которых в основном изучаются студентами, обычно не рассматривают традиционные философские проблемы и не озабочены строгостью аргументации). Они будут видеть, что она не прервалась, что старые философские проблемы по-прежнему активно обсуждаются – и что мы продвигаемся к лучшему пониманию этих проблем и, возможно, к их более или менее адекватному решению. Кроме того, аналитическая философия из-за ее любви к точности и определенности гораздо лучше подходит для систематического преподавания, чем упомянутые мной континентальные школы»<sup>6</sup>.

Актуальность обращения к аналитической философии вызвана и развитием философии и методологии науки у нас в стране. Работы философов-аналитиков уже не первое десятилетие востребованы отечественным философским сообществом. В настоящее время, когда создано и успешно функционирует Русское общество истории и философии науки (РОИФН), когда издаются специализированные научные журналы, такие как «Эпистемология и философия науки», «Философия науки и техники», «The Digital Scholar. Лаборатория философа», «Философия науки» и др., методологические, онтологические и другие достижения философов-аналитиков крайне востребованы в деле методологического образования учёных.

**Степень разработанности темы.** Аналитическая философия в её общепринятом понимании существует уже более ста лет. Эти годы ознаменовались появлением огромного массива аналитических текстов. Наша задача прояснить, в какой мере в этих текстах разработаны вопросы, (I) что собой представляет современная аналитическая философия, (II) существует ли аналитическая метафизика и что это такое, (III) какова специфика постановки и решения онтологических проблем в аналитической философии.

I. Проблема, чем является аналитическая философия, осмыслялась западными философами на всех этапах её развития. Исторически таких этапов можно выделить четыре. При этом, если на первых трёх мы узнаём о сущности аналитической философии через рефлексию самих аналитиков, какого рода философской деятельностью они занимаются, то на ближайшем к нашему времени этапе вопрос усложняется, в частности, ставится задача обозначить её историческую перспективу. Демонстрацией этому служит название статьи Питера Хакера «Аналитическая философия: чем является, откуда, куда?» (1998)<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Васильев В.В. Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? // Философский журнал. 2019. Том 12. Номер 1. С. 155.

<sup>7</sup> Hacker P. M. S. Analytic philosophy: what, whence, and whither? // The Story of Analytic Philosophy – Plot and Heroes. Biletzki A., Matar A. (eds.). L., 1998. P. 1–32.

Первый этап – конец XIX – начало XX вв. был периодом «разрыва с традицией» – ухода от создания спекулятивных философских систем, отмежевания от метафизики Г. В. Ф. Гегеля и Ф. Г. Брэдли. Этот разрыв выразился в поиске новых, разрабатываемых наукой, средств анализа: инструментов либо символической логики (Б Рассел), либо концептуального анализа (Дж. Мур). Ученичество у двух выдающихся британских мыслителей сформировало новое понимание задач философии Людвигом Витгенштейном. Именно Витгенштейн порывает с традиционной постановкой философских проблем, превращает философию в терапию по прояснению языковых выражений.

Второй этап падает на 30-е – 40-е годы XX столетия. Это годы деятельности Венского кружка, Львовско-Варшавской школы, Общества эмпирической философии в Берлине, Оксфордской и Кембриджской школ в Британии. Появляется осознание их единства в понимании задач философии – создание универсального языка науки или концептуально ясного обыденного языка.

Третий период связан с 60-ми –70-ми годами прошлого столетия. Он знаменует кризис логицистских программ и антиметафизических установок логического эмпиризма и возврат к занятиям метафизикой. Приходит время создания «дескриптивной метафизики» Питера Стросона, концепции релятивистских онтологий Рудольфа Карнапа и Уилларда ван Ормана Куайна, попыток логическими средствами узаконить онтологические сущности обыденного языка Дональдом Дэвидсоном, и некоторые другие. Заканчивается этот период появлением аналитических работ, в которых при решении философских проблем анализ языка перестаёт быть доминирующей стратегией.

Четвёртый период чётко обозначен концом 80-х –90-ми годами XX века и началом XXI столетия. Вопросы «Что такое аналитическая философия и почему этим стоит заниматься?» (Д. Фоллесдал), «Чем была аналитическая философия?» (П. Раатикайнен), «Чем является аналитическая философия» (Г. Глок), «Аналитическая философия: чем является, откуда, куда?» (П. Хакер) выносятся в заголовки статей, монографий и научных сборников. Аналитическая философия, зарождающаяся в 30-е годы как философское академическое движение, объединившее ряд европейских школ философии, расширившая поле исследования в 50-е годы, вовлекает в свои ряды всё больше приверженцев, живущих и работающих в университетах всего мира, превращается в международное философское движение. Но расширение предметного поля, совместное использование логического и концептуального анализа в рамках одного исследования, выход за рамки анализа языка вновь поставило философов-аналитиков перед проблемой: какого рода философией они занимаются? В ходе дискуссии высказываются разные критерии оценки сущности аналитической философии и точка в этой дискуссии ещё не поставлена.



В нашей стране попытки осмыслить, чем является аналитическая философия для века двадцатого и для истории западной философии, тоже предпринимались в несколько заходов. В 60-е – 80-е годы её изучение шло в русле критики современной западной философии. Часто аналитическую философию сводили к неопозитивизму, слабости которого критиковали как сами аналитики, так и их зарубежные исследователи, что, однако, не мешало многим неопозитивистским находкам заимствоваться и укореняться на нашей научной почве. Значительное число дискуссий тех лет по эпистемологии и методологии проходило в рамках обсуждения идей, выдвинутых представителями школ философского анализа. Однако интерес к аналитической философии как самостоятельному философскому явлению был незначительным. Термин «аналитическая философия» широко не использовался. В 1988 году журнал «Вопросы философии» напечатал материалы «круглого стола» на тему «Аналитическая философия в XX веке». Выводы участников этого «круглого стола» о перспективах развития философии анализа вообще и в нашей стране в частности были оценены достаточно пессимистично и, как показало время, во многом ошибочно.

Продвижение аналитической философии в русскоязычное пространство началось в конце 50-х с переводов текстов. Так в 1959 году был опубликован «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна в переводе И.С. Добронравова и Д.Г. Лахути. В 80-е и в начале 90-х годов ИНИОН АН выпустил несколько сборников обзоров и рефератов, посвященных современной аналитической философии. 90-е годы прошлого столетия – нулевые и десятые годы столетия XXI стали прорывом в переводе на русский язык и издании многих классических аналитических текстов – работ Г. Фреге, Б. Рассела, Дж. Мура, Л. Витгенштейна, Дж. Остина, У. Куайна, Х. Патнэма, Дж. Ролза, А. Плантинги и др.; две антологии аналитических текстов под редакцией Грязнова А.Ф.; работы А. Дж. Айера, К.Г. Гемпеля, В. Крафта, других участников «Венского кружка», а также Львовско-Варшавской школы. Появились новые переводы с комментариями «Логико-философского трактата» Витгенштейна, а также его последователей в рамках Кембриджской школы. Работы представителей Оксфордской школы обыденного языка также нашли своих переводчиков. Сами переводы часто сопровождались поясняющими статьями. Появились переводы ряда историко-философских работ так или иначе освещающих проблемы аналитической философии (Б. Рассела, Дж. Пассмора, А. Папа, Дж. Боррадори, Г.Й. Глока, др.). В настоящее время на русский язык переведены работы ныне живущих или недавно ушедших известных философов-аналитиков: Д. Армстронга, Д. Деннета, Дж. Сёрла, Чалмерса, П. С. Чёрчленд и П.М. Чёрчленда, др.

Помимо переводов, начиная с конца 80-х годов, из печати выходят монографические исследования отечественных философов, посвященных творчеству Бертрانا Рассела (автор А.С. Колесников), Людвиг Витгенштейна (авторы А.Ф. Грязнов, З.А. Сокулер, В.В. Бибахин, В.П.

Руднев), Дэниеля Деннета (авторы Н.С. Юлина, Д.Б. Волков), Л. Витгенштейна и С. Крипке (авторы В.А. Ладов, В.А. Суровцев), Х. Патнэма (Л.Б. Макеева), Дж.Сёрла, Д. Деннета и Д. Чалмерса (В.В. Васильев) и др.

1. Появляются работы, освещающие развитие идей философов-аналитиков на протяжении всего XX века (В 2001 году М.В. Лебедев и А.З. Черняк выпускают монографию «Онтологические проблемы референции», в 2006 году выходит учебное пособие «Аналитическая философия», подготовленное коллективом авторов в составе Блинова А.Л., Ладова В.А., Лебедева М.В., Петякшевой Н.И., Суровцева В.А., Черняка А.З, Шрамко Я.В., а в 2007 и 2022 году – монографии Никоненко С. В. «Аналитическая философия: основные концепции» и «Аналитическая традиция в философии: теории, классики, школы»), др. Публикуются отдельные главы в монографиях, учебниках или статьи в научных сборниках, журналах, посвящённые проблемам аналитической философии. Философские энциклопедии не остаются без статьи под названием «Аналитическая философия» (авторы – А.А. Грицанов, А.В. Филиппович, Н.С. Юлина, др.).

90-е – нулевые годы стали периодом рецепции идей философов-аналитиков и часто некритичных оценок этих идей. Своеобразие аналитической философии сводилось к тому, что «аналитическая философия» является «зонтичным» термином<sup>8</sup> для ряда философских школ, объединённых стилем философствования, характеризуемого неприятием спекулятивных методов исследования и использованием методов анализа, практикующихся в естественных и логико-математических науках. Указывалось, что философы-аналитики делали акцент в своих исследованиях не только на механизмах анализа мышления, но и на его средствах выражения, что вело к опредмеченности языка.

Сейчас отечественная историко-философская мысль переживает, на наш взгляд, третий этап осмысления, чем была и чем является аналитическая философия и каковы перспективы её развития. Этот этап изучения аналитической философии во многом стимулируется двумя факторами. Во-первых, как указывалось, развернувшейся в последние годы дискуссией зарубежных исследователей о сущности той философии, которую принято именовать «аналитической». Во-вторых, отечественные исследователи, предметно занимавшиеся аналитической философией последние годы, вступили в период критического осмысления объекта своего изучения. Критицизм нашего времени в отношении аналитической философии в отличие от советских времён основывается на достаточно глубоком «погружении» в занятия этой философией.

---

<sup>8</sup> Neil J. Analytic Philosophy //The Cambridge Dictionary of Philosophy. P.26.

Л. Ламберов в статье «О мифах и проблемах определения термина «аналитическая философия» (2010) критикует «географический», «стилистический» и «характеристический» подходы к определению аналитической философии и предлагает «в прагматических целях» определить её как «рабочую программу». Смысл этой программы он видит в том, чтобы «ассоциировать себя с развивающимся интеллектуальным движением, которое включает в себя Фреге, Рассела, Мура, Витгенштейна, Карнапа, Куайна и Даммита, принимать их вопросы и их ответы всерьёз, быть частью продолжающейся дискуссии, затеянной ими» (П. Хорвич)<sup>9</sup>. Ещё одним событием переживаемого нами периода является статья В.К. Шохина «Что же всё-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма» (2013). В ней автор, полемизируя с А. Престоном, написавшим книгу «Аналитическая философия: история иллюзии» (2007), удлиняет протоисторию аналитической философии вплоть до возникновения философии в древней Индии и Китае. В.К. Шохин рассматривает аналитическую философию продолжительницей не только западной, но и мировой аналитической философской деятельности.

И.Д. Джохадзе в статье «Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности» (2016) занял, как видно из названия его работы, скептическую позицию в отношении будущей аналитической философии. Он считает, что аналитическая философия как программа, ядро которой заложили логические эмпирики в 30–40 гг., но не стиль философствования, потерпела неудачу. Она не стала надкультурным, доминирующим явлением в философии нашей эпохи. И теперь аналитическая философия постепенно растворяется в других философских течениях, возвращается к занятиям традиционной метафизикой.

На наш взгляд, статья Джохадзе подводит некоторые итоги по состоявшейся дискуссии в зарубежной и отечественной литературе о сущности аналитической философии XX века и века начавшегося и достигнутых ею результатах. И всё же некоторые её положения требуют дополнительного исследования.

В последние годы ареной обсуждения сущности АФ стал «Философский журнал». В дискуссии приняли участие известные в нашей стране философы – В.В. Целищев, В.К. Шохин, Л.Б. Макеева, В.В. Васильев. Отдельные из их идей уже цитировались, другие – будут нами представлены в дальнейшем.

Непрямую оценку вклада аналитиков в мировую философскую культуру дала дискуссия на страницах «Философского журнала» о значимости «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна. Противоположность оценок видна уже в названиях статей, опубликованных в

---

<sup>9</sup> Ламберов Л. О мифах и проблемах определения термина аналитическая философия //Analytica. 2010. №2. [Электронный ресурс] URL: [http://www.academia.edu/5983050/O\\_мифах\\_и\\_проблемах\\_определения\\_термина\\_аналитическая\\_философия](http://www.academia.edu/5983050/O_мифах_и_проблемах_определения_термина_аналитическая_философия)

журнале. Если З.А. Сокулер назвала своё исследование «Мал золотник, да дорог (Особенности онтологии, теории познания и философии науки в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна)», то А.Л. Никифоров озаглавил свою статью так: «Не всё то золото, что блестит («Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна)». Данная дискуссия, приуроченная к столетию публикации «Трактата», продолжилась на страницах журнала «Эпистемология и философия науки» (2021. Том 58. №1).

Открывшееся в отечественном философском сообществе обсуждение природы аналитической философии нельзя назвать завершённым. Примером чему служит дискуссионная статья В.В. Целищева «О реальной истории возникновения аналитической философии»<sup>10</sup>.

II. Отношение философов-аналитиков к метафизике на разных этапах аналитической философии менялось от явного неприятия до активного вовлечения в занятия ею. Такое положение дел сильно повлияло на осмысление вопроса, чем является аналитическая метафизика, целью которой является исследование проблем метафизики аналитическими средствами.

В зарубежной литературе есть немало работ, посвящённых проблемам аналитической метафизики. Часть из них касается творчества отдельных философов-аналитиков, другая часть сфокусирована на рассмотрении традиционных метафизических проблем с использованием средств анализа<sup>11</sup>.

Круг исследователей проблем метафизики в рамках аналитической философии у нас в стране представлен небольшим числом участников. Чтобы в этом убедиться, достаточно сравнить список имён тех отечественных философов, которые разрабатывали и разрабатывают историко-философские и методологические аспекты аналитической философии, и список тех из них, кто предметно занимается метафизикой. Среди первых следующие отечественные исследователи: А.Ф. Бегиашвили, Б.В. Бирюков, А.С. Богомолов, Л.А. Боброва, А.Л.

<sup>10</sup> Целищев В. В. О реальной истории возникновения аналитической философии // Философия науки. 2022. № 3(94). С. 28–45.

<sup>11</sup> A Companion to Metaphysics. Kim J., Sosa E. (eds.). Oxford: Blackwell Publishers, 1995; Loux M.J. Metaphysics: A Contemporary Introduction. New York: Routledge, 1998; Metaphysics. Tooley M. (ed.). Laws of Nature, Causation, and Supervenience. (Analytical Metaphysics, Volume 1.) New York: Garland Publishing, 1999; Metaphysics. Tooley M. (ed.). Time and Causation (Analytical Metaphysics, Volume 2.) New York: Garland Publishing, 1999; Metaphysics. Tooley M. (ed.). The Nature of Properties: Nominalism, Realism, and Trope Theory. (Analytical Metaphysics, Volume 3.) New York: Garland Publishing, 1999; Metaphysics. Tooley M. (ed.). Particulars, Actuality, and Identity over Time. (Analytical Metaphysics, Volume 4.) New York: Garland Publishing, 1999; Metaphysics. Tooley M. (ed.). Necessity and Possibility: The Metaphysics of Modality: (Analytical Metaphysics, Volume 5.) New York: Garland Publishing, 1999; Metaphysics: Contemporary Readings. Loux M.J. (ed.). L., N. Y.: Routledge, 2002; Lowe E.J. A Survey of Metaphysics. Oxford: Oxford University Press, 2002; Metaphysics. Inwagen P. (ed.). 2nd ed. Oxford: Westview Press, 2002; The Oxford Handbook of Metaphysics. Loux M.J., Zimmerman D. W. (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2005; Metaphysics: A Contemporary Introduction. Loux M.J. (ed.). 3rd ed. New York: Routledge, 2006; Contemporary Metaphysics: An Introduction. Jubien M. (ed.). Malden: Blackwell Publishing, 2007; Contemporary Debates in Metaphysics. T. Sider, J. Hawthorne, D. W. Zimmerman (eds.). Malden: Blackwell Publishing, 2008; Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology. Chalmers D, Manley D., Wasserman R. (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2009; etc.

Блинов, В.Н. Брюшинкин, В.В. Васильев, А.А. Васильченко, А.А. Веретенников, А.Ф. Грязнов, И. Д. Джохадзе, А.Л. Золкин, Д.В. Иванов, М.С. Козлова, А.С. Колесников, В.Н. Кузнецов, П.С. Куслий, В.А. Ладов, М.В. Лебедев, Е.Е. Ледников, В.А. Лекторский, Л.Б. Макеева, О.А. Назарова, И.С. Нарский, С.С. Неретина, А.Л. Никифоров, С.В. Никоненко, Р.И. Павиленис, Т.Н. Панченко, В.П. Руднев, В.Н. Садовский, Е.Д. Смирнова, З.А. Сокулер, В.А. Суровцев, В.П. Филатов, В.В. Целищев, В.А. Чалый, В.С. Швырев, А.З. Черняк, Н.С. Юлина, др. Среди вторых имена В.В. Васильева, Д.В. Волкова, А.А. Веретенникова, Л.Б. Макеевой, С.Л. Катречко, П.С. Куслия, М.В. Лебедева, Е.Е. Ледникова, А.З. Черняка, Т. А. Кузьминой, С.С. Неретиной, Д.В. Иванова, некоторых других.

В советский период из наиболее заметных работ по проблемам метафизики можно отметить следующие. Монография Н.С. Юлиной «Проблема метафизики в американской философии XX века: Критический очерк эмпирико-позитивистских течений» (1978) носила историко-философский характер. Интеллектуальный импульс изучению проблем метафизики в аналитической философии отечественными исследователями дала статья Бэрри Страуда «Аналитическая философия и метафизика» (1986), перевод которой А.Ф. Грязнов поместил в обе антологии аналитических текстов, вышедших под его редакцией в 1993 и 1998 годах. За истекшее с появления этой статьи время из печати вышли работы, освещающие отдельные проблемы метафизики. Среди этих проблем проблема универсалий (С.С. Неретина), модального реализма (А.А. Веретенников), научного реализма (Л.Б. Макеева), онтологии сознания (Д.И. Дубровский, А.Ф. Грязнов, В.В. Васильев, Д.В. Иванов, А.А. Веретенников, Д.Б. Волков, Н.М. Гарнцева, И.Г. Гаспаров, С.Ф. Нагуманова, Е.В. Мареева, А.В. Сафронов, М.А. Секацкая, И.Ф. Михайлов, Н.С. Юлина), тождества личности (А.Р. Каримов), свободы воли (В.В. Васильев, Волков Д.Б.), др. Выяснению сущности (модуса) современной аналитической метафизики посвящены работы С.Л. Катречко.

Если в обсуждении специфики, эволюции и перспектив развития аналитической философии XX века отечественные учёные мало отстают от своих зарубежных коллег, то в занятия аналитической метафизикой вовлечено ещё очень мало исследователей. В тех странах, где аналитическая философия является главенствующей парадигмой философствования, а это страны Северной Америки, севера и запада Европы, Южно-тихоокеанского региона (Новая Зеландия, Австралия), понятие метафизики давно стало предметом для исследования и темой для преподавания. Проводятся конференции по актуальным проблемам аналитической метафизики. У нас в стране метафизическая проблематика в рамках аналитической философии чаще представлена единичными статьями в философских журналах и отдельными докладами на конференциях.

Однако, и за рубежом, и у нас в стране почти не существует работ, в которых прослеживалась бы эволюция постановки и решения проблем метафизики в рамках аналитической философии на протяжении всего XX века. Во-вторых, явно не достаёт работ, а) в которых была бы осуществлена теоретическая реконструкция аналитической метафизики как системы; б) системно рассмотрены метафизические программы отдельных философов-аналитиков. В-третьих, нет работ, в которых исследуются истоки онтологических допущений в метафизических программах видных философов-аналитиков. В-четвёртых, мало внимания уделено показу метафизических установок тех философов (или философских школ), которые провозглашают себя противниками метафизики. В-пятых, системно не проанализированы достижения и упущения аналитической метафизики.

III. Философы-аналитики никогда не чуждались проблем онтологии. Избегнуть этих проблем вряд ли кому-то удавалось за всё время существования философии: обсуждение онтологических проблем проходило в явной или неявной форме. Повторилось это и в АФ: существовали периоды явной постановки и решения проблем онтологии и существовали периоды их скрытого (предпосылочного) существования.

Философы-аналитики, руководствуясь своими методологическими принципами, выработали специфический подход к разработке проблем онтологии. В аналитической онтологии существует дисциплинарное разделение на два поля исследования: 1) метаонтологию, которая занимается онтологическими допущениями (обязательствами), и 2) собственно онтологию, исследующую структуру реальности.

Отечественные исследователи аналитической философии тоже условно делятся на тех, кто, решая эпистемологические, этические, языковые и прочие проблемы аналитической философии, не эксплицирует онтологическую проблематику, и тех, кто занимается ею явно. К последним следует отнести В.В. Целищева, который выступил редактором сборника статей «Логика и онтология» ещё в 1978 году. В сборнике обсуждались вопросы о возможности применения аппарата модальной логики и языковых моделей к построению материалистических онтологий в научных теориях. Автор верен занятиям аналитической онтологии и в наши дни. В 1988 вышел в свет сборник статей уже под редакцией Т. А. Кузьминой «Проблемы онтологии в современной аналитической философии».

Последние три десятилетия отечественные исследователи чаще всего сводят онтологическую проблематику в аналитической философии к обсуждению проблем реализма/антиреализма (Л.Б. Макеева, В.А. Ладов и др.) В результате онтологическая проблематика сужается: онтология изучается сквозь призму натуралистической и лингвогенной познавательных установок и из рассмотрения уходят иные онтологические установки, в частности метафизическая.

В аналитической философии сознания онтологическая проблематика наличествует по умолчанию, хотя и не всегда эксплицируется<sup>12</sup>. Значительный вклад в аналитическую онтологию сознания вносит Московский центр исследования сознания при философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова.

Существуют факты явного обращения к онтологии сознания в современной аналитической традиции у нас в стране, например, проведение международной конференции «Онтология субъективности: самость, личность, организм» (Санкт-Петербургский университет (2015))<sup>13</sup>. Однако в целом количество исследований и публикаций по аналитической онтологии сознания не велико, что существенно снижает уровень знакомства отечественных специалистов с онтологическими проектами ведущего рационалистического направления философии современности.

**Объектом исследования** является аналитическая философия в целом как явление философской мысли в её историческом развитии.

**Предмет исследования** – проблемы метафизики и онтологии в аналитической философии XX–XXI вв. и история их развития.

**Цель и задачи исследования** определяются потребностями отечественного философского сообщества в изучении проблем метафизики и онтологии, степенью их разработанности, а также исследовательскими интересами автора.

**Целью** работы является системное исследование постановки и решения проблем метафизики и онтологии в аналитической философии на протяжении XX – начала XXI вв.

Для достижения поставленной цели предполагается **решение следующих задач**:

- показать истоки, эволюцию и поиск идентичности аналитической философии в двадцатом веке и обрисовать перспективы её развития в веке двадцать первом;
- указать основной признак аналитической философии XX– начала XXI вв., отличающий её от *предыдущих* этапов рационалистической традиции философствования прошлых веков;
- выделить основные методологические установки на источник получения знания и соответствующие им направления аналитической философии и онтологии;
- отследить историю становления и развития линий анализа в аналитической философии: типов аналитического мышления, технологий (техники) и конкретных методик аналитической деятельности;

<sup>12</sup> См. материалы Грязновских чтений (философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова), посвящённых философии сознания (2003, 2007, 2009 гг.).

<sup>13</sup> См.: Разеев Д.Н. Онтология субъективности в контексте современной философии сознания (обзор конференции) // Вопросы философии. 2016. №1. С. 208–212.

- выявить истоки и этапы становления аналитической метафизики и онтологии и специфику их взаимодействия;
- указать основную причину совершенствования средств анализа и цель развития аналитической метафизики и онтологии;
- проследить отношение к метафизике на разных этапах развития аналитической философии XX в.;
- определить совокупность причин, возродивших во второй половине XX столетия интерес философов-аналитиков к занятиям (явной) метафизикой;
- проанализировать современные тенденции развития аналитической метафизики и онтологии и ресурсы для их дальнейшего развития;
- раскрыть содержание онтологических проектов философов-аналитиков второй половины XX – начала XXI вв. в рамках основных методологических установок;
- выявить специфику постановки и решения проблемы онтологического статуса сознания в аналитической философии сознания;
- выделить в аналитической философии сознания тенденции научного понимания источников трансцендентального;
- указать достижения и неудачи философов-аналитиков в решении онтологических проблем и проблем метафизики.

#### **Методы проведённого исследования**

- Метод исторической реконструкции позволяет вычлнить основные этапы становления аналитической философии, метафизики и онтологии, а также увидеть их место в мировой философии прошлого и настоящего.
- Метод рациональной экспликации предполагает выявление концептуального содержания работ, ещё не до конца отрефлексированных самими философами-аналитиками, показ их явных или неявных метафизических допущений, а также источников таких допущений.
- Метод теоретической реконструкции – помещения концепта или высказывания в теоретически более богатую систему знания для их прояснения – помогает выявлению методологического и исторического значения представленных идей и способов их обоснования.
- Нарративный метод позволяет продемонстрировать идеи и концепции отдельных мыслителей-аналитиков, работы которых ещё не получили широкого распространения в отечественном философском дискурсе и требуют более пространного изложения. Необходимость использования этого метода связана и с тем, что определённая доля анализируемых нами текстов пока не переведена или ещё не была переведена на русский язык на момент написания работы.



- Метод интерпретации служит универсальным средством выявления неявных и скрытых характеристик исследуемых концептов и концепций аналитической метафизики и онтологии, поиска нового знания.
- Структурно-функциональный метод позволяет указать назначение и отследить функции отдельных течений аналитической философии (метафизики и онтологии), раскрывая тем самым закономерности развития частей в составе целого.
- Системный подход сделал возможным выявить иерархичность построения целого, будь то аналитическая философия в целом, или аналитическая метафизика и онтология в частности. Также он позволил наделить аналитическую философию целевой детерминацией, указав как закономерности, так и перспективы её развития.
- Сравнительный метод даёт возможность выявить общие и отличительные черты концепций и аналитических инструментов, свойственных отдельным школам, направлениям или этапам аналитической метафизики и онтологии.
- Автор старалась избегать изложения концепций философов-аналитиков на метаязыке их создателей, стремясь приблизить его к философскому языку отечественного академического сообщества. Этот приём можно назвать методом согласования философских дискурсов.

### **Научная новизна результатов исследования**

С точки зрения автора, впервые в отечественной философии дана системная характеристика специфики постановки и решения проблем метафизики и онтологии в аналитической философии в XX – начале XXI вв. Дано теоретическое обоснование положению, что исторически аналитическая философия формирует единую традицию и представлена системой структурированного философского знания, в составе которого находятся аналитическая метафизика и онтология.

*Научная новизна отдельных результатов исследования заключается в следующем.*

1. Доказано, что основным видовым признаком аналитической философии XX – начала XXI вв., отличающим её от *предыдущих* этапов рационалистической традиции философствования прошлых веков, является принцип онто-методологического синкретизма. Особенностью этого принципа является то, что объект исследования мыслится в неразрывной связи с самими средствами этого исследования, а в отдельных школах аналитической философии и у отдельных аналитиков – и со средствами его выражения в языке.

2. При выявлении оснований структурной дифференциации системы аналитического знания, выделен новый критерий для деления объёма понятий «аналитическая философия» и «аналитическая онтология» – им является методологическая установка на источник получения знания ((априорное убеждение в (или аксиоматически принимаемое предположение о) том,

какого рода сущности составляют онтологическую картину исследуемого мира)). Всесторонне обосновано, что приоритетными методологическими установками для философов-аналитиков были и остаются лингвогенная, натуралистическая и метафизическая.

3. Установлено, что в своём историческом развитии аналитическая метафизика пережила два «великих» синтеза, означавших переход от «старой» к «новой» и затем к «современной» аналитической метафизике. Первый синтез характеризовался переходом от «онтологической метафизики» к «онто-эпистемологической метафизике», второй – становлением «онто-методологической» метафизики. На современном этапе «аналитическая метафизика» по своему объёму только частично совпадает с понятием «аналитическая онтология». В состав аналитической онтологии входят лингвогенная, прагматистская, натуралистическая, метафизическая, теологическая, феминистская аналитические онтологии. Аналитическая метафизика в свою очередь решает не только проблемы бытия как такового – «общей метафизики», онтологии, но и «специальной метафизики» – проблемы морали, права, теологии и т.п. Параллельно существует и *metaphysica naturalis*, о которой говорил ещё Кант.

4. Исследована и определена совокупность причин, возродивших во второй половине XX столетия интерес философов-аналитиков к занятиям (явной) метафизикой. Акцент сделан на выработке рядом аналитиков новых концептуальных средств, разрушающих кантианские взгляды на метафизику и проистекающих из успехов символической логики вообще и модальной логики в частности. Наибольший вклад в их разработку внесли концепции У. в. О. Куайна, Р. Б. Маркус, С. Крипке, П. Стросона, Д. Армстронга и некоторых других философов.

5. Всесторонне и аргументированно обосновано, что целесообразность аналитической философии и онтологии как системы знания проявляется в создании «стереоскопического» (объёмного), многоаспектного образа мира и человека в мире, приверженного противоположным методологическим и мировоззренческим установкам, что позволяет задействовать в его формировании и здравый смысл, и науку, и логику, и метафизику.

6. Выявлен источник для формирования стереоскопического (объёмного) образа мира и человека в мире – это противоречие между непротиворечивостью всякой аналитической деятельности и информативностью результатов анализа (парадокс анализа).

7. Доказано, что в современной аналитической философии сознания существует тренд на поиск источников трансцендентального знания, являющегося неявной формой метафизики. Примеры таковой автор видит в концепции «узкого» содержания сознания Д. Льюиса и в концепции «Фона человеческих способностей» и Сети интенциональных состояний Дж. Сёрла. В них удаётся выявить источники метафизических допущений, которые коренятся или в (1) intersubъективном бессознательном, являющемся продуктом коэволюции природы и человека (Д. Льюис), или в (2) конвенциональном, коллективном бессознательном, формирующемся в

процессе совместной практической деятельности и проявляющемся в архетипах культуры (Дж. Сёрл).

### **Основные положения диссертации, выносимые на защиту**

1. По своим истокам и приёмам теоретической деятельности аналитическая философия XX–XXI вв. является наследницей и продолжательницей рационалистического типа философствования. Это её родовой признак. Её отличительным (видовым) признаком является приверженность неклассическому типу научной рациональности, доминирующему в науке с рубежа XIX – XX вв., и *онто-методологический синкретизм*, проявляющийся двояко: как характер аналитического знания и как методологический принцип получения такого знания.

2. Представляя единую философскую традицию, аналитическая философия не является однородным образованием, а видится системой структурированного аналитического знания. Структура аналитической философии определяется (1) методологическими установками на источники получения знания (лингвогенная, натуралистическая, метафизическая, др.), (2) типами аналитического мышления (логический, концептуальный, лингвистический), (3) предметностями анализа, формирующими отрасли знания (онтологию, философию сознания, этику, пр.).

3. Метафизика в рамках аналитической традиции прошла путь от «старой» к «новой» и затем к «современной» аналитической метафизике. Данные переходы осуществлялись в ходе двух, как мы их называем, «великих» синтезов. Первый из них характеризовался переходом от «онтологической метафизики» к «онто-эпистемологической метафизике», второй – становлением «онто-методологической» метафизики. Поскольку принцип онто-методологического синкретизма предполагает выбор в пользу той или иной методологической установки (на получение знания), выясняется, что понятие «аналитическая онтология» намного шире понятия «аналитическая метафизическая онтология»: при выборе других установок в состав аналитической онтологии входят лингвогенная, прагматистская, натуралистическая, теологическая, феминистская аналитические онтологии.

4. Причинами, побудившими аналитиков в середине XX столетия заняться (явной) метафизикой, являются концептуальные, методологические и социологические. Концептуальные причины проистекали из (а) осознания ограниченности лингвогенных подходов к решению проблем философии; из (б) негативной оценки критериев демаркации науки и философии, в частности, жёсткого различения аналитических и синтетических суждений; из (в) критики познавательной непродуктивности занятий «позитивной метафизикой» (познанием ноуменального мира) без разработки проблем «негативной метафизики», исследующей возможности и пределы человеческого познания (И. Кант). Методологические причины состояли в разработке новых концептуальных средств и техник анализа (символической логики

вообще и модальной логики в частности). Социологические причины заключались в «освобождении» философского сознания от стереотипов и канонов «антиметафизических» установок некоторых классиков аналитического движения и в обновлении состава аналитического сообщества.

5. Создание стереоскопического (объёмного) образа мира и человека в мире является сущностной характеристикой аналитической онтологии. Демонстрацией этого служит история онтологических проектов в рамках основных методологических установок философов-аналитиков второй половины XX – начала XXI вв. При этом проект Дэвида Льюиса можно рассматривать в качестве парадигмы всей аналитической онтологии, потому что в нём из допущений здравого смысла и в опоре на принцип юмовской супервентности вырабатывается физикалистская фундаментальная онтология, непротиворечивой частью которой становится нетривиальная концепция возможных миров.

6. Основным источником, стимулировавшим развитие средств анализа в аналитической философии XX–начала XXI вв., являлось стремление философов-аналитиков разрешить парадокс анализа (анализ не может быть одновременно информативным и логически непротиворечивым). Следствием этого и стало формирование стереоскопического (объёмного) образа мира и человека в мире, исходящего из противоположных методологических установок на источники получения знания.

7. Методами рациональной экспликации и теоретической реконструкции выделены два рода попыток неявного поиска источников онтологических допущений в современной аналитической философии: теория «узкого» содержания Дэвида Льюиса и концепция Фона человеческих способностей и Сети Джона Сёрла.

**Теоретическая значимость** диссертационного исследования состоит в следующем:

- всесторонне проанализирован феномен аналитической философии, выявлены его существенные характеристики, история и перспективы развития;
- показано, что именно «парадокс анализа» служит основной причиной совершенствования средств анализа;
- проведена классификация аналитического знания как системы;
- разработана целостная концепция аналитической метафизики (исследованы её истоки, этапы развития, формы);
- в результате рассмотрения истории основных онтологических проектов философов-аналитиков второй половины XX–начала XXI вв. в научный оборот введены новые понятия и концепты;

- проведён системный анализ онтологического статуса сознания в ряде значимых концепций аналитической философии сознания с указанием концептуальных средств, используемых для обоснования этого статуса;
- указан перспективный путь поиска источников онтологических допущений в концепциях самих аналитиков, которые требуют экспликации и интерпретации;
- в ходе проведённого исследования использованы ранее не переводившиеся на русский язык источники.

**Практическую значимость** данной работы следует рассматривать в перспективе использования её результатов специалистами нашей страны для дальнейших изысканий в области аналитической метафизики и онтологии, философии сознания.

Положения диссертации служат методологической основой для формирования единой научно-философской картины мира, концептуализированной в понятии стереоскопического (объёмного) образа мира.

Работа является источником методологических новаций для отечественного научного сообщества, поскольку демонстрирует широкий спектр применяемых аналитиками приёмов научно-философского исследования.

Текст диссертации может быть положен в основу курса по выбору для студентов философских специальностей высших учебных заведений нашей страны. Отдельные главы диссертации могут быть использованы для подготовки студенческих дипломных и курсовых работ, написания и презентации учебных рефератов и докладов.

**Апробация работы.** Диссертация обсуждена на заседании общеуниверситетской кафедры философии и социальных наук Института гуманитарных наук Московского городского педагогического университета и рекомендована к защите по специальности 5.7.2. – история философии.

Системным результатом проведённого автором исследования стали две монографии:

1. Блохина Н. А. Метафизика в аналитической философии: очерки истории. Рязань: РГУ имени С.А. Есенина, 2011. 500 с.
2. Блохина Н. А. Метаонтология и онтология в аналитической философии XX–XXI веков. М.: Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2021. 352 с.

Часть результатов была представлена в виде докладов на секционных заседаниях II, IV, V, VI, VII, VIII Всероссийских философских конгрессов и опубликована в форме тезисов или статей в материалах данных конгрессов.

Автор принимала участие в работе международных научных конференций, проводимых как I, II, III, IV Грязновские чтения на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова: «Философия сознания: история и современность». Первые Грязновские чтения. 14–15 ноября

2003 года; «Философия сознания: классика и современность». Вторые Грязновские чтения. 17–18 ноября 2006 года; «Философия сознания: аналитическая традиция». Третьи Грязновские чтения. 6–7 ноября 2009 года; «Философия сознания: история и современность». Четвёртые Грязновские чтения. 7 ноября 2013 года. На этих конференциях автор выступила с докладами, посвящёнными метафизическим проблемам аналитической философии сознания. Тексты трёх докладов были опубликованы в сборниках научных статей участников данных конференций, а четвёртого – в журнале «Меди@льманах», издающемся факультетом журналистики МГУ имени М.В. Ломоносова.

С докладами по результатам исследования автор выступала на ряде международных и общероссийских научных конференций (Москва, Санкт-Петербург, Нижний Новгород, Пермь, Рязань), на заседании секции современной западной философии ИФ РАН, на научно-практических конференциях преподавателей РГУ имени С.А. Есенина, на заседаниях кафедры философии и методологии науки РГУ. Полученные материалы активно использовались автором при чтении курса философии для студентов всех специальностей Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина. Значительная доля результатов исследования получила освещение в двадцати статьях, опубликованных в рецензируемых журналах перечня ВАК.

**Структура и объём диссертации.** Диссертация состоит из введения, четырёх глав (пятнадцати параграфов) и заключения, что составляет 361 страниц, из них 30 страниц список использованной при его написании литературы, включающий 466 наименований.

## ГЛАВА 1.

## АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ, МЕТОД И СТРУКТУРА ЗНАНИЯ

## 1.1. История аналитической философии как поиск своей идентичности

Понятие «анализ» дало название влиятельному философскому направлению XX века. Однако аналитическая философия не является единственным направлением, которое использовало и использует аналитические методы. В западной цивилизации анализ возник в культуре древней Греции, использовался философами и прошёл длительный путь развития, результатом чего стало оформление философской аналитической традиции. Не случайно ряд современных исследователей не считают необходимым считать аналитическую философию XX века особым направлением<sup>14</sup>. Так, В.К. Шохин видит в аналитической философии интеркультурную реальность, возникшую не в начале XX века, а во времена появления «философской практики» в мире, которая представлена работами древних индийцев, китайцев и греков<sup>15</sup>. По своему формату она рассматривается им «современной версией классической и даже изначальной философии»<sup>16</sup>. И хотя эта точка зрения вызывает сомнение, в частности, в отыскании её корней в «изначальной философии»<sup>17</sup>, известную долю истины она в себе таит.

В последние годы, говоря о специфике аналитической философии XX века, мы сталкиваемся с такими понятиями как «иллюзия» (А. Престон, В.К. Шохин), «мифы» (Л.Д. Ламберов), «кризис идентичности» (И.Д. Джохадзе), «ревизия» (В.В. Целищев), или «парадоксальность»<sup>18</sup>. Часто звучит мысль, что понятию «аналитическая философия» трудно дать родовидовое определение. Практически все характерологические черты, которые приписывают философской аналитике, можно оспорить<sup>19</sup>. Но поскольку существование

<sup>14</sup> Preston A. *Analytic Philosophy: the History of an Illusion*. L.; N. Y., 2007. Подобные примеры находит и Ганс Слуга. См.: Sluga H. *What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy*. P. 101.

<sup>15</sup> Шохин В.К. Что же всё-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма» // *Вопросы философии*. 2013. №11. С.146–147.

<sup>16</sup> Шохин В.К. Серия «Философская теология: современность и ретроспектива» // *Вопросы философии*. 2015. №2. С.59.

<sup>17</sup> Целищев В.В. Аналитическая философия и ревизионизм без берегов // *Философский журнал*. 2018. Т. 11. № 2. С. 138–155.

<sup>18</sup> Шохин В.К. Что же всё-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма» // *Вопросы философии*. 2013. №11. С.146–147; Ламберов Л. О мифах и проблемах определения термина аналитическая философия//*Analytica*. 2010. №2. [Электронный ресурс] URL: [http://www.academia.edu/5983050/О\\_мифах\\_и\\_проблемах\\_определения\\_термина\\_аналитическая\\_философия](http://www.academia.edu/5983050/О_мифах_и_проблемах_определения_термина_аналитическая_философия);

Блохина Н.А. Парадокс анализа и парадоксальность аналитической философии // *Вопросы философии*. 2015. №3. С.211–221.

<sup>19</sup> См., например: Preston A. *Analytic Philosophy: the History of an Illusion*. L., N. Y., 2007; Куслий П. С. От редакции // *Логос*. 2009. №2; Ламберов Л. О мифах и проблемах определения термина аналитическая философия//*Analytica*. 2010. №2; Raatikainen P. *What Was Analytic Philosophy?* // *Journal for the History of Analytical Philosophy*. 2013. Vol.2. N.1, etc.

аналитической философии никто не отвергает, проблему её спецификации можно начать решать, взяв за основу историю её развития<sup>20</sup>.

**Философы-аналитики о специфике (знания в)  
аналитической философии XX в. на разных этапах её эволюции**

На наш взгляд, за более чем вековой период существования аналитической философии её представители четыре раза предметно высказывались о характере того рода деятельности, которым они занимаются и о специфике аналитического знания.

I. Так, те философы, которых принято называть родоначальниками аналитической философии – Готлоб Фреге, а в особенности Джордж Мур и Бертран Рассел – на рубеже XIX – XX вв. стали *разрабатывать концептуальные и логические методы анализа* философских проблем и тем самым продолжили аналитическую традицию, имеющую многовековую историю, уходящую корнями в те времена, когда зарождалась философия. Однако они порвали со спекулятивными методами разработки философских проблем, критиковали философские системы Канта, Гегеля, современного им идеализма Ф.Г. Брэдли, Дж. Э. Мак-Таггарта и др. Математические и логические изыскания Рассела, инициированные, в частности, работами Фреге в области оснований арифметики, сделали его приверженцем современной символической логики как главного орудия философского анализа. Таким образом, критика спекулятивных идеалистических систем философии и опора на методы символической логики стала визитной карточкой аналитических философов на рубеже XIX – XX вв. Вместе с тем эти мыслители *не ушли от представления, что философия может существовать как система осмысленных высказываний о сущностях, лежащих за пределами опыта*. Логический и концептуальный анализ для них не цель и назначение философии, а всего лишь средство прояснения традиционных философских проблем.

II. 20-е годы XX столетия подготовили вступление аналитической философии во второй период своего развития. Они ознаменовались публикацией «Логико-философского трактата» Людвиг Витгенштейна, началом философской деятельности учёных, объединившихся в ряд европейских философских школ, участники которых жили и творили в Вене, Праге, Львове, Варшаве, Берлине, Оксфорде, Кембридже. В 1936 году именно их деятельность Эрнст Нагель отнесёт к «аналитической философии» в статье «Впечатления и оценки аналитической философии в Европе»<sup>21</sup>. Несколько позже в работах Г. Бергмана, А. Папа, М. Блэка понятие

<sup>20</sup> Стоит отметить, что избранный нами историко-генетический подход для отыскания специфики аналитической философии XX века стал весьма популярен как у нас, так и за рубежом именно на излёте прошедшего столетия.

<sup>21</sup> Nagel E. Impressions and appraisals of analytic philosophy in Europe // The Journal of Philosophy. 1936. № 33. P.69. Цит. по: Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy // Inquiry. 1998. №41. P. 100.



«аналитическая философия» превратится в термин<sup>22</sup>. На этом этапе осмысления, чем является аналитическая философия, выявится её ориентация на методы исследования, принятые в логико-математических и естественных науках. Э. Нагель писал, что аналитическая философия склонна к «натурализму здравого смысла», который принимает за само собой разумеющееся открытия естественных наук<sup>23</sup>. Деятельность философов-аналитиков, таким образом, мыслится естественно-научным занятием.

Однако сами логические эмпирики открыто заявляли, что их деятельность и результаты этой деятельности должны носить черты, присущие всей науке, как естествознанию, так и обществоведению. Таковыми чертами являются (1) рациональный характер получаемого знания, (2) предметная фрагментарность; (3) коллективный характер деятельности исследователей.

(2) Отдельный философ, подобно учёному, не может разрабатывать всю совокупность проблем изучаемой области, а может заниматься конкретно поставленной задачей<sup>24</sup>. «...[Ф]илософия представляет собой не поэтическое изображение душевных переживаний, не историко-психологическую оболочку разнообразных мнений, а исследование, анализ и постоянное стремление к познанию [...] в том самом смысле, в котором оно является целью конкретных наук»<sup>25</sup>.

(3) В этот же период аналитическая философия формируется как интернациональное – объединяющее учёных многих стран движение. Вышедший первый номер журнала «Erkenntnis» являлся печатным органом участников Венского кружка и Берлинского общества эмпирической философии, а в целом – европейских логических эмпириков. Постепенно как у континентальных логических эмпириков, так и представителей Кембриджа возникает понимание, что их деятельность носит один и тот же аналитический характер. В 1934 году в Праге состоялась подготовительная к Первому международному конгрессу конференция, которую можно рассматривать как оформление «движения за единую науку». Участниками конференции стали представители не только европейских стран (Австрии, Чехии, Германии, Польши, Италии, Нидерландов, Финляндии и других стран Скандинавии), но также Англии и США. Первый конгресс за единство науки прошёл в 1935 году уже во Франции, в Париже.

Позже, с уходом с исторической арены классиков логического эмпиризма, идеологическое (объединительное) устремление философов-аналитиков ушло в тень. Однако дух этого

<sup>22</sup> Появление термина «аналитическая философия» связывают также со статьями Дж. Уиздома “Interpretations and analysis in relation to Bentham’s theory of definition” (1931) и Р.Дж. Коллингвуда “Essay on philosophical method” (1933).

<sup>23</sup> Цит. по: Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy // Inquiry. 1998. №41. P. 100.

<sup>24</sup> Карнап Р. «Логическое построение мира» (1928). См.: Назарова О.А. Предисловие редактора. Философия и естествознание. Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. М.: Идея-Пресс, «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С.6.

<sup>25</sup> Рейхенбах Г. Введение // Erkenntnis/ 1930–1931.Т. 1. // Журнал «Erkenntnis» («Познание»), Избранное. С.96–97.

устремления сохранится. Аналитическую философию называют философским движением<sup>26</sup> не только из-за парадигмального разнообразия, но и за масштабность распространения – её представители есть во многих странах мира<sup>27</sup>.

(4) В конце 20-х годов *явно* проявляется такая особенность аналитической философии как опредмечивание средств анализа<sup>28</sup>. Метод становится объектом анализа, как это происходило и в философии Нового времени, но в аналитической философии это делается по-иному. Метод встраивается в результаты познания, но не тем, что влияет на них, а тем, что становится неотъемлемой частью этих результатов. Эта особенность характерна для неклассического типа научной рациональности, ставшего доминирующим в начале XX столетия. Тексты аналитиков можно хорошо понять, зная не по наитию о применяемых средствах исследования, а чётко их осознавая и, что не маловажно, имея о них глубокие познания.

(5) В 20-е гг. по ряду причин объективируется обозначающая, знаковая сторона полученного знания, несущая информацию о методе исследования. Эту особенность аналитической философии принято связывать с семиотическим поворотом, присущим ряду философских течений XX столетия.

Если в предшествующие века языковая проблематика находилась на периферии философских исследований (у схоластов, британских эмпириков и др.), то в веке двадцатом язык перемещается в их сердцевину. Как справедливо замечает Ганс Слуга, такие крупные мыслители XX века как М. Фуко, Х.Г. Гадамер, Ж. Деррида, философы-аналитики взяли на себя обязанность по выявлению следствий положения, что именно человек является существом, которое использует язык. У Мартина Хайдеггера язык объявляется «домом бытия», аналитическую философию в целом иногда называют лингвистической философией, проблемы семиотики, начиная с Пирса, разрабатываются в прагматизме, статические закономерности языка изучались в структурализме. Подчёркивая значимость языка, Майкл Даммит в книге «Источники аналитической философии» (1993) формулирует тезис, который принято называть «аксиомой аналитической философии». Он пишет, что философы-аналитики привержены двум базовым положениям: «Во-первых, убеждению, что философское объяснение мышления может быть достигнуто посредством философского объяснения языка, и, во-вторых, что всеобъемлющее объяснение может быть достигнуто только таким образом»<sup>29</sup>. В.А. Суровцев замечал: «Основная

<sup>26</sup> В том числе и отечественными исследователями (Грязнов, Блинов, Шрамко, Шохин, др.).

<sup>27</sup> Не будет не правдой сказать, что и в современной России аналитическая философия имеет приверженцев. Интересно, что авторы Манифеста Венского кружка (1929) писали: «Новая *Россия* отчётливо стремится к научному миропониманию, даже если и опирается при этом отчасти на более старые материалистические течения». См.: Рудольф Карнап, Ганс Ган, Отто Нейрат «Научное миропонимание –Венский кружок» // Журнал «Erkenntnis» («Познание»), Избранное. С.58.

<sup>28</sup> А.Ф. Грязнов эту особенность аналитической философии называл «опредмечиванием языка исследования»<sup>28</sup>.

<sup>29</sup> Dummett M. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994. P.4.

проблематика стала связываться не с исследованием сознания и мира, а с тем, каким образом сознание и мир обнаруживают себя в языке»<sup>30</sup>. Соглашаясь с М. Даммитом, отечественный исследователь говорит о тематическом своеобразии аналитической деятельности: «...[П]ереход от философской классики к периоду анализа связан с изменением объекта исследования: на место «идей» приходят лингвистические сущности – предложения (а впоследствии и термины). В некоторых школах аналитической философии это приводит к тому, что познающий субъект сдвигается на периферию когнитивного процесса или вообще элиминируется, и дискурс начинает рассматриваться как автономный»<sup>31</sup>.

В XX веке обращение к языковой проблематике оказалось исторически закономерным. Ганс Слуга отмечал: «По-видимому, 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»<sup>32</sup>. В итоге произошло своеобразное завершение эволюции предмета исследования в философии. Интуитивное представление о связи мышления и языка, очевидно, было всегда. Однако эта связь не осмыслялась как проблема. Долгие века существования философии мышление признавалось самостоятельной субстанцией. Самостоятельность идеального постулировалась и по отношению к телесному, и по отношению к знаковому и даже коммуникативному (вспомним обсуждение проблемы существования индивидуального языка<sup>33</sup>). Однако современные научные представления чётко улавливают связь психологического, частью которого является мышление, знакового и коммуникативного<sup>34</sup>.

На наш взгляд, помимо логико-исторической причины лингвистического поворота в аналитической философии существует ещё и научно-контекстуальная причина, выявляемая социологией знания и познания. Ею стала ориентация многих провозвестников и самих зачинателей аналитической философии XX века на естественнонаучные модели исследования, в которых необходимо присутствие материального объекта исследования. Язык вполне отвечает критериям объекта научного изучения. К этому следует добавить и понимание методологами науки лингвистической составляющей, присущей формам и методам научного познания.

<sup>30</sup> Суровцев В.А. О методах аналитической философии. С.75.

<sup>31</sup> Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суровцев В.А., Черняк А.З., Шрамко Я. В. Аналитическая философия. С. 4

<sup>32</sup> Цит. по: Боброва Л.А. Фреге или Витгенштейн? О путях развития аналитической философии // Философские идеи Людвиг Витгенштейна. М.: Ин-т философии РАН, 1996. С. 100.

<sup>33</sup> См., например: Лорети А. Проблема индивидуального языка: автореферат дис. ... канд. филос. наук. М., 2016.

<sup>34</sup> «Сознание можно трактовать как процесс вторичного восприятия объекта в превращённой знаковой форме и введения соответствующего объекту значения в систему отношений с другими значениями языкового тезауруса. Чем в большее число связей и опосредований включается воспринимаемый объект-значение, тем выше его осознанность». Петренко В.Ф. К проблеме психологии сознания // Вопросы философии. 2010. №11. С.70.

Лингвистический поворот в аналитической философии сопровождался интерпретацией философии как своего рода терапевтической деятельности по распутыванию хитросплетений языка. Витгенштейн, логические эмпирики сделали предложение основной смысловой единицей философского дискурса. Философ должен или выявить бессмысленность философского выражения, или перенаправить его учёным для последующего научного исследования. Витгенштейном отрицается или ставится под сомнение осмысленность самих философских предложений. Значения признаются за предложениями науки, которые способны сказать что-то о мире. Это период отрицательного отношения к традиционной философии и метафизике. Многим философам-аналитикам представлялось, что «вечные» философские проблемы решаются в процессе исследования «значений» и «смыслов» языковых выражений. Воображалось, что философская деятельность, связанная с логическим и концептуальным анализом языка, является беспредпосылочной, лишённой историко-культурного контекста.

III. Однако увлечённость логическим и концептуальным анализом исключительно языковых выражений в 20–50-е гг. не совпадает по времени с периодом антиметафизических настроений философов-аналитиков. Уже в начале 50-х гг. в Оксфордской школе совершается поворот к занятиям метафизикой, а на их исходе появляется «дескриптивная» (описательная) метафизика Питера Стросона.

Чётко заявляют о себе философы, которые, как характеризовал «европейскую аналитическую философию» в 30-е годы Эрнст Нагель, склонны принимать за само собой разумеющееся открытия естественных наук. Возникает «натурализованная эпистемология», у истоков которой стоял У. ван О. Куайн, ставшая реакцией на логический эмпиризм. Самыми значимыми её проявлениями стали работы К. Поппера, Т. Куна, И. Лакатоса, С. Тулмина, в которых разрабатывались проблемы роста научного знания.

На исходе 70-х – в первой половине 80-х годов философы-аналитики расширяют поле исследования не только за счёт метафизики. В эпицентр их интереса попадают право, история, мораль, сознание и другие явления. Философы, осознанно или неосознанно, возвращают философии политико-идеологическую тематику, которая входила в круг интересов ещё Венского кружка<sup>35</sup>.

Об этом периоде деятельности философов-аналитиков заговорили как о постаналитическом, поствитгенштейнианском. Уходят в прошлое антиметафизические настроения. Анализ языковых выражений более не стоит в центре, он применяется наравне с другими видами анализа; расширяется поле аналитических исследований; методология научного познания со штудий в духе «негативной метафизики» смещается в сторону возможности

<sup>35</sup> См.: Рудольф Карнап, Ганс Ган, Отто Нейрат. «Научное миропонимание – Венский кружок» // Журнал «Erkenntnis» («Познание»), Избранное. С.58.

заниматься и «позитивной метафизикой» (И. Кант), исследования эволюции, роста научного знания, аналитической философии сознания и др.

У некоторых философов этого периода, в том числе бывших аналитиков, рождается идея конца аналитической философии (Р. Рорти и др.). Постструктуралистские и постмодернистские настроения охватывают значительные слои философского сообщества на Западе и в силу ряда причин тогдашний российский философский бомонд.

IV. И, как уже отмечалось во введении, проявившиеся новые тенденции привели к очередному витку вопрошания, чем же является аналитическая философия. Появившаяся в конце 80-х волна публикаций, которая не затихла до сих пор, посвящена вопросам идентичности аналитической философии в XX веке<sup>36</sup>. Эта волна подхватила и отечественных исследователей<sup>37</sup>. В ходе обсуждения проблемы, чем была и чем является аналитическая философия в наши дни, обнаружились, на наш взгляд, три основных подхода к её пониманию. При первом подходе все видимые отличительные черты аналитической философии XX–XXI вв., делающие её единой традицией, оспариваются. Этот подход продемонстрирован, например, в статьях «Чем являлась аналитическая философия?» П. Раатикайнена<sup>38</sup>, «О традиционистском предположении» С. Лапойнт<sup>39</sup>. Но не только у них. При втором подходе сохраняется надежда, что мы сможем выделить основную характерологическую черту аналитической философии. Ярким примером такого подхода является мнение, что философы-аналитики являются сторонниками анализа проблем философии исключительно сквозь призму языка. Эту особенность философии анализа

<sup>36</sup> См.: Cohen L. J. *The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytical Philosophy*. Oxford, 1986; Dummett M. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge, MA, 1993; Monk R. *What is analytical philosophy?* // *Bertrand Russell and the Origins of Analytic Philosophy* / Monk R., Palmer A. (eds.). Bristol, 1996. P. 123; *The Rise of Analytic Philosophy* / Glock H.J. (ed.). Oxford, 1997; Føllesdal D. *Analytic philosophy: what is it and why should one engage in it?* // *The Rise of Analytic Philosophy* / Glock H.J. Oxford, 1997. P. 193–208; Stroll A. *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. N. Y., 2000; *A Companion to Analytic Philosophy* / Martinich A.P., Sosa D. (eds.). Oxford, 2001; McGinn C. *The Making of a Philosopher: My Journey through Twentieth-Century Philosophy*. N.-Y, 2002; Soames S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. Volume I, II. Princeton and Oxford, 2003; Searl J. *Contemporary Philosophy in the United States* // *The Blackwell Companion to Philosophy* / Bunnin N., Tsui-James E.P. (eds.). 2-nd ed. Oxford, 2003; Preston A. *Analytic Philosophy: the History of an Illusion*. L., N.-Y, 2007; Glock H. J. *What Is Analytic Philosophy*. Cambridge, 2008; Von Wright G. H. *Analytic Philosophy – A Historico-Critical Survey* // Wright G.H. von. *The Tree of Knowledge and Other Essays*. Leiden, N. Y., Köln, 1993; Hacker P. M. S. *Analytic philosophy: what, whence, and whither?* // *The Story of Analytic Philosophy – Plot and Heroes* / Biletzki A., Matar A. (eds.). L., 1998. ; Raatikainen P. *What was analytic philosophy?* // *Journal for the History of Analytical Philosophy*. 2013. Vol.2. N.1, etc.

<sup>37</sup> Шрамко Я. *Очерк истории возникновения и развития аналитической философии* // *Логос*. 2005. № 2 (47); Куслий П. С. *От редакции* // *Логос*. 2009. №2; Ламберов Л. *О мифах и проблемах определения термина аналитическая философия* // *Analytica*. 2010. №2; Шохин В.К. *Что же всё-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревиизионизма»* // *Вопросы философии*. 2013. №11; Джохадзе И.Д. *Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности* // *Логос*. 2016. №5 (114); Целищев В.В.. *Аналитическая философия и ревиизионизм без берегов* // *Философский журнал*. 2018. Т. 11. № 2; Макеева Л. Б. *Аналитическая философия как историко-философский феномен* // *Философский журнал*. 2019. Т. 12. № 1.; Васильев В.В. *Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос?* // *Философский журнал*. 2019. Т. 12. № 1, Целищев В. В. *О реальной истории возникновения аналитической философии* // *Философия науки*. 2022. № 3(94), др.

<sup>38</sup> Raatikainen P. *What was analytic philosophy?* // *Journal for the History of Analytical Philosophy*. 2013. Vol.2. N.1,

<sup>39</sup> Lapointe S. *On the traditionalist conjecture* // *Analytic Philosophy: An Interpretive History* / Ed. by A. Preston. N. Y., L.: Routledge, 2017. P.269–287.

чётко сформулировал Майкл Даммит. В.В. Целищев указывает на сциентистский характер АФ<sup>40</sup>, А.Ф. Грязнов, А.Л. Никифоров, Л.Б. Макеева делают акцент на особом стиле философствования<sup>41</sup>. При третьем подходе для чёткого понимания аналитической философии предлагается выделение *ряда* характерологических черт<sup>42</sup>. Однако попытки комплексного и даже системного, как у В.А. Суровцева<sup>43</sup>, описания аналитической философии, делают это описание нечётким. Более удачной для третьего подхода нам видится точка зрения Г.Й. Глока. Философ ограничивает характеристику аналитической философии двумя вещами: (1) историко-генетическим анализом, выявляющим общность происхождения и (2) историей влияния идей философов-аналитиков, указывающей «семейные сходства» между отдельными периодами аналитической философии и концепциями её адептов<sup>44</sup>.

Рассмотрим подробно современные представления о специфике аналитической философии и дискуссии их выявляющие.

### ***Поиски специфики аналитической философии XX – XXI вв. нашими современниками***

Используемый историко-генетический подход, который уже был нами продемонстрирован, позволяет выявить общие истоки и этапы становления АФ, а также указать ряд характеристик, присущих ей на этих этапах. Другой метод – метод рациональной экспликации, позволит выявить особенность АФ, демонстрирующую оригинальный характер современного этапа её развития. Этой особенностью является онто-методологический синкретизм.

Сложность родовидового определения аналитической философии во многом проистекает, на наш взгляд, из попыток эклектического соединения в таком определении характеристик, которые были ей присущи *на разных* этапах эволюции. Эклектический подход провоцирует утверждение, что все отличительные черты, которые приписывают аналитической философии, легко оспариваются. И в этом чаще всего видят парадоксальность аналитической философии.

<sup>40</sup> Целищев В.В. Аналитическая философия и сайентизм // Вопросы философии. 2010. №8.

<sup>41</sup> Грязнов А.Ф. Аналитическая философия. М., 2006. С. 13–14; Никифоров А.Л. Аналитическая философия // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009. С. 49; Макеева Л. Б. Аналитическая философия как историко-философский феномен // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 1. С. 135.

<sup>42</sup> Питер Хакер в книге «Место Витгенштейна в аналитической философии двадцатого века» (1996) напоминает, что принадлежность философов к аналитическому движению характеризуется не только приверженностью языку, как это выглядит у Даммита, но также логике и анализу. А в статье «Аналитическая философия: что такое, откуда и куда?» (Analytic philosophy: what, whence, and whither? // Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes. L., 1998) проанализировал семь отличительных видовых характеристик АФ.

<sup>43</sup> Суровцев В.А. Аналитическая философия: всеобщее и нюанс // Вопросы философии. 2010. №8; Суровцев В.А. О методах аналитической философии // Аналитическая философия: проблемы и перспективы развития в России.

<sup>44</sup> Glock H. J. What Is Analytic Philosophy. Cambridge, 2008. P.223.

Вместе с тем, парадоксальный характер аналитической философии проистекает не только из эклектически соединённых, видимых её характеристик, но из характеристик глубинных, диалектических по своей природе.

*Парадокс анализа и парадоксальность аналитической философии*

Из приведённого выше обсуждения специфики аналитической философии на четырёх этапах её эволюции вырисовывается достаточно противоречивая картина.

(1) Уилфрид Селларс в статье «Философия и научный образ человека» (1962) отмечал противоречивость даже самого понятия «аналитическая философия». Он писал, что если рассматривать анализ как исследование отдельных частей целого, философия может оказаться близорукой в описании действительности, так как тогда она следует от одной части к другой, упуская из виду целое. Как следствие понятие «аналитическая философия» становится противоречивым, поскольку сама философия как бы пренебрегает синтезом – составлением целостной картины действительности<sup>45</sup>. Как мы видим, в приведённом высказывании присутствует тот тип парадоксальности аналитической философии, который касается несоответствия сложившихся о ней представлений с её реальными особенностями. Философы-аналитики использовали не только, да и не столько, декомпозиционный вид анализа, который Селларс приписывает всей аналитической философии, сколько преобразовательный или интерпретационный вид анализа<sup>46</sup>. В этой перспективе аргумент философа выглядит неубедительным. Не выглядит он таковым в самом общем виде, поскольку анализ, безусловно, неотрывен от синтеза. И философы-аналитики интуитивно использовали их комплексно<sup>47</sup>. Однако в названии они хотели подчеркнуть использование именно анализа.

(2) Аналитическая философия, понимаемая как образец естественно-научной строгости в гуманитарных науках, как столп противостояния дискурсивного мышления интуитивному мышлению, среди своих основателей имеет психолога и теолога – Франца Brentano (1838 – 1917). Эту парадоксальную черту происхождения аналитической философии отмечают авторы коллективного труда «Аналитическая философия»<sup>48</sup>.

(3) Парадоксальность аналитической философии проявляется и на уровне формально-логической противоречивости её инструментария. Мы имеем в виду «парадокс анализа». Его суть выражается в том, что анализ не может одновременно быть а) информативным и б) логически непротиворечивым. Если это лингвистический анализ, то парадокс проявляется

<sup>45</sup> Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man / Frontiers of Science and Philosophy. Pittsburgh, 1962. P. 35–78. [Электронный ресурс] URL: <http://www.ditext.com/sellars/psim.html> P. 3.

<sup>46</sup> Beaney M. Analysis. // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/>

<sup>47</sup> Левин Г.Д. Анализ и синтез // Вопросы философии. 2016. №2. С.95–104.

<sup>48</sup> Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суровцев В.А., Черняк А.З, Шрамко Я.В. Аналитическая философия. С.17.

семантически. 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, родители которого имеют других детей». Но если эти два понятия являются синонимичными, тогда высказывание «братом является ребёнок мужского пола, родители которого имеют других детей» можно заменить другим высказыванием – «братом является брат». Однако эти два высказывания не выглядят синонимичными: первое из них более информативно. Возникает два возможных решения: либо предложенный анализ является некорректным, поскольку анализируемое понятие (*analysandum*) и понятие, полученное в результате анализа (*analysans*) не являются синонимами, либо не информативным, поскольку анализируемое понятие и результат анализа всего лишь синонимы.

Термин «парадокс анализа» впервые был использован в 1942 году применительно к работам Джорджа Мура<sup>49</sup>. Речь шла об определении понятия добра в работе “Principia Ethica” (1903). По мысли Мура, определение добра невозможно сделать аналитически – расчлняя добро на его отдельные проявления и редуцируя к ним «добро». Это приводит к «натуралистической ошибке». Добро постигается интуитивно, но тогда о добре можно сказать только то, что добро есть добро. В таком случае анализ становится излишним или тривиальным.

Какие решения предлагались для преодоления парадокса анализа? Майкл Бини предполагает, что различие Готлобом Фреге референта и смысла знака явилось следствием при попытке решения парадокса анализа. Анализ может оказаться корректным, если в суждении « $A = C$ » у  $A$  и  $C$  окажется один и тот же *референт*, однако  $C$  будет обладать другим, более содержательным *смыслом*, чем  $A$ <sup>50</sup>. Сам Мур в 1942 году, отвечая на предъявленное ему критическое замечание, писал, что *analysandum* и *analysans*, являясь одним и тем же понятием при правильном анализе, по-разному выражают эти понятия. Сходство позиций двух философов явно присутствует. При этом Мур признавал, что у него нет чёткого решения проблемы<sup>51</sup>.

Вместе с тем претенденты на таковое решение были. Куайн предлагал отказаться от различения аналитических и синтетических суждений. Тогда вопрос о недостатке информативности аналитических суждений отпадал бы сам собой. А Сол Крипке предпринял попытку обоснования существования (пусть не аналитического, но обладающего таким

<sup>49</sup> Beane M. Supplement to the entry “Analysis”: “Conceptions of Analysis in Analytic Philosophy”. § 4. Moore. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/supplement>

Майкл Бини полагает, что парадокс анализа восходит к парадоксу, сформулированному ещё в диалоге “Менон” Платона, и артикулирован в работах Фреге.

<sup>50</sup> Майкл Бини пишет, что различие значения и смысла языкового выражения, возможно, возникло у Готлоба Фреге при осмыслении того, что получило название «парадокса анализа». См.: Beane M. Supplement to “Analysis” Conceptions of Analysis in Analytic Philosophy. § 4.

<sup>51</sup> Beane M. Analysis. // The Stanford Encyclopedia of Philosophy ( 2014 Edition).



свойством) *необходимого* апостериорного знания. Однако и предложение Куайна, и доводы Крипке оспаривались<sup>52</sup>.

Философы-аналитики на всём протяжении XX века предлагали разные техники и виды анализа. Самым востребованным видом анализа оставался преобразовательный или интерпретационный и тогда парадокс анализа проявлялся снова и снова.

(4) Следующая черта аналитической философии, заключающаяся в стремлении разрешить естественное противоречие, проявляющееся между рациональным и эмпирическим знанием в процессе познания, тоже видится как парадокс – у значительной доли аналитиков онтология и эпистемология привержены эмпиризму и натурализму здравого смысла (Э. Нагель), а методы решения философских проблем – рационализму. Так, Бертран Рассел находил корни своей философии в рационализме элеатов. Как уже отмечалось, он признавал: «Часто говорят, что Парменид изобрёл логику, но в действительности он изобрёл метафизику, основанную на логике...»<sup>53</sup> Своим непосредственным рождением аналитическая философия обязана успехам в области символической логики, которой оставалась верна на всём протяжении XX столетия. Морис Мерло-Понти охарактеризовал её как очень абстрактное и логически выверенное знание: «...англо-саксонская аналитическая философия – это преднамеренное уединение в универсуме мысли, где нет места для случайности, неоднозначности и конкретности»<sup>54</sup>.

Однако аналитическая философия не развивалась как исключительно умозрительная дисциплина. Этим она отличалась от средневековой схоластики. Эрнст Нагель, как уже говорилось, считал аналитическую философию склонной к «натурализму здравого смысла». Эмпиризм аналитической философии не позволил некоторым исследователям причислить Фреге к философам-аналитикам. Многие считали эмпирическую философию, а более конкретно – взгляды Давида Юма, вторым источником аналитической философии. У. в.О. Куайн записал: «Программа, согласно Расселу, должна была заключаться в том, чтобы объяснить внешний мир как логическую конструкцию из чувственных данных»<sup>55</sup>. А Густав Бергман суть логического эмпиризма, ярким представителем которого стал Венский кружок, выразил уравнением: логический позитивизм = Юм + математическая логика<sup>56</sup>. Мы видим парадоксальность

<sup>52</sup> Многие исследователи так и не согласились с Куайном, что принципиальной разницы между аналитическими и синтетическими суждениями не существует. Суровцев говорит и о не безусловном характере заключений в некоторых необходимо апостериорных суждениях. См.: Суровцев В.А. Необходимое a posteriori, контрфактические фантазии и формы эссенциализма // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2011. №4(16). С. 63.

<sup>53</sup> Рассел Б. История западной философии: В 2 т. Т.1. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1994. С.61.

<sup>54</sup> Мерло-Понти, Морис. Беседа с Мадлен Шапсаль/ перевод В.М. Рыкунова. [Логос. 1991. №2. С. 31–40]. URL: [http://anthropology.rinet.ru/old/merlo\\_ponti.htm](http://anthropology.rinet.ru/old/merlo_ponti.htm)

<sup>55</sup> Куайн У. ван О. Слово и объект. М.: Логос, Праксис, 2000. С.372.

<sup>56</sup> Bergmann G. Logical positivism, language, and the reconstruction of metaphysics. [Электронный ресурс] URL: <http://www.histanalytic.com/BergmannMLP.htm>

аналитической философии именно в том, что многие замечают её рационалистический характер («преднамеренное уединение в универсуме мысли»). Кажется, будто она решает теоретический «парадокс анализа». Однако при более внимательном рассмотрении оказывается, что большинство философов-аналитиков строили свои исследования на данных естествознания («физики») и на опытных сентенциях здравого смысла. Логические эмпирики разработали метод верификации, а позже фальсификации, отсылающие к чувственным данным. Одной из важных процедур обоснования существования чего-либо стала инстанциация (*instantiation*) – указание хотя бы на один пример из опыта, соответствующий онтологическому термину. Источником значения термина часто служит отсылка к опыту языковой коммуникации – «жизненному миру», «языковой игре».

Следует признать, что данная особенность аналитической философии носит диалектический, естественный характер, но есть в ней и моменты видимой парадоксальности. Приверженность эмпиризму (и здравому смыслу) или рационализму отличает *разные* этапы в эволюции самой аналитической философии или же свойственна отдельным философам на *разных* этапах их творчества. Возьмём философию Бертрانا Рассела. Раннее увлечение логическим анализом, инициированное достижениями в разработке логики «Principia Mathematica», позже сменилось увлечением эмпиризмом в духе Дж. Локка. И для оценки творчества позднего Рассела можно сослаться на К.Р. Вестфалья, который писал: «... мало кто из аналитических философов признаёт, как твёрдо вкоренил Рассел аналитическую традицию обратно в рамки первого «Исследования» Юма XVIII в.»<sup>57</sup>.

(5) Ещё одна парадоксальная черта аналитической философии, на наш взгляд, состоит в видимом противоречии между её тематической завершённостью (от онтологии к теории познания и логике, а затем к анализу языка высказывания) и нелинейным характером её развития. Можно сказать, что аналитическая философия носит завершающе-незавершённый характер. Рационализм в лице аналитической философии завершил тематический круг развития, который Ганс Слуга описал так: от метафизики через эпистемологию к философии языка. Сделав акцент на средствах исследования оснований бытия и познания, аналитики «замкнули» тематический круг развития классической западной философии. Вместе с тем аналитическая философия продолжает существовать. Причина этого, как мы уже говорили, лежит в нелинейном характере аналитической философии. Эта особенность является залогом её будущности и одним из признаков её классического характера.

(6) Мы уже отмечали, что аналитической философии присуща такая черта как антиисторицизм. Эта черта проявляется двумя способами. Философы аналитического движения

---

<sup>57</sup> Вестфаль К.Р. «Критика чистого разума» Канта и аналитическая философия // Вопросы философии. 2011. № 7. С.162.

или (а) откровенно манкируют историко-философским наследием (например, Людвиг Витгенштейн), или используют идеи своих исторических предшественников как идеи своих современников. И хотя тексты (и названия) работ философов-аналитиков пестрят именами классиков истории философии, взгляды последних могут рассматриваться в отрыве от историко-культурного контекста. Сам аналитический стиль философствования не требует от его адептов знания концепций тех или иных школ. Для философа-аналитика остаются необходимыми две вещи: постановка проблемы и выбор аналитических техник её решения.

Вместе с тем, за более чем вековой путь развития аналитическая философия накопила в ходе острых дискуссий огромный пласт знаний. Многие понятия или названия мысленных экспериментов стали визитной (исторической) карточкой аналитической философии («трудная проблема сознания» Дэвида Чалмерса, «китайская комната» Джона Сёрла, «мозги в бочке» Хилари Патнэма, и многие другие.) Внутри аналитического движения дискуссии пестрят отсылками к идеям своих предшественников. *Аналитическая философия приобрела свою историю.* Наличие собственной истории, уважительное к ней отношение как к *своей* истории, должно наводить философов-аналитиков на мысль, что и другие направления философии заслужили уважительного отношения – причислению их *своему* направлению, *своему* времени. Такое положение дел сделало бы восприятие идей прошлого более объективным. Известную вину за антиисторицистский взгляд на философское наследие прошлого несёт разделение на Западе философской проблематики на 1) историю идей и 2) историю философии. Согласно такому делению, историю идей возможно рассматривать в отрыве от исторического контекста. Такая организационно-институциональная особенность аналитической деятельности делает аналитическую философию *по видимости* парадоксальной.

(7) Как мы уже писали, многих философов-аналитиков отличает самокритичность, скептическое отношение к своим собственным тезисам, стремление к их логическому обоснованию и эмпирическому подтверждению. Эта особенность аналитической философии, сближающая её с наукой, позволяет указать на такую её черту как способность к диалектическому самоотрицанию. И это залог её перспективности и безграничности.

В последние десятилетия произошел поворот аналитической философии к социально-гуманитарным и прикладным областям исследования: активно развиваются аналитически ориентированная философия истории, права, экономики, образования, политики, религии, этики, гендерных исследований. Философы-аналитики стремятся уйти от стереотипного восприятия философии как консервативной и чисто академической дисциплины, изолированной от процессов социально-культурной жизни. И тут можно указать ещё одну парадоксальную особенность аналитической философии. В 30-е годы логические эмпирики провозгласили себя противниками традиционной метафизики, которую они обвиняли в приверженности «чувству

жизни». Однако в реальности в аналитической философии присутствовало, начиная с позднего Витгенштейна, обращение к социальной, коммуникативной проблематике. Возьмём для примера такое понятие философии Витгенштейна, как «жизненные формы». В методологии одним из принципов исследования становился контекстуализм, а доминирующим методом анализа – соединительный (коммуникативный) анализ. Выходит, что данная парадоксальность вновь видимая, не сущностная.

Являясь объединяющим термином для множества философских техник и тенденций, аналитическая философия представлена различными онтологическими картинами мира, важнейшими гносеологическими концепциями, многообразными подходами к онтологическому статусу сознания и решению семантических и других проблем языка и коммуникации, формулировкой ответов на политические вызовы современности (этические концепции Дж. Ролза и Р. Нозика, аналитический феминизм и пр.).

Можно констатировать, что аналитическая философия вновь, как это уже было с участниками Венского кружка, поворачивается лицом к идеям и ценностям, волнующих не только методологов и эпистемологов.

Подводя итог сказанному о парадоксальности аналитической философии, видимой или диалектической, следует указать, что отмеченные парадоксы имеют разную природу. Часть из них носит естественный (диалектический) характер, как например, диалектика познания, когда эмпирические факты рассматриваются с их рациональным осмыслением и их соотнесённостью с теоретической системой знания. Другая часть парадоксальных черт носит или формально-логический (применение анализа как метода исследования и понимание анализа исключительно как метода декомпозиционного, разделительного), или софистический характер, проистекающий из вольной трактовки её особенностей. Софистические парадоксы можно устранить только с помощью исторического метода. Аналитическая философия состоит из ряда школ, она прошла ряд этапов в своём развитии. И если брать одну особенность, присущую одному этапу, и сравнивать её с особенностью другого этапа, (то же можно проследить относительно различных школ и даже отдельных философов), можно получить видимость парадоксальности аналитической философии. В силу этого логический метод, указывающий на парадоксальность аналитической философии, необходимо дополнить историческим методом, указывающим на её эволюционное развитие.

#### *Проблема поиска универсальных характеристик аналитической философии*

А) В наши дни среди специфических черт аналитической философии чаще всего называют её стилевое своеобразие<sup>58</sup> – способ постановки и решения философских проблем,

---

<sup>58</sup> Грязнов А.Ф. Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия. // Вопросы философии. 1996. №4. С.37; Шрамко Я. Очерк истории возникновения и развития аналитической философии // Логос. 2005. №

того, как философы-аналитики «мыслят и как выражают свои мысли»<sup>59</sup>. Стилевое своеобразие аналитической философии включает следующие особенности: (концептуально) терминологическую точность и однозначность; критику образных средств выражения мысли; (по методологическим средствам) избегание терминов традиционной метафизики, таких как «сущность», «бытие», «трансцендентное», а также семантически невыверенных понятий; (в обосновании) опору на логические основы аргументации, предусматривающие истинность посылок, строгость рассуждения – избегание нарушений правил вывода, наличие методов проверки и опровержения выводов рассуждения; (по средствам выражения мысли) использование терапевтически преобразованных – формализованных или естественных – метаязыков.

*Отсутствие широких обобщений и философских систем.* Для аналитического стиля характерно отсутствие философских систем, избегание широких философских обобщений. Акцентирование внимания на средствах самого философствования, на аргументированности и доказательности. «Но подобная методология не инспирирует глобальных обобщений типа теорий всего. Только метод, а метод или техницизм ведёт к нюансам»<sup>60</sup>. Когда-то Эрнст Нагель сказал, что философы-аналитики не признают грандиозных философских систем<sup>61</sup>. Ещё одной причиной, объясняющей отсутствие систем на этапе формирования аналитической философии, послужил переход её основателей Мура и Рассела с позиций идеализма (концепция внутренних отношений) на позиции здравого смысла (концепция внешних отношений). Если концепция внутренних отношений для её завершения предполагала развёртывание этих отношений в некую целостную систему, то концепция внешних отношений таких амбициозных целей ставить просто не могла. Мир внешних отношений безграничен, его эмпирическая познаваемость исторически ограничена и потому не завершена. Чтобы увидеть мир как целое, надо выйти за границы этого мира, а это эмпирически неосуществимо.

*Самокритичность в форме диалогового самоанализа.* Приверженцам аналитического стиля философствования присуща самокритичность в отношении своих изысканий. Их гносеологический скептицизм иногда доходит до самоотрицания. Так было с «Логико-философским трактатом» Витгенштейна. Описывают случай, что на то время, когда философ уже

---

2 (47). С.1; Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суровцев В.А., Черняк А.З, Шрамко Я.В. Аналитическая философия М.: РУДН, 2006. [Электронный ресурс] URL: [http://yanko.lib.ru/books/philosoph/blinovladovlebedev=analytic\\_philosophy.htm](http://yanko.lib.ru/books/philosoph/blinovladovlebedev=analytic_philosophy.htm) С.2–3; Никифоров А.Л. Аналитическая философия // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009. С. 49; Суровцев В.А. О методах аналитической философии // Аналитическая философия: проблемы и перспективы развития в России. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета, 2012. С. 76; Макеева Л. Б. Аналитическая философия как историко-философский феномен // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 1. С. 135.

<sup>59</sup> Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy // Inquiry. 1998. №41. P. 106–107.

<sup>60</sup> Суровцев В.А. О методах аналитической философии. С.76.

<sup>61</sup> Nagel E. Impressions and appraisals of analytic philosophy in Europe // The Journal of Philosophy. 1936. № 33. P.69. Цит. по: Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy. P. 100.

признал идеи своего «Трактата» ошибочными, он запретил Фридриху Вайсману передать для публикации подготовленную этим автором в начале 1930-х годов рукопись “Принципов лингвистической философии”. В ней популярно излагались идеи “Логико-философского трактата”. При этом Витгенштейн грозился покончить с собой, если тот её опубликует<sup>62</sup>. А вот логические позитивисты, стремясь усовершенствовать способы связи логических структур языка с чувственными данными (принцип верификации), сами признавали невыполнимость этой задачи. Скот Соумс назвал самокритичность логических позитивистов «главой для гордости в аналитической традиции»<sup>63</sup>.

Несмотря на примеры радикального скептицизма, философы-аналитики чаще всего находят в самоанализе стимулы к движению вперёд. Вырабатывается ещё один методологический приём, обогащающий их стиль философствования. Он состоит в стремлении вступить в диалог с потенциальным оппонентом и предвосхитить могущие возникнуть возражения. Дэвид Льюис, делаясь впечатлениями от чтения книги Чалмерса «Сознающий ум» (1996), написал, что у сторонников материализма, сочиняющих свои возражения в адрес [дуалистической] концепции Чалмерса, немного шансов на успех, потому что среди этих возражений мало таких, которые Чалмерс не предвидел бы и уже не опроверг в своей книге<sup>64</sup>. Эту особенность аналитической философии, вслед за Шохиным, можно обозначить как контroversивность и рациональную ответственность – «когда философ должен отчитываться перед философским сообществом за качество своей аргументации»<sup>65</sup>.

На наш взгляд, указанная особенность аналитического стиля философствования напрямую связана с ориентацией её адептов на науку. Так, логические эмпирики специально указывали, что дело философов, как учёных, не создание целостных систем, а решение одной конкретной задачи в рамках познания и построения целостного знания.

*Б) Сциентизм аналитической философии.* Среди философов, не теряющих надежду отыскать уникальную особенность аналитической философии XX века, находятся, на наш взгляд, и те, кто видит её в *сциентистской направленности*. Напомним, что когда Эрнст Нагель заговорил о «европейской аналитической философии», он посчитал её характерной чертой

<sup>62</sup> Руднев В. Венский кружок: Энциклопедия логического позитивизма. (Рец. на кн.: Freidrich Stadler. The Vienna Circle: Studies in the Origins, Development and Influence of Logical Positivism. Wien; New York: Springer, (2001). 984 p.) [Логос. 2001. №4 (30). С. 144] URL: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001\\_4\\_30.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_4_30.htm)

<sup>63</sup> Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Volume 1. The Dawn of Analysis. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003. P. xiii.

<sup>64</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory. N. Y., Oxford: Oxford University Press, 1996. (Book jacket).

<sup>65</sup> Шохин В.К. Серия «Философская теология: современность и ретроспектива» // Вопросы философии. 2015. №2. С.59.

«натурализм здравого смысла», согласно которому за действительность принимаются те объекты и отношения, которые признаются естественными науками<sup>66</sup>.

Аналитическая философия для большинства своих представителей ориентирована на онтологический и эпистемологический эмпиризм. Эмпирическая направленность аналитической философии нашла отражение в поиске чувственной природы «объекта» в «Логико-философском трактате»<sup>67</sup> и в «Философских заметках» (1929–1932) Витгенштейна<sup>68</sup>; в принципах подтверждения знания – верификации и экземплификации; в концепции натуралистической эпистемологии Куайна, в программах биологического (Дж. Сёрл) и дуалистического (Д. Чалмерс) натурализма, концепциях элиминативизма в понимании сознания, и т.д.

В.В. Целищев также отмечает научную («сайентистскую») ориентированность аналитической философии. При этом его трактовка сциентизма аналитической философии понимается двояко – и как стремление получить позитивное знание в разных областях человеческого познания (но без претензии быть «царицей наук»), и как ясность философского мышления и строгость аргументации<sup>69</sup>.

Не трудно заметить, что характеристики стилевого своеобразия и сциентизма, как характерных особенностей АФ, теснейшим образом взаимосвязаны.

По нашему мнению, ориентация философов-аналитиков на научные методы познания и стандарты научного знания определяют стилевое своеобразие аналитической философии. Эти стилевые особенности аналитической философии позволяют рекрутировать в лагерь своих приверженцев исследователей из разных стран, что определяет наднациональный характер аналитической философии.

*Причины наднационального характера аналитической философии.* Преемницу и продолжательницу рационалистической философии в XX веке – аналитическую философию – правильнее называть философским движением, потому что «[она] явно не является школой, доктриной или совокупностью принятых утверждений...»<sup>70</sup>, не объединяет философов на основе одних и тех же онтологических или гносеологических положений. История её оформления в движение связана с началом сотрудничества ряда философских школ, таких как Венский кружок, Берлинское общество эмпирической философии, Варшавско-Львовская школа, Кембриджская школа, Оксфордская школа в 30–50е годы XX столетия. Кроме того, в середине 50-х годов быстро

<sup>66</sup> Nagel E. Impressions and appraisals of analytic philosophy in Europe // The Journal of Philosophy. 1936. № 33. P.69.

<sup>67</sup> Ayer A.J. Philosophy in the Twentieth Century. London: Unwin Hyman Limited, 1982. P.114

<sup>68</sup> См.: Лорети А. Проблема индивидуального языка в философии Л. Витгенштейна. Автореферат на соискание учёной степени кандидата философских наук. М., 2016. С.10, др.

<sup>69</sup> Целищев В.В. Аналитическая философия и сайентизм // Вопросы философии. 2010. №8. С.14–15.

<sup>70</sup> Heil J. Analytic Philosophy // The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second Edition / General Editor Robert Audi. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P.26.

расширяется сфера исследования философов-аналитиков: анализ проникает в философию сознания, в этику, в теорию религии, и др. Ряд философов обращаются к осмыслению базисных категорий, с помощью которых человек мыслит о мире. Прокламируется интерес к онтологической и метафизической проблематике.

В XX веке аналитическую философию часто противопоставляли «континентальной» философии. На его исходе «лицом» континентальной философии стали постструктурализм и постмодернистская философия. Современное обсуждение этого противопоставления меняет акценты: всё больше говорят или об их диалоге, или искусственном характере их противопоставления. Историко-генетический анализ позволяет говорить, что и история влияния на становление аналитической философии и история самого аналитического движения не позволяет чётко разграничить её и континентальную философию. Г. Слуга даже считает, что история аналитической философии может помочь в уничтожении деления философии на аналитическую и континентальную, «которое в наши дни исторически устарело и философски бесполезно»<sup>71</sup>. В.П. Филатов замечает, что в наше время оппозиция аналитической и континентальной философии смягчилась, поскольку с исторической сцены сошёл экзистенциализм, а аналитическая философия не столь ригористична в отношении континентальной<sup>72</sup>.

Г. Слуга видит аналитическую философию по-настоящему интер- и наднациональным движением, каким когда-то была средневековая схоластика<sup>73</sup>. На самом деле, если правомерно говорить о французском рационализме, британском эмпиризме, немецком идеализме, то аналитиков нельзя ассоциировать с каким-то определённым этносом. На становление аналитической философии повлияла австрийская школа философии, представители которой (Б. Больцано, Ф. Brentano, Э. Мах, А. Мейнонг и др.) находились под влиянием эмпиризма шотландца Дэвида Юма. В свою очередь континентальная философская культура проникла в стиль английской философии через посредство Brentano<sup>74</sup>. У истоков аналитической философии стояли немец Фреге, англичане Рассел и Мур, а также ещё один австриец – Витгенштейн.

Существует и противоположная точка зрения. Питер Хакер писал, что философия анализа является исключительно британским занятием, Майкл Даммит – англо-австрийским занятием, большинство других исследователей относят её к британо-американскому виду философской деятельности. По мнению Питера Саймонса, аналитическая философия, первые ростки которой связаны с публикацией в 1837 году «Wissenschaftslehre» Больцано, начала второй

<sup>71</sup>Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy. P. 104.

<sup>72</sup> Филатов В.П. Аналитическая философия // URL= [http://spf.ffrggu/prepod/filatov\\_v\\_p/analit\\_fil](http://spf.ffrggu/prepod/filatov_v_p/analit_fil)

<sup>73</sup> Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy. P. 112.

<sup>74</sup> Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суровцев В.А., Черняк А.З, Шрамко Я.В. Аналитическая философия. С.5.



этап своего развития в XX веке и это связано с оккупацией Варшавы в 1939. Основную роль в её возникновении Саймонс отводит польской философии<sup>75</sup>. После 40-х годов, когда многие философы-аналитики эмигрировали в США, аналитическая философия всё более превращалась в наднациональное занятие.

В наше время аналитическая философия заняла доминирующее положение в академической среде англоязычных стран (Великобритании, Соединенных Штатов Америки, Канады, Австралии, Новой Зеландии), но также и во многих странах континентальной Европы (таких как Голландия, Швеция, Дания, Норвегия, Финляндия). Философы аналитического направления широко представлены на философских кафедрах университетов Германии, Франции, Италии и других европейских стран. В России на ряде философских кафедр (МГУ имени М.В. Ломоносова, Высшей школы экономики, РУДН, Санкт-Петербургского, Новосибирского, Томского государственных университетов) также успешно занимаются аналитической философией. «Аналитическая философия сегодня является международным движением», – констатируют отечественные исследователи<sup>76</sup>.

Какие особенности аналитической философии делают её таковой? «Аналитическая философия – зонтичный термин, используемый в настоящее время для того, чтобы служить общей крышей для огромного количества философских техник и тенденций»<sup>77</sup>. Причина возможности такого объединения кроется в *методологическом центризме*. Суровцев отмечает, что аналитическая философия является «методологическим движением, поставившим глобальную задачу анализа выразительных средств»<sup>78</sup>.

По мнению Э. Нагеля, Г. Слуги и других, аналитический стиль философствования был с самого начала связан с математикой, символической логикой и физикой, которые не столь ангажированы лежащими вне интересов науки устремлениями. Философы-аналитики увлечены техниками анализа философских проблем и не склонны к их систематизации, что чревато определёнными онтологическими обязательствами, расширением предметного поля исследования за счёт научных дисциплин, могущих иметь идеологическую ангажированность.

Второй важной причиной интернационального характера аналитической философии является её определённый антиисторизм, акцент на истории идей. Г. Слуга замечает, что человек, захотевший заниматься аналитической философией, не обязан быть связанным с какой-то национальной интеллектуальной традицией, какими-то определёнными взглядами. Изучение

---

<sup>75</sup> Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суровцев В.А., Черняк А.З., Шрамко Я.В. Аналитическая философия. С 6.

<sup>76</sup> Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суровцев В.А., Черняк А.З., Шрамко Я.В. Аналитическая философия. Введение.

<sup>77</sup> Heil J. Analytic Philosophy //The Cambridge Dictionary of Philosophy. P.26.

<sup>78</sup> Суровцев В.А. О методах аналитической философии. С.74.

истории идей даёт аналитической философии глубокую уверенность в том, что она несёт новое начало. Феноменология Э. Гуссерля с её лозунгом «Назад к самим вещам» в этом плане очень похожа на аналитическую философию. Эти два направления философии пытаются преодолеть пласты истории и вырваться в пространство «чистого» сознания и строгого мышления. Антиисторизм вообще отличает классическую рационалистическую философию. Р. 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 ...»<sup>79</sup>.

Мы разделяем тезис Слуги об антиисторизме аналитической философии. Часто философы-аналитики «не замечают» исторической пропасти между теми, кто жил века назад и их современниками. Идеи философов прошлых эпох сравниваются с идеями наших дней без скидок на условия их возникновения («модальности высказывания» по Фуко). Но является ли такой подход всесторонне информативным? И главное – не противоречит ли он принципу контекстуальности, вырабатываемому коммуникационными концепциями языка, социальной и исторической эпистемологией?

Эти и другие сомнения подрывают веру в прочность интернационального тренда в аналитической философии. И.Д. Джохадзе прямо заявляет: «Транснациональной аналитической философией, вопреки космополитическим ожиданиям ее проponentов, так и не стала. В большинстве стран континентальной Европы она воспринимается как инокультурная — *англосаксонская* — традиция мысли. Рассчитывать на то, что взаимное отчуждение двух философских культур — англо-американской и европейской — будет со временем преодолено, едва ли приходится. Современная аналитическая философия может, конечно, считать себя «универсальной» и «мировой», но оснований для этого у нее не больше, чем у любой другой значимой философской традиции или любого другого направления мысли, будь то прагматизм, философия жизни, персонализм, феноменология или герменевтика»<sup>80</sup>. Мы же полагаем, что, называя аналитическую философию международным явлением, следует делать акцент не на том, доминирует она в мире или не доминирует. Акцент следует сделать на интересубъективной составляющей в философском мировоззрении человека любой культуры нашего времени, подпитываемой научными открытиями и аналитическими методами исследования. Философы-аналитики существуют *в большинстве* стран. Так понимаемый интересубъективный компонент и делает аналитическое движение интернациональным.

В) Помимо стилового своеобразия и сциентизма как уникальных особенностей АФ много приверженцев остаётся и у точки зрения, что главной особенностью аналитической философии

<sup>79</sup> Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. С.7.

<sup>80</sup> Джохадзе И.Д. Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности // Логос. 2016. №5 (114). С. 18.

является то, что Майкл Даммит назвал «аксиомой аналитической философии». Философы-аналитики прибегали к решению философских проблем, занимаясь синтаксисом, семантикой языка, изучая его коммуникативные свойства. Работа с языком была весьма разнообразной и породила множество логических (знаковых) и лингвистических техник. Надо признать, что обращение к анализу языка во многом было велением времени. И всё же именно философы-аналитики сделали язык вообще и язык философии объектом всестороннего изучения. Языковая ясность стала мерилom осмысленности философских высказываний.

Однако возникает вопрос, можно ли считать *всю* аналитическую философию приверженной анализу языковых высказываний, будь то высказывания логики или суждения здравого смысла? Является ли анализ языка «сквозной» характеристикой аналитической философии? Как будет показано в данном диссертационном исследовании, языкового «тоталитаризма» на всех этапах развития аналитической философии в XX веке не наблюдалось. Для тех философов, которых называют основателями аналитической философии – Фреге, Мура, Рассела, и которым присущи приверженность аналитическому стилю философствования и сциентизму, в полной мере не были представителями лингвистической философии. Так же и в 60–70-е годы многие философы-аналитики не считали анализ языка единственным источником ответов на философские вопросы. Дискуссия, открытая Уиллардом Куайном по вопросу сущности аналитических и синтетических высказываний, выход Карла Поппера, Томаса Куна и других на решение проблем роста научного знания, а также ранее выявленные недостатки проектов построения идеального языка науки или отыскания непротиворечивых и целостных систем описания правил обыденного языка, проекты Б. Маркус и С. Крипке ознаменовали переход аналитической философии на постаналитическую стадию. Такую оценку временной связи периода аналитической философии, когда анализ языка доминировал, и всей истории аналитической философии уже давали<sup>81</sup> и мы эту оценку разделяем. Однако наша точка зрения ближе к мнению П. Раатикайнена, которое мы уже озвучили. Хотя анализ языковых выражений рассматривался источником онтологических допущений или терапевтического решения философских проблем не на всех этапах эволюции аналитической философии в XX веке, всё же лингвистический поворот ознаменовал смену ракурса в её истории. С лингвистическим поворотом связано новое понимание задач философии и природы философских проблем<sup>82</sup>, а также исследования метафизики.

## ВЫВОДЫ

<sup>81</sup> См.: Hacker P.M.S. Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy. Oxford: Blackwell, 1996.

<sup>82</sup> Raatikainen P. What Was Analytic Philosophy? // Journal for the History of Analytical Philosophy. 2013. Vol.2. N.1. P.20, 21.

Аналитическая философия XX–XXI вв. с трудом поддаётся родовидовому определению. Причиной тому служит то, что ни сами аналитики, ни исследователи не пришли к консенсусу по поводу указания видового или видовых признаков такого историко-философского феномена, каковым является аналитическая философия. Нет согласия и по поводу родовой принадлежности этого феномена. Оспаривается существование аналитической философии как единой философской традиции.

Проведённое нами исследование позволило сформулировать ряд предположений.

По своим истокам, характеру философствования и тенденциям развития аналитическая философия XX–XXI вв. является наследницей и продолжательницей рационалистической традиции в мировой философии. Это можно определить, как её родовое отличие. В XX–XXI столетиях рационалистическая философия приобретает уникальные черты и специфические формы проявления. На наш взгляд, основной специфицирующей особенностью аналитической философии в рамках рационалистической философии и использования философами-аналитиками неклассического типа научной рациональности, является онто-методологический синкретизм как характер аналитического знания и как методологический принцип получения такого знания. Принцип онто-методологического синкретизма присущ и другим течениям и школам философии. Однако в рационалистической традиции философствования этот принцип стал специфицирующим для аналитической философии. Главной чертой онто-методологического синкретизма является то, что объект исследования проявляется и мыслится в неразрывной связи с самими средствами этого исследования.

Данная (видовая) черта позволяет объяснить сущность аналитической философии XX–XXI вв. и её отличие как от своих предшественников по рационалистической традиции, так и от своих современников, практикующих другие виды аналитической деятельности. Онто-методологический синкретизм позволяет диалектически преодолеть противоположность (по видимости или по сути) ряда характеристик аналитической философии, проявившихся на разных этапах её эволюции и позволившим назвать аналитическую философию парадоксальной.

Ориентируясь на научный стиль исследования, философы-аналитики чутко реагировали на разрыв психологии с логикой и успехи символической логики, семиотический поворот в лингвистике, поворот историков к повседневности, открытия в физиологии высшей нервной деятельности, теоретической физике, IT технологиях. На каждом витке своей эволюции представители аналитической философии активно встраивали самые современные научные знания в свои теоретические изыскания. Происходило это в двух направлениях. Во-первых, использовались новые методологии (логики, лингвистики, теории коммуникации и т.д.). Во-вторых, менялись ракурсы (установки) исследования: лингвогенные, натуралистические,

метафизические и др., что изменяло характер постулируемых базовых предметностей исследования (онтологических обязательств).

Принцип онто-методологического синкретизма позволяет объяснить многие особенности аналитической философии, например, лингвогенный характер постановки и решения философских проблем, практикуемый с различной степенью интенсивности на разных этапах её эволюции. Лингвистический поворот в науке XX века был объективно обусловлен несколькими причинами. Это и семиотический поворот в лингвистике и культурологии. Интерес к повседневности и обыденным языкам среди историков. Сама философия эволюционировала от проблем онтологии к проблемам эпистемологии, а затем к проблемам знакового (языкового) обозначения онтологического и эпистемологического знания. Одновременно, ориентация философов на научный стиль исследования вела к языковому опредмечиванию знания, делала предмет исследования «вещью», существующей наряду с другими предметностями науки. Наконец, научное естествознание рубежа XIX– XX вв. стало пионером в выработке неклассического типа научной рациональности, сделавшего невозможным рассматривать объекты исследования в отрыве от методов их изучения и фиксации знания. Не удивительно, что М. Даммит провозгласил аксиомой аналитической философии то, что философские проблемы должны рассматриваться исключительно сквозь призму языка.

Хотя на современном этапе аналитической философии лингвистический уклон при изучении философских проблем преодолён, его влияние всё ещё значительно и отражается на работах многих исследователей. Рассмотрение языковых средств анализа превратилось в *норму философской культуры* для специалиста, причисляющего себя к аналитикам.

Онто-методологический синкретизм многое объясняет и в приверженности аналитиков особому стилю философствования: как философы-аналитики мыслят и как выражают свои мысли (Г. Слуга). По мнению одних исследователей (А.Ф. Грязнов, А.Л. Никифоров, др.), особенности этого стиля вполне артикулируемы. Можно выделить, например, такие его черты как: (концептуально) терминологическая точность и однозначность, избегание терминов традиционной метафизики и критика образных средств выражения мысли; (по методологическим средствам) методологический центризм – зависимость характера знания от методологических установок; (в обосновании) опора на логические основы аргументации; (в этике науки) самокритичность в форме диалогового самоанализа, ответственность за процедуры и результаты исследования, что в 80–90-е гг. станет предметом эпистемологии добродетелей<sup>83</sup>; (по средствам

---

<sup>83</sup> См.: Alfano M., Greco J., Turri J. Virtue Epistemology // Stanford Encyclopedia of Philosophy. [Электронный ресурс] URL: <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/>; Касавин И. Т. Эпистемология добродетелей: к сорокалетию поворота в аналитической философии // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 3. С.6–19; Каримов А.Р. Эпистемология добродетелей. СПб.: Алетейя, 2019. 428 с.; Костина А. О. Эпистемология добродетелей: нормативность, полемика, новые концептуальные инсайты // Человек. 2022. Том 33. Выпуск 2. С. 129–146, др.

выражения мысли) использование формализованных или естественных – метаязыков; (по результатам) отсутствие широких обобщений и философских систем; intersubъективный характер знания. По мнению других исследователей (Л.Б. Макеева), аналитический стиль является сложным конструктом, хотя и поддающимся вербализации, в своём интериоризованном виде выступающим в форме практического «знания как», подобного «личностному знанию» М. Полани.

Аналитическая философия является наднациональным философским движением. На интернациональный характер аналитической философии указывают следующие обстоятельства и причины. (1) История её становления и развития на всём протяжении XX–XXI вв. Среди её предшественников и адептов мы находим мыслителей разных национальностей из различных стран. (2) Научный стиль философствования, характерный для аналитического движения, (а) формировался под влиянием логико-математических и естественнонаучных дисциплин, которые не столь идеологически и политически ангажированы; (б) этот стиль привержен коллективистскому принципу работы. (3) Аналитическая философия является зонтичным термином, объединяющим множество школ, доктрин. Философы-аналитики более всего увлечены техниками анализа и менее всего склонны к созданию философских систем, построение которых связано с определёнными онтологическими обязательствами, разработкой социальных, этических и других проблем. (4) Философов-аналитиков не разделяют национальные исторические традиции философии. АФ присущ принцип своеобразного антиисторицизма (индифферентного отношения к культурному контексту философского высказывания) и акцентированию внимания на истории идей. Одновременно мы полагаем, что, называя аналитическую философию международным явлением, следует делать акцент не на том, доминирует она в мире или не доминирует, представители многих или немногих стран считаются её адептами. Акцент следует сделать на intersubъективной составляющей в философском мировоззрении человека любой культуры нашего времени, подпитываемой современными научными открытиями и аналитическими методами исследования. Такого рода intersubъективный компонент и делает аналитическое движение интернациональным.

Таким образом, аналитическая философия XX–XXI вв. – это интернациональное, ориентированное на научные методы исследования, философское движение, представители которого выработали и развивают специфический стиль философствования, сделавший акцент на техниках анализа и анализе языковых средств выражения мысли. Этот стиль философствования был выработан в конце XIX – начале XX столетия, связан с *неклассическим типом научной рациональности*, получившим такое название в отечественной методологии науки, и приверженный, по нашему мнению, именно в рамках рационалистической философии

принципу онто-методологического синкретизма. Данный принцип делает АФ XX–XXI вв. отличной от предыдущих этапов мировой рационалистической философии.

Приверженность онто-методологическому синкретизму в рамках рационалистической философской традиции делает аналитическую философию XX–XXI вв. уникальным явлением всей мировой философской мысли. Но не только это. Уникальность аналитической философии заключается и в её истории – общие родоначальники, объединительные школы и направления; разработка и преемственность техник, концептов, постановки философских проблем. И потому мы согласны с Г.Й. Глоком в том, что у аналитической философии существует общность (1) происхождения и (2) история влияния идей, которая через «семейные сходства» цементирует связь между отдельными периодами аналитической философии и концепциями её адептов<sup>84</sup>. История людей и идей, помимо приверженности онто-методологическому синкретизму, делает аналитическую философию единой философской традицией.

## 1.2. Проблема метода в аналитической философии

Когда в 30–40-е годы XX столетия возникает и укореняется термин «аналитическая философия», вряд ли его родоначальники подразумевали под анализом нечто определённое, кроме как всякую рациональную проясняющую деятельность. Результатом такого широкого толкования центрального для философов-аналитиков понятия и итогом творческого решения поставленных перед собою задач стало всестороннее исследование анализа в его различных аспектах. Разработка огромного числа аналитических техник во многом зависела от предмета анализа, теоретических доминант определённого этапа эволюции аналитической философии и концептуальных предпочтений того или иного исследователя.

Единой, на основе хотя бы конвенционально принятого основания, классификации аналитических методов ещё не существует. Из-за незавершённости самого проекта под названием «аналитическая философия» не может быть речи и о завершённости такой классификации. Однако отдельные подходы к их систематизации уже наличествуют. На наш взгляд, такая систематизация может состоять в выделении *типов аналитического мышления (логического, концептуального, лингвистического)*, а также различных *технологий (техник) анализа (декомпозиционного, регрессивного, интерпретационного)*. Специфическое сочетание типов мышления и техник анализа порождает разнообразие *методик анализа*, которые можно систематизировать по последовательности их возникновения в аналитической философии или по их тематическому использованию в решении философских задач. Мы выбрали в качестве

---

<sup>84</sup> Glock H. J. What Is Analytic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P.223.

основания для систематизации видов анализа в аналитической философии концептуально нейтральное понятие «линии анализа».

*Максим Лебедев и Наталья Петякшева  
о типах аналитического мышления*

Авторы введения к учебнику «Аналитическая философия», принадлежащего коллективному перу, Максим Лебедев и Наталья Петякшева пишут, что процедуры языкового уточнения и прояснения философских понятий, суждений, проблем, которые Дж.Э. Мур и Б. Рассел назвали «логическим анализом», вначале относились к методу исследований, а позднее дали название философскому направлению. При этом понятие «анализ» рассматривался не в специальном, а в общем значении, практически как синоним понятия «рациональное, дискурсивное рассуждение»<sup>85</sup>.

Данные авторы выделяют главные типы аналитического мышления, которые различаются, с их точки зрения, *процедурами анализа*<sup>86</sup>:

- восходящая к Фреге и Расселу логикоморфная тенденция в интерпретации анализа;
- концептуальный анализ Д.Э. Мура;
- подход позднего Витгенштейна<sup>87</sup>;
- лингвистический анализ в духе Остина и Стросона.

Эти подходы имеют немало сторонников и последователей в новейших концепциях аналитической философии.

- Так, в деятельности некоторых ведущих аналитиков последних десятилетий – Х. Патнэма, Д. Дэвидсона, М. Даммита, Д. Сёрла и других можно обнаружить элементы каждой из четырех перечисленных разновидностей философского анализа.

- Логицистские традиции Фреге и Рассела, связанные с формальным анализом математической логики, находят применение также в сфере естественных языков (Дэвидсон, Хинтиikka, Крипке) и понимаются как семантика модальных логик.

- На традициях позднего Витгенштейна базируется анализ концептуальных основ формализации (Райл, Стросон), связанный с лингвистической семантикой, для которой естественный язык интересен с точки зрения его понятийных структур<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суровцев В.А., Черняк А.З., Шрамко Я.В. Аналитическая философия. С.6.

<sup>86</sup> На наш взгляд, в данной классификации основанием выделения видов анализа являются средства анализа – логические, концептуальные, лингвистические, контекстуальные.

<sup>87</sup> Этот вид анализа уместно назвать контекстуальным, в терминах аналитиков – «соединительным». Поскольку авторы учебника среди приверженцев данному виду анализа называют Райла и Стросона, его также можно назвать концептуально-контекстным.

<sup>88</sup> Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суровцев В.А., Черняк А.З., Шрамко Я.В. Аналитическая философия. С. 14–15.



Таким образом, в современной аналитической философии противостояние аналитиков, ориентированных на дескриптивный анализ естественного языка, и тех, кто ориентируется на строгие методы логики, практически исчезло. В сущности, имеется столько же вариантов анализа, сколько существует аналитиков, и поэтому не может идти речи о единственно «правильном» логико-лингвистическом анализе. Перспектива создания единственного универсального «анализа» элиминируется<sup>89</sup>. Но тогда актуальным становится вопрос о конкретных разновидностях анализа и их каталогизации, а не классификации.

*Майкл Бини об основных технологиях (техниках) анализа*

Майкл Бини – автор статьи об анализе в Стэнфордском словаре по философии – усматривает в истории западной философии три основные разновидности анализа: расчленение целого на части (*decomposition*); возвращение к истокам явления (*regression*) и преобразование или интерпретация (*transformation or interpretation*)<sup>90</sup>. Мы считаем, что в данной классификации речь идёт о *технологиях анализа*.

Философские словари чаще всего говорят о первой разновидности анализа – анализе как *расчленении целого* на части и/или элементы. Такое понимание анализа, неразрывное с синтезом, называется декомпозиционным. Вторым видом анализа Бини называет *возвращение к истокам*, к возникновению вещи. Так, Аристотель ставил целью своей философии поиск первопричин сущего. И такой вид анализа Бини называет регрессивным. Мы же чаще называем его генетико-историческим. А вот 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 его *интерпретировать*. Хотя такой вид анализа становится доминирующим только в двадцатом столетии, зародился он ещё в геометрии Евклида. В Новое время представители аналитической геометрии преобразовывали геометрические выражения в алгебраические и арифметические, а затем приступали к их разрешению. Преобразовательный вид анализа также был предвосхищён средневековыми схоластами. Именно у них мы находим рассуждения о пропозициях, значении, референтах, т.д., что стало неотъемлемой частью аналитического дискурса в двадцатом столетии. Интерпретационный анализ встречается и в девятнадцатом веке у Иеремии Бентама. Он использовал понятие перефразирования (“*paraphrasis*”)<sup>91</sup>. Перефразированием Бентам называл «такой сорт экспозиции, который может быть получен путём преобразования пропозиции, у которой в качестве субъекта не имеется ничего другого, кроме фиктивной сущности, в

<sup>89</sup> Там же. С. 14–15.

<sup>90</sup> Beaney M. Analysis // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2014 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/>

<sup>91</sup> Beaney M. Analysis // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2014 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/>

пропозицию, имеющую в качестве субъекта некую реальную сущность»<sup>92</sup>. Идею Бентама, говорит Бини, можно считать предшественницей теории дескрипций Рассела.

Что же касается двух первых техник анализа – декомпозиционного и регрессивного, то они зарождаются в древней Греции, а именно, в философии Сократа, Платона и Аристотеля. Часто именно на эти два вида анализа ссылаются или имеют их в виду философы. Так, Иммануил Кант, доказывая связь действия и субстанции, заметил о познавательной способности анализа следующее: «...при обычном методе исследования (при чисто аналитическом подходе к понятиям) [вопрос] был бы совершенно неразрешим»<sup>93</sup>. Кант, как видно, имел в виду декомпозиционный вид анализа, считая его не продуктивным. Анализ, по его мнению, носит проясняющий характер и только синтез расширяет наши знания.

В истории философии три названные техники анализа не сменяют друг друга механически, они сосуществуют и постоянно взаимопроникают друг в друга, в том числе и на современном этапе АФ.

\*\*\*

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»<sup>94</sup>. Всякий анализ предполагает наличие определённых положений или даже концептуальной схемы, требующей интерпретации. И то, что явится результатом интерпретации, будет выступать предметом анализа двух других разновидностей анализа – возвращения к истокам или расчленения на части. Преобразование исходных положений и теорий делает их более прозрачными для последующего анализа. Имея в виду, что именно интерпретационный, преобразовательный вид анализа более всего характерен для философов-аналитиков XX века, авторы «Аналитической философии» в качестве эпиграфа к своей работе взяли высказывание Дж. О. Урмсона. «Под анализом [аналитические философы] подразумевают нечто, что, насколько бы точная его дескрипция ни была избрана, означало бы по крайней мере попытку *переписать* [выделено мною. – Н.Б.] те утверждения, которые они находят философски невразумительными, в других и в некотором отношении более подходящих терминах»<sup>95</sup>.

Появление в логике кванторов и самой теории кванторов сделали возможным использование более мощных интерпретационных систем, существовавших ранее. Для Фреге и

<sup>92</sup> Цит. по: Beaney M. Analysis.

<sup>93</sup> Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского, сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным; примеч. Ц.Г. Арзаканяна. М.: Мысль, 1994. С.162.

<sup>94</sup> Beaney M. Analysis.

<sup>95</sup> Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суровцев В.А., Черняк А.З, Шрамко Я.В. Аналитическая философия.

Рассела интерпретационной системой стала логика предикатов. Несоответствие, обнаруженное между грамматической и логической формами высказывания, означало, что процедура перевода грамматических высказываний в их логическую форму становится философской проблемой. Было осознано, что языковые высказывания могут приводить к заблуждениям, что правильное оформление наших мыслей языковыми средствами требует дополнительных усилий. Всё это неизбежно вело к актуализации семантических, эпистемологических и метафизических проблем, касающихся осмысления связи языка, логики, мышления и реальности. Эти проблемы и определили повестку дня аналитической философии<sup>96</sup>.

*Питер Хакер и Ганс Слуга о разновидностях анализа*

Ганс Слуга, рецензируя книгу Питера Хакера «Место Витгенштейна в аналитической философии двадцатого века» (1996), провёл различие между логическим и концептуальным анализом, редукционистским и конструктивистским разновидностями анализа, которые выделил Хакер<sup>97</sup>. Анализ для Хакера означает процедуру разложения целого на его составные части<sup>98</sup>. Философ выявляет несколько видов анализа. Так, классический британский эмпиризм он связывает с «психологическим» видом анализа. Однако истоки самой аналитической философии он возводит к «логической аналитической философии», основателем которой называет Бертрانا Рассела, и к концептуальному анализу Джорджа Мура. Кроме того, Питер Хакер указывает на использование в логическом атомизме и логическом позитивизме «редукционистского» и его зеркального отображения – «конструктивистского» анализа. Наконец, он выделяет «терапевтический» анализ и «соединительный» (*connective*) анализ, истоки которого лежат в «Философских исследованиях» (1953) Витгенштейна. Когда Ганс Слуга характеризует каждый из перечисленных Хакером видов анализа, он замечает, что не все из них можно отнести к процедуре разложения целого на составные части (декомпозиционному виду анализа). И потому нельзя считать этот вид анализа «скрепой» для различных версий аналитической философии XX века. По мнению, Слуги, и сам Хакер склонялся к мнению, что именно «соединительный» анализ лучше всего проясняет смыслы понятий, делает правила использования слов и выражений ясными и прозрачными<sup>99</sup>.

Соединительный анализ использовался Питером Стросоном. Он потребовался философу для обоснования скрытой связи грамматической структуры обыденного языка со структурой мира (онтологией), что с неизбежностью потребовало отсылки к трансцендентальному – будь то «трансцендентальный опыт», «трансцендентальный аргумент» или «трансцендентальный идеализм» (И. Кант). Стросон свёл трансцендентальный аргумент к соединительному анализу. В

<sup>96</sup> Beaney M. Analysis.

<sup>97</sup> Sluga H. What Has History to Do with Me? Wittgenstein and Analytic Philosophy // Inquiry. 1998. №41 (1). P.119–121.

<sup>98</sup> Hacker P.M.S. Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy. Oxford: Blackwell, 1996. P. 3. f.

<sup>99</sup> Ibid. P.107.

«Скептицизме и натурализме: некоторые вариации» (1985) он провозгласил: «"Only connect": the role of transcendental arguments» [«"Только соединять": роль трансцендентальных аргументов»]<sup>100</sup>. Наиболее близким по значению к этому виду анализа выступает концептуальный анализ. Эти виды анализа базируются на коммуникативно-интенциональном подходе к языку.

*Методики анализа:*

*исторический и тематический подходы*

Майкл Бини и Валерий Суровцев исследуют не только типы аналитического мышления и техники анализа. Они указывают конкретные методики анализа в аналитической философии. Однако интересуют их эти методики в разных перспективах. Если для Бини интересна *историческая перспектива* – использование анализа отдельными философами на разных этапах развития аналитической философии XX века<sup>101</sup>, то Суровцев выбирает *тематическую перспективу*. Он задаётся целью систематизировать методы анализа на основе тем, волнующих философов-аналитиков. Первая тема – исследование роли языка в мышлении и коммуникации, в частности, проблем семантики; вторая тема – изучение логики исследования и методологии познания с целью оценки различных техник и условий достижения истинных убеждений и обоснованных утверждений<sup>102</sup>.

Майкл Бини охарактеризовал особенности анализа, присущие работам выдающихся философов-аналитиков – от Готлоба Фреге до Фрэнка Джексона в специальном приложении к статье «Анализ» для Стэнфордского словаря философии – «Концепции анализа в аналитической философии». Хотя вопрос о том, являлся ли Готлоб Фреге философом-аналитиком, до сих пор дискуссионный, большинство исследователей убеждены в том, что ему принадлежит ряд разработок, ставших визитной карточкой аналитической философии. Так, Фреге предложил функционально-аргументный метод анализа пропозиций, который стал широко использоваться в последующей аналитической философии. Ещё в «Шрифте понятий» (1893) Фреге представил пропозицию «Сократ – смертен» не в субъектно-предикатной форме, где субъект и предикат высказывания связаны логической связкой, а в функционально-аргументной форме – (F<sub>x</sub>). Если функция (F) – «быть смертным», то аргументом в данной пропозиции служит «Сократ». Подставив на место логической переменной (x) аргумент «Сократ», мы получаем выводное знание: «Сократ – смертен».

<sup>100</sup> Strawson P.F. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. The Woodbridge Lectures 1983. N. Y.: Columbia University Press, 1985. P. 21.

<sup>101</sup> Beaney M. Supplement to the entry "Analysis": "Conceptions of Analysis in Analytic Philosophy". § 9

<sup>102</sup> Суровцев В.А. О методах аналитической философии // Аналитическая философия: проблемы и перспективы развития в России. Тезисы пленарных докладов и секционных выступлений всероссийской научной конференции с международным участием (29–31 мая 2012 г., С.-Петербург). СПб: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012. С.78.

Фреге принадлежит заслуга введения в логику кванторов. К использованию кванторов можно было прийти и при применении функционально-аргументного метода. Возьмём две пропозиции:

1. Водород легче, чем двуокись углерода.
2. Двуокись углерода тяжелее, чем водород.

В первой пропозиции функцией для аргумента «водород» является выражение «быть легче, чем двуокись углерода». Во второй пропозиции для аргумента «двуокись углерода» функцией будет выражение «быть тяжелее, чем водород». По мысли Фреге, обе пропозиции имеют одно и то же выводное содержание, но это содержание проанализировано альтернативными способами. Однако можно предложить и другой способ анализа. Существуют два аргумента («водород» и «двуокись углерода») и их отношение, что в итоге даёт функцию с двумя аргументами.

Функционально-аргументный метод исследования пропозиций использовался и другими философами-аналитиками, опиравшимися на достижения современной им логики. В частности, среди этих философов был Майкл Даммит, считавшим Фреге основателем аналитической философии.

Фреге и Рассел стояли у истоков одного из двух главных направлений в аналитической философии – философии логического анализа. В ней решающая роль принадлежит формализации высказываний разговорного языка с помощью языка логики. Именно логический анализ позволил Расселу выработать теорию дескрипций, впервые представленную в статье «О денотации» (1905). Фрэнк Рамсей назвал её «парадигмой философии»<sup>103</sup>. Если Фреге с помощью логического анализа диагностировал ошибку в онтологическом аргументе, то Рассел с помощью теории дескрипций показал, как можно избежать материализации сущностей, являющихся предметами нашей мысли. Фреге, возможно, не совсем осознавал элиминативистские возможности выработанной им стратегии логического анализа, а вот Рассел отчётливо их понимал. Он и Уайтхед в “Principia Mathematica”, писали: «По всем вопросам логического анализа наш главный долг принадлежит Фреге»<sup>104</sup>.

В «Моём философском развитии» (1959) Рассел признавал, что после отхода от Канта и Гегеля он понял, как исключительно с помощью анализа можно прийти к решению философских проблем. По мнению ряда исследователей, главное место в решении этих проблем философ отдал декомпозиционному виду анализа<sup>105</sup>. Это находит подтверждение в самом названии концепции Рассела – «логический атомизм».

<sup>103</sup> Цит. по: Beaney M. Supplement to the entry “Analysis”: “Conceptions of Analysis in Analytic Philosophy”. § 9

<sup>104</sup> Цит. по: Beaney M. Supplement to the entry “Analysis”: “Conceptions of Analysis in Analytic Philosophy”. § 9

<sup>105</sup> Beaney M. Supplement to the entry “Analysis”: “Conceptions of Analysis in Analytic Philosophy”. § 9

Джордж Мур также понимал анализ очень традиционно. В работе «Природа утверждения» (1899) анализ трактуется им как разложение сложных концептов, в роли которых у Мура выступают пропозиции, на их составные части. Такая интерпретация анализа легла в основу исследовательской работы, проведённой в “Principia Ethica” (1903), а также в разработке аргумента, известного нам как «открытый вопрос».

В главе «Предмет этики» Мур рассуждал о том, каким образом можно дать определение добру. При этом его интересовал не номинальный, а реальный способ определения. Ему было важно дать не выводное из значения слов определение, а знать природу того объекта, которому даётся определение. Мур сделал вывод, что добро не определяемо, потому понятие добра является простым концептом, не имеющим частей, на которые его можно разложить. Добро не может быть сведено к своим частям.

Сформулируем определение добра в виде суждения: «Добро есть  $X$ ». Чтобы суждение было логически корректным, оно должно быть аналитическим. Тогда на место  $X$  мы подставим «добро». В результате определение будет выглядеть тривиальным и не информативным, поскольку является тавтологией. Если же вместо  $X$  подставить нечто конкретное (частное), например: «то, что приносит удовольствие» или «то, то нам хочется желать», определение станет информативным. Однако его истинность будет носить проблематичный («открытый») характер. Таким образом, любое частное, натуралистическое определение добра будет проблематичным, вытекающим из того, что Мур назвал «натуралистической ошибкой».

Аргумент «натуралистической ошибки» остаётся очень весомым уже целое столетие. Но одновременно и противоречивым. Если взглянуть на него несколько обобщённо, мы обнаружим в нём парадокс анализа. Хотя сам парадокс был обнаружен ещё в диалоге Платона «Менон», затем в работах Фреге, термин «парадокс анализа» появился лишь в 1942 году применительно к работам Джорджа Мура<sup>106</sup>.

В «Логико-философском трактате» Витгенштейн признавал, что у Фреге он заимствует идею, что единственно существующей логикой является логика разговорного языка. Второй унаследованной у Фреге идеей была мысль, что пропозиции носят в сущности функционально-аргументную форму. Он писал: «Я понимаю предложение – подобно Фреге и Расселу – как функцию выражений, содержащихся в нём»<sup>107</sup>.

У Рассела Витгенштейн взял теорию дескрипций, уяснив для себя, что реальную логическую форму предложения необходимо открывать: она не лежит на поверхности. Он писал:

<sup>106</sup> Beaney M. Supplement to the entry “Analysis”: “Conceptions of Analysis in Analytic Philosophy”. § 9

<sup>107</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Перевод И.С. Добронравова и Д.Г. Лахути. М.: Изд-во «Иностранная литература», 1958. С.41.

«Заслуга Рассела как раз в том, что он сумел показать, что кажущаяся логическая форма предложения не должна быть его действительной формой»<sup>108</sup>.

Но в отличие от Фреге и Рассела Витгенштейн считал неявную логическую форму разговорного языка существующей в единственно возможном виде. Он писал: «Все предложения нашего разговорного языка являются фактически, так, как они есть, логически полностью упорядоченными»<sup>109</sup>. Задача состоит в том, чтобы изобразить эту форму с помощью конструирования идеального счисления условными знаками. Вероятно, на этапе создания «Трактата» и приверженности его идеям Витгенштейн в отличие от Фреге считал, что «имеется один и только один полный анализ предложения»<sup>110</sup>.

Следуя разработанной Фреге логике, Витгенштейн так описал логическую картину мира, представленную в «Трактате». Предложения являются функциями элементарных предложений, а элементарные предложения являются функциями имён<sup>111</sup>. Следуя этой логике, Витгенштейн описал и природу мира. Мир состоит из объектов, которым в логической картине мира соответствуют имена; объекты в своих связях дают атомарные факты, которым соответствуют элементарные предложения; атомарные факты составляют уже комплексные факты, представленные предложениями. Таким образом, именно логический анализ позволяет увидеть составные части предложений и тем самым понять природу мира. Напомним, что написал Витгенштейн в записных книжках: «Моя работа распространилась от оснований логики к природе мира» (Тетради 1914–1916. 2.8.16).

Ранний Витгенштейн соединил логический анализ с декомпозиционным, что и составило суть философской концепции «Трактата» – логического атомизма. Позже, разочаровавшись в возможности построения непротиворечивой логической картины мира на выдвинутых в «Трактате» условиях, Витгенштейн пришёл к другому пониманию анализа, который получил название «соединительного». В его основу было положено понимание значения как употребления. Значение языкового выражения получило контекстуальную окраску: знак приобретает значение только в каком-либо контексте. Некоторые исследователи, в особенности те из них, которые критиковали метафизику «Трактата», посчитали, что с отходом от идей «Трактата» Витгенштейн отбрасывает и сам анализ. Однако это не совсем так. На место анализа, как перевода выражений разговорного языка на язык логики и разложения сложного на составные элементы, приходит новый вид анализа, который был назван П. Стросоном и П. Хакером «соединительным». Странники «соединительного» анализа (Стросон, Остин, Грайс) исповедовали коммуникативно-интенциональный подход к языку.

<sup>108</sup> Там же. С. 44–45.

<sup>109</sup> Там же. С. 80.

<sup>110</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Перевод И.С. Добронравова и Д.Г. Лахути. С. 39.

<sup>111</sup> Там же. С. 55.

Кембриджская школа анализа, проявившая бурную деятельность в 30-е годы, берёт своё начало в работах Рассела, Витгенштейна и раннего Мура, являвшегося одним из её участников. Помимо него к Кембриджской школе относились Джон Уиздом, Сьюзан Стеббинг, Макс Блэк и Остин Дункан-Джоунс. Последний из перечисленных философов был первым главным редактором до сих пор остающегося ключевым изданием аналитической философии и в наши дни журнала «Анализ».

В 30-е годы прошлого столетия расселовская теория дескрипций стала парадигмой философии для всего проекта философии анализа. Её суть состояла в перефразировании предложений разговорного языка в их «корректную» логическую форму. Цели были две: избежать проблем, рождённых поверхностной грамматической формой таких предложений, а также выявить их «глубинную структуру». Как это зародилось ещё в метафизике логического атомизма Рассела и раннего Витгенштейна, анализ стал пониматься как процесс установления предельных составных частей предложений (или простейших элементов – «фактов», которые эти предложения репрезентируют).

Именно в Кембриджской школе было выявлено и сформулировано различие ещё двух видов анализа – логического (одноуровневого) и философского, метафизического (двухуровневого). Впервые такое различие провели Сьюзан Стеббинг и Джон Уиздом. Логический анализ переформулирует анализируемое предложение в такую логическую форму, которая позволяет чётко увидеть структуру этого предложения. Этот вид анализа не переводит анализируемое содержание высказывания на новый уровень. Философский или метафизический анализ выявляет метафизические допущения, исходные предпосылки суждений. Этот вид анализа называют ещё редуктивным или новоуровневым. Метафизический анализ направлен на выявление новой реальности.

Представители Кембриджской школы были приверженцами логического, а не метафизического вида анализа. Джон Блэк критиковал метафизический анализ, в частности, за невозможность финальной редукции и тем самым за уход в бесконечность. Для примера он брал предложение: «Все экономисты подвержены ошибкам». Традиционный анализ этого предложения приведёт к перечислению имён *всех* экономистов и тем самым к выявлению фактов. Но этого добиться невозможно. Выходом, по Блэку, будет правильно проведённый логический анализ предложения, при котором имена экономистов заменит переменная *x*. Логическая переменная не требует указания всех аргументов. Следовательно, логический анализ предложения будет завершённым (логически корректным) и не будет уводить нас за пределы опытного знания.

Если судить с точки зрения теории высказываний, то все общие суждения сталкиваются с указанным Блэком затруднением. Поэтому предложенный логический анализ и будет выходом



из этого затруднения. Представители Кембриджской школы вначале были приверженцами логического, а позже сделали выбор в пользу лингвистического анализа.

Критику метафизического анализа в полной мере поддержали представители логического эмпиризма. Так, Рудольф Карнап склонялся к логическому и лингвистическому анализу предложений разговорного языка. Чтобы обосновать существование только одноуровневого анализа, он прибегал к понятию квазианализа. Впервые это понятие Карнап использовал в работе «Логическое построение мира» (1928). Причину появления квазианализа в исследовательском арсенале философа следует искать в исходных онтологических допущениях его эпистемологии. Карнап признавал фундаментальными элементами опыта не свойства (цвет, форма вещи, и т.д.), а целостные единицы опыта. Применить анализ в его традиционном понимании к таким целостным эмпирическим сущностям невозможно: они не разложимы на составные части. Но их можно «сконструировать» особым способом, который Карнап называет квазианализом. Квазианализ напоминает анализ, поскольку выявляет и показывает квазиэлементы – отдельные свойства. Особенностью квазианализа является то, что, в конечном счёте, воспроизводится целое, а не его отдельные части, что указывает на то, что квазианализ носит синтетический характер. А поскольку при этом используется абстрагирование, он носит и искусственный характер.

То, что Карнап в 20-е годы использовал понятие пусть и квази, но анализа, показывает, что философ в это время находился на стороне традиционно понимаемого, а значит декомпозиционного анализа. Но в докладе на конференции 1934 года, опубликованного под названием «Метод логического анализа», Карнап подразумевает под анализом нечто иное. Несколько позже он так пояснял свою идею: «Логический анализ определённого выражения состоит в том, чтобы создать лингвистическую систему и поместить это выражение в эту систему»<sup>112</sup>. Видно, что во взглядах Карнапа произошёл лингвистический поворот. Однако цель по-новому понимаемого анализа остаётся похожей на квазианализ: выявить структурные связи, поместив исследуемый объект в абстрактную теоретическую систему.

Позже в работе «Значение и необходимость» (1947) Карнап стал называть анализ экспликацией. Но как считает Бини, суть анализа у Карнапа остаётся прежней – «рациональной реконструкцией»<sup>113</sup>. Примером экспликации может служить понятие температуры как концепта, прояснявшего такое неопределённое понятие, как тепло. Несомненно, что задача замещения понятий разговорного языка научными терминами всегда будет актуальной. Но идея помещения концепта или высказывания в теоретически более разработанную систему знания для их

<sup>112</sup> Цит. по: Beaney M. Supplement to the entry “Analysis”: “Conceptions of Analysis in Analytic Philosophy”. § 9.

<sup>113</sup> Beaney M. Supplement to the entry “Analysis”: “Conceptions of Analysis in Analytic Philosophy”. § 9.

прояснения является ещё и продуктивной. Конечно, она не нова, поскольку возникла ещё в древнегреческой геометрии. Позже эту идею широко использовали в аналитической геометрии XVII века, в логических системах Фреге, Рассела и Карнапа.

Оксфордская лингвистическая философия развивала концепции лингвистического и соединительного анализа. Стоит вспомнить, что лингвистический поворот в аналитической философии происходил постепенно. По мнению Майкла Даммита, этот поворот проявился тогда, когда Фреге в работе «Основания арифметики: логико-математическое исследование понятия числа» (1884) в § 62 так ответил на вопрос, как нам даны числа. Фреге предложил определить смысл того предложения, в котором встречается термин, обозначающий число. Но Фреге и Рассел были далеки от анализа разговорного языка, поэтому Бини связывает лингвистический поворот в аналитической философии только с «Логико-философским трактатом». Однако в полной мере лингвистический анализ стали использовать представители Оксфордской школы, среди которых такие видные философы как Гилберт Райл, Джон Остин, Питер Стросон и другие.

Гилберт Райл в довоенных работах и много позже в сборнике статей «Лингвистический поворот» (1967) признавался, что верил в существование «правильной» логической формы выражений языка и в то, что язык систематически вводит нас в заблуждение относительно этой логической формы<sup>114</sup>. Однако после крушения логического атомизма философы-аналитики сделали предметом анализа иное. Теперь следовало тщательно исследовать понятия разговорного языка. Райл назвал данную практику исследования «логической географией наших концептов». В «Понятии сознания» (1949) он провозгласил, что само понятие сознания является результатом «категориальной ошибки». Самостоятельного, называемого сознанием, феномена не существует. Появление понятия «сознание» является следствием того, что вместо физикалистского языка мы используем термины с ментальным содержанием. Устранив менталистскую ошибку, мы поймём, что в мире есть только физические явления и лингвистическое поведение, а особых ментальных феноменов не существует. И хотя Райл был критичен к себе и не считал, что, только распутав категориальные ошибки, мы отыщем истину, всё же именно концептуальный анализ языковых выражений стал визитной карточкой философа.

Джон Остин, как и Райл, сделал акцент на исследовании выражений разговорного языка. Его теория речевых актов получила широкое признание и была развита в работах других философов, в частности, Джона Сёрла. Как и Райл, Остин считал, что осмысление понятий разговорного языка поможет разрешить традиционные философские проблемы. Но не только. Лингвистический анализ превратился в орудие создания теорий языка.

---

<sup>114</sup> Ryle G. Systematically misleading expressions // Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method / Rorty R.M. (ed.). Ch., L.: The University of Chicago Press. 1967. Ch. I. § 5.

Питер Стросон стал преемником Гилберта Райла, являвшегося лидером Оксфордской школы лингвистической философии в 50–60е годы. Работы Стросона стали противовесом логическому анализу Фреге, Рассела, Карнапа и внесли значительный вклад в философский анализ обыденного языка. Стросон критически подошёл к теории дескрипций Рассела (“*On referring*” (1950)). Значительным вкладом в лингвистическую философию стала его работа «Введение в логическую теорию» (1952). У Стросона сформировалось убеждение, что фундаментальная структура бытия выявляется в ходе описания структур обыденного языка. В «Индивидах» (1959) и «Границах смысла» (1966) он представил концепцию «описательной» («дескриптивной») метафизики. В отличие от «ревизирующей» метафизики, критичной к картине мира, представленной структурами обыденного языка, дескриптивная метафизика строится на доверии здравому смыслу и языку его репрезентации – разговорному языку. Дескриптивная метафизика позволяет, по мнению Стросона, выявить фундаментальные концептуальные схемы. Именно в названных работах Стросон использовал соединительный (*connective*) анализ, пришедший на смену редуктивному анализу. В полной мере работа соединительного анализа была продемонстрирована Стросоном в сборнике его работ «Анализ и метафизика» (1992). Соединительный анализ позволяет прояснять суть понятий, выстраивая их связь с другими понятиями, циркулирующими в языке. Нельзя элиминировать фундаментальные понятия, редуцируя их к чему-то более простому. Базовые концепты нередуцируемы, но они не являются и «простыми». Бини пишет, что на существование такого рода концептов указывал А. Юинг (A.C.Ewing), когда анализировал понимание добра Джорджем Муром. Юинг писал, что отсутствие возможности дать определение понятию добра не означает, что мы не знаем, что такое добро. Просто добро не сводимо ни к чему более простому<sup>115</sup>.

«Соединительный» анализ имеет давнюю традицию. Философия часто занимается прояснением концептов путём сравнения их с другими концептами. В известной мере «соединительный» вид анализа является аналогом сравнительного анализа.

Бини предположил, что именно «соединительный» анализ позволил говорить о продолжающемся существовании аналитической философии после того, как пошли на спад те её школы, которые базировались на использовании логического анализа. Логическому атомизму, логическому эмпиризму была дана критическая оценка самими их создателями.

Конец XX и начало XXI веков продемонстрировали интерес философов-аналитиков к пониманию сути и истории развития аналитической философии. И, конечно, обсуждался вопрос понимания анализа. В «Значении и истине» (1969) Питер Стросон обозначил противоположность формальной семантики Фреге, раннего Витгенштейна, Н. Хомского теориям языковой

<sup>115</sup> Beaney M. Supplement to the entry “Analysis”: “Conceptions of Analysis in Analytic Philosophy”. § 9.

коммуникации, созданных Дж. Остином, Полом Грайсом и поздним Витгенштейном <sup>116</sup>. Идеи формальной семантики развивались Д. Дэвидсоном, Я. Хинтиккой, С. Крипке и М. Даммитом, а коммуникационные теории языка были развиты П. Стросоном, Дж. Сёрлом. Соответственно, аналитические методы можно поделить на две группы: те, которые используются в формальной семантике, и другие, которые основываются на коммуникационных теориях языка.

\*\*\*

Систематизация аналитических методов, предложенная В.А. Суровцевым, направлена на выяснение того, каким образом и при каких условиях та или иная методика способна обеспечить достижение познавательной цели. Эта систематизация лишена указания на онтологические допущения (идеализм, реализм, др.) и методологические предпочтения (эмпиризм и рационализм) анализирующего. Самое важное в ней – технология «успеха». Среди этих методик и авторов их изобретения Суровцев называет следующие:

- метод переноса понятий одной системы знания на другую (попытка Г. Фреге свести математику к логике);
- анализ языкового выражения в рамках контекста его употребления (теория определённых дескрипций Б. Рассела);
- выявление концептуального ядра термина путём сравнения различных контекстов его употребления (концептуальный анализ, введённый Джорджем Муром);
- метод экстраполяции – распространение методов анализа одних типов дискурса на другие типы (анализ сказки с помощью аппарата формальной логики Г. Хартом);
- метод дериваций – отделение базы теории от её производных с последующим варьированием производных (реформа теории типов Ф. Рамсеем);
- метод редукции – сведение одного уровня знания к другому (например, сведение содержания теоретических терминов к эмпирическим данным логическими эмпириками);
- метод «семантического восхождения», основанный на различении и сравнении автонимного и гетеронимного употребления выражений (различение объектного языка и метаязыка при определении семантических предикатов у Уилларда Куайна);
- метод предела стандартной интерпретации выражения (мысленные эксперименты Нельсона Гудмена с понятием «зелубое» или Хилари Патнэма с термином «вода» на гипотетическом двойнике Земли, когда моделируется ситуация, в которой термин перестаёт выполнять стандартную денотативную функцию в принятых моделях);

---

<sup>116</sup> Strawson P. Meaning and Truth // Logico-Linguistic papers. L., 1971. P. 171–172.

- метод фальсифицирующей модели – построение модели, при которой исходные посылки данной теории выполняются, а следствия ведут к противоречию, как например «мозги в бочке» Патнэма и «китайская комната» Сёрла;
- метод определения границ осмысленных выражений и указание границ осмысленности (философские задачи представителей Венского кружка и раннего Витгенштейна);
- метод «языковых игр», который предполагает конструирование гипотетических коммуникативных ситуаций, когда демонстрируется изменение смысла выражений в зависимости от ситуации (философская деятельность позднего Витгенштейна и его последователей)<sup>117</sup>.

### *О тенденциях использования анализа в современной АФ*

Какой тип аналитического мышления характерен для современного этапа аналитической философии – логический, концептуально-контекстный, лингвистический?

На начальном этапе развития АФ её связь с новой логикой была максимально тесной (у раннего Рассела, считавшего логику «сущностью философии», а также у раннего Витгенштейна, полагавшего, что логика «Principia Mathematica» совпадает с логикой представления мира). Впоследствии – в период господства лингвистической философии – опора аналитиков на формальную логику была подвергнута критике и потому многие из них сконцентрировали свое внимание на исследовании смыслообразующих и коммуникативных аспектов естественного языка. Однако в настоящее время противостояние аналитиков, ориентированных на дескриптивный анализ естественного языка, и тех, кто ориентируется на строгие методы логики, исчезает<sup>118</sup>.

М. Бини пишет в Стэнфордском словаре по философии: «Итак, аналитическая философия является широким и всё ещё разветвляющимся движением, в котором соперничают и тянутся в разных направлениях различные концепции анализа. Упрощающие (*reductive*) и соединительные (*connective*), ревизирующие (*revisionary*) и описательные (*descriptive*), лингвистические и психологические, формальные и опытные элементы, все они сосуществуют в творческом внутреннем противоречии; и именно это творческое внутреннее противоречие является огромным достижением аналитической традиции»<sup>119</sup>.

<sup>117</sup> Суровцев В.А. О методах аналитической философии. С.78–79.

<sup>118</sup> Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суровцев В.А., Черняк А.З., Шрамко Я.В. Аналитическая философия. С.15.

<sup>119</sup> Beaney M. Supplement to the entry “Analysis”: “Conceptions of Analysis in Analytic Philosophy”. § 9.

Таким образом, авторы учебника «Аналитическая философия» (2006) и М. Бини солидарны в том, что современная аналитическая философия представляет собой территорию творческого применения различных видов анализа.

Одновременно среди аналитиков есть и приверженцы методологического монизма, которые отстаивают преимущества какого-то одного типа аналитического мышления. Так, Фрэнк Джексон в работе «От метафизики к этике» (1998) выступил защитником концептуального анализа, который призван эксплицировать «теорию здравого смысла». Этот анализ нацелен не просто на классификацию интуиций здравого смысла, а на то, чтобы сделать их яснее. Однако М. Бини полагает, что «концептуальный анализ» в понимании Джексона похож на процедуру перефразирования, и предостерегает, что концептуальный анализ не может быть совсем нейтральным, каким его хочет видеть Джексон. Дело в том, что сами концепты, задействованные в анализе, зависят от логического и метафизического контекста, то есть они уже нагружены смыслами<sup>120</sup>.

Яакко Хинтикка в своих последних работах настаивал на возможности прогресса в аналитической философии на основе творческих находок развивающейся логики. Он писал: «Вместо того, чтобы использовать отрицательные результаты для демонстрации ограниченности логики или человеческого рассудка вообще, их можно использовать для демонстрации ограниченности определённого понятия логики или теории множеств и других концептуальных инструментов»<sup>121</sup>.

## ВЫВОДЫ

1. «Анализ» в аналитической философии XX–XXI вв. нельзя свести ни к одной из рассмотренных или просто упомянутых нами разновидностей анализа. Наши попытки *систематизации* различных видов анализа позволили выделить *типы аналитического мышления (логический, концептуальный, лингвистический)*, а также различные *технологии (техники) анализа (декомпозиционный, регрессивный, интерпретационный)*. Специфическое сочетание типов мышления и техник анализа порождает разнообразие *методик анализа*, которые можно систематизировать по последовательности их возникновения в аналитической философии или по их тематическому использованию в решении философских задач. В качестве основания для систематизации видов анализа в аналитической философии мы использовали концептуально нейтральное понятие «линии анализа».

<sup>120</sup> Beaney M. Supplement to the entry “Analysis”: “Conceptions of Analysis in Analytic Philosophy”. § 9. Кстати, в отечественной литературе есть точка зрения, что занятия аналитической философией носят идеологически нейтральный характер и в отличие от традиционной философии дух постановки проблем и методы их решения в ней не могут привести к догматизму и фанатизму. (См.: Ламберов Л. О мифах и проблемах определения термина аналитическая философия // *Analytica*. 2010. №2. С. 2627.) Однако, тут есть место для дискуссии.

<sup>121</sup> Хинтикка Я. Философские исследования: проблемы и перспективы // *Вопросы философии*. 2011. №7. С. 12.

Различение анализа в зависимости от выбора орудий анализа – будь то инструменты логики, концептуальное прояснение или работа с языком высказываний – можно обозначить типами аналитического мышления или аналитической деятельности.

«Анализ» можно различать и по используемым технологиям. Тогда основными разновидностями анализа будут выступать разделительный (декомпозиционный), редуционистский (возвращение к истокам), соединительный (контекстуальный), преобразовательный (интерпретационный) анализ.

Помимо выделения типов аналитического мышления и технологий анализа ещё можно говорить о конкретных методиках анализа. Попытками их систематизации выступает исторический проект М. Бини и предметно-целесообразный В.А. Суровцева. Количество конкретных аналитических техник с развитием аналитической философии будет только расти. Мы полагаем, что одной из стратегий систематизации всех разновидностей анализа с учётом их роста будет каталогизация на основе конвенционально выбранного формального признака. Это позволит создать базу данных методик анализа для использования в исследовательской деятельности.

2. Не будет преувеличением сказать, что прогресс аналитической философской деятельности неразрывно связан с творческим развитием аналитических практик. Во многом этот прогресс был вызван стремлением философов-аналитиков разрешить парадокс анализа (дилемму одновременной непротиворечивости и информативности результатов анализа). К попыткам его решения относят концепцию различения смысла и значения у Г. Фреге (трёхчленка Фреге), обсуждение проблемы «натуралистической ошибки» при определении добра у Дж. Мура; преодоление кантианского различения аналитического и синтетического знания в работах У. Куайна, обоснование существования необходимого *a posteriori* в работах С. Крипке и др.

3. В настоящее время в аналитической философии проявились две тенденции по использованию анализа – полиметодологическая и монометодологическая. Одни исследователи говорят о комплексном использовании разных типов аналитического мышления, техник и как следствие – различных методов анализа. Другие остаются приверженцами какого-то одного типа аналитического мышления – логического, концептуально-контекстуального или лингвистического.

4. Однако нельзя абсолютизировать ту точку зрения, что специфика аналитической философии состоит в изучении техник анализа и их выражения в знаковых системах <sup>122</sup>. Аналитическая деятельность не всегда преломлялась сквозь анализ языка. Анализ

<sup>122</sup> Оглезнев В.В. Теория юридического языка в философии права Г. Харта. Автореферат дис. на соискание степени д. филос. н. Томск, 2012. С.19; Суровцев В.А. Аналитическая философия: всеобщее и нюанс // Вопросы философии. 2010. №8; Суровцев В.А. О методах аналитической философии // Аналитическая философия: проблемы и перспективы развития в России. СПб.: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012. С.78.

выразительных средств мысли оставался доминирующим в период, который условно можно назвать «эрой Витгенштейна», начавшейся с выходом «Логико-философского трактата» в 1921 году и закончившейся проектами неформального и формального анализа обыденного языка Оксфордской школы философии в послевоенное время. Однако именно этот период стал знаковым для аналитической философии, её вкладом в мировую аналитическую традицию. Философы-аналитики XX столетия впервые предприняли *научный* анализ языка как средства выражения мысли при решении философских проблем.

«Акцентуация» на анализе языка привела к ряду достижений, но выявила и его ограниченность. Собственно, сами же философы указали пределы применения лингвистического анализа – то ли в построении идеального языка науки, то ли в результатах анализа обыденного языка. Не случайно период, начавшийся в 70-е годы и связанный с проектом натуралистической эпистемологии Куайна, постпозитивистскими проектами роста научного знания, а в дальнейшем и с расширением тематического поля аналитической философии, именуют уже постаналитическим.

5. Ограниченность аналитического подхода к решению философских задач проистекает из ряда причин. (1) Его субстанцией становятся *отдельные* вещи (свойства, отношения) или высказывания о них, рассматриваемые вне целого (принцип меризма<sup>123</sup>, фрагментаризации бытия), без прояснения причин их взаимозависимости и взаимоперехода (антидиалектический подход). (2) Из поля зрения философов-аналитиков часто уходит рассмотрение связи самого анализа с социальными условиями жизни и научной деятельности познающего субъекта, использующего этот анализ. Появление такого вида анализа как соединительный (контекстуальный) должно было бы исправить данный недостаток. (Ричард Рорти назвал это историцистским подходом, отличным от такого вида анализа, который пытается «найти внеисторические условия» всякого знания.) Однако и «объективистский» и «историцистский» подход в аналитической философии не преодолевают методологического солипсизма. Мы полагаем, что аналитическая философия и не должна ставить перед собой такой задачи. Её задача в поиске «внеисторических условий» всякого знания. Для достижения «историцистских» целей существуют другие философские проекты, например, социальная, коллективная или историческая эпистемология.

Однако определённые шаги по исправлению односторонностей методологического центризма аналитики всё же могут предпринять и эти шаги ими предпринимаются. Это расширение предметного поля аналитической деятельности и углубление уже имеющихся

---

<sup>123</sup> Меризм (от греч. «мерос» – «часть») исходит из того, что части предшествуют целому, поэтому соединение частей в целом не порождает ничего нового, кроме суммы качеств частей.



наработок в аналитической философии права, морали, гендерных исследований, экономики и пр., то есть в тех областях знания, где предметностями являются социальные явления. Вторым ресурсом для исправления односторонностей методологического центризма, на наш взгляд, является занятие метафизикой, несущим возможность трансцендентального взгляда на предмет исследования. В последние десятилетия аналитики активно задействуют и этот ресурс.

### 1.3. Основные установки и направления аналитической философии

Аналитическая философия не однородна и распадается на направления. Это бесспорное суждение, однако, таит в себе различные смыслы. I. Является ли аналитическая философия *единой традицией*, имеющей внутри себя различные направления? Или аналитическая философия не является единой традицией и изначально представляет собой *совокупность различных направлений*. II. Если у аналитической философии есть направления, то каково общее направление этих направлений? Есть ли у неё будущее? Ответ на второй вопрос тесно связан с ответом на первый вопрос: если будущее имеется, то насколько оно общее? Возможно, у каждого направления своё будущее?

*Существует ли единая аналитическая традиция?*

Работа философов-аналитиков последних трёх десятилетий по самоопределению аналитической философии привела некоторых из них к мысли, что *единой* аналитической традицией не существует (А. Престон, С. Лапойнт, др.). Другие аналитики остались приверженцами «традиционистского предположения» (термин принадлежит Сандре Лапойнт), что единая аналитическая традиция всё же имеет место быть. Противостояние этих двух точек зрения отражено, например, в сборнике научных статей «Аналитическая философия: история интерпретаций» (2017) и представлено Аароном Престоном, с одной стороны, и Гансом Йоханом Глоком, с другой. Глок критикует главную идею книги Престона «Аналитическая философия: история одной иллюзии» (2007), согласно которой «...аналитическая традиция ... исключительно или даже преимущественно была *создана ретроспективно* через интерпретации живших позднее комментаторов»<sup>124</sup>. С точки же зрения Глока, аналитическая философия представляет собой единую традицию. Маркерами этой традиции служат (1) своеобразный способ философствования и (2) существование *реальных* тенденций, которые вместе делают ее оригинальным и целостным течением в потоке мировой философии.

<sup>124</sup> Glock H.J. P.F. Strawson: ordinary language philosophy and descriptive metaphysics // Analytic Philosophy: An Interpretive History /A. Preston (ed.). N. Y., L.: Routledge, 2017. P.214. Что-то аналогичное мы слышали о связи античной эпохи и эпохи Возрождения: якобы именно труды мыслителей Ренессанса породили тексты гениев античности и жизнеописания этих гениев.

Послушаем критиков существования аналитической философии как единой традиции – Аарона Престона, а затем Сандру Лапойнт.

В редакторском введении Престон продолжает развенчивать «иллюзию единства», раскритикованную им в монографии «Аналитическая философия: история одной иллюзии» (2007). Отказ от этой иллюзии, полагает Престон, показывает, что аналитическая философия не представляет собой единой интеллектуальной традиции, поскольку лишена «фундаментальных соглашений» или «фундаментальных принципов»<sup>125</sup>. Соглашения или принципы аналитической философии определяются и переопределяются в ходе ее исторического развития. Таким образом, аналитическая традиция «обязана своим существованием совокупности интерпретаций», часть из которых может стать и ошибочной<sup>126</sup>. Престон пишет: «...то, что в наши дни мы называем “аналитической традицией” в бóльшей мере может характеризоваться как *результат взаимодействия меняющихся интерпретаций, принадлежащих различным уровням* – уровню, где располагаются отдельные философы и их работы, с одной стороны, и, с другой стороны, разным уровням объединения – от подгрупп внутри традиции (таких как логический позитивизм или Оксфордская философия) до традиции в целом»<sup>127</sup>.

Среди проблем, вызывающих сомнение в гомогенности аналитической традиции, Престон называет две. Это (1) проблема приверженности аналитиков лингвистическому анализу, в котором они видят единственно правильный философский метод, и (2) проблема существования четких границ между аналитической философией, прагматизмом и так называемой «континентальной философией»<sup>128</sup>. Он пишет: «Никто не думает, что современная аналитическая философия привержена лингвистическому анализу, и историки аналитической философии ставят под сомнение, было ли это определяющим основоположением традиции на какой-либо стадии ее развития»<sup>129</sup>. Они «указывали по меньшей мере с 1990-х годов, что ни Мур, ни Рассел – ни, коли на то пошло, Фреге – не поддерживали лингвистического взгляда на философию или философский анализ. В результате, аналитическая философия *никогда* не выказывала фундаментальных соглашений о фундаментальных принципах ни в какие времена и, конечно, ни на каких значительных отрезках времени»<sup>130</sup>.

Что касается проведения четких границ между философскими направлениями, то тут Престон ссылается на различную оценку творчества Куайна и Витгенштейна. Существуют

<sup>125</sup> Preston A. Editor's introduction. Interpreting the analytic tradition // Analytic Philosophy: An Interpretive History / A. Preston (ed.). N. Y., L.: Routledge, 2017. P. 2.

<sup>126</sup> Preston A. Editor's introduction. Interpreting the analytic tradition // Analytic Philosophy: An Interpretive History / A. Preston (ed.). N. Y., L.: Routledge, 2017. P. 4.

<sup>127</sup> Ibid. P.2.

<sup>128</sup> Ibid. P.1.

<sup>129</sup> Preston A. Editor's introduction. Interpreting the analytic tradition P.1.

<sup>130</sup> Ibid. P. 4.

работы, которые видят Куайна в равной мере прагматистом и аналитиком<sup>131</sup>. А один из авторов данного сборника – Черил Мизак – вообще заставляет нас задуматься, было ли вообще различие между аналитической философией и «континентальной философией» (статья «Фрэнк Рамсей и затруднительное положение для аналитической философии в отношении прагматизма»<sup>132</sup>). Известно, что ряд исследователей проводят параллель между поздним Витгенштейном и рядом видных континентальных философов<sup>133</sup>. «Существование аналитической традиции было порождено, коротко говоря, её интерпретациями»<sup>134</sup> – подытоживает Престон.

Лапойнт выступает на стороне Престона. По ее мнению, чтобы называться философской традицией, аналитической философии недостает единодушия в вопросах (1) периодизации и (2) релевантности авторов, которых можно (или нужно) отнести к аналитикам. Лапойнт конкретизирует нерешенные проблемы. «Когда аналитическая традиция зародилась? Кто ее главные протагонисты? Является ли аналитическая традиция (главным образом) англо-американской? Не является ли она, по крайней мере, по происхождению, австро-германской? Должен ли Фреге быть включен в эту традицию? А должны ли включаться в неё представители школы Brentano? И что насчет польских логиков Львова и Варшавы?»<sup>135</sup>

Повышенный по сравнению к другим проблемам интерес историков аналитической философии к вопросам ее периодизации и релевантности авторов уже являются собой симптом болезни, отмечает Лапойнт. Она считает, что существующие ответы на вопрос об отцах-прародителях аналитической философии или опрощают его, сужая к ортодоксии, или произвольно расширяют. В первом случае считается, что аналитическая философия зародилась в первые десятилетия XX века в работах группы мыслителей из Кембриджа, во втором случае включают в число прародителей Фреге за его заслуги в математике и логике, но исключают немецкоговорящего математика и логика Эдмунда Гуссерля, с которым Фреге находился в прямом контакте<sup>136</sup>.

Не удастся найти согласия и по вопросу, какие теоретические или методологические обязательства (*commitments*) объединяют аналитиков. Майкл Бини полагает, что отчасти аналитиков объединяет совокупность используемых ими *методов*. Тим Крейн склоняется к точке зрения, что объединяющим критерием может служить собрание *взаимосвязанных текстов*.

<sup>131</sup> Godfrey-Smith P. Quine and pragmatism // A Companion to W.V.O. Quine / G. Harman, E. Lepore (eds.). Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2014.

<sup>132</sup> Misak Ch. Frank Ramsey and the entanglement of analytic philosophy with pragmatism // Analytic Philosophy: An Interpretive History / A. Preston (ed.). N. Y., L.: Routledge, 2017. P.131–145.

<sup>133</sup> Staten H. Wittgenstein and Derrida. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984; Garver N., Lee S. Derrida and Wittgenstein. Philadelphia: Temple University Press, 1994.

<sup>134</sup> Preston A. Editor's introduction. Interpreting the analytic tradition // Analytic Philosophy: An Interpretive History / A. Preston (ed.). N. Y., L.: Routledge, 2017. P. 4–5.

<sup>135</sup> Lapointe S. On the traditionalist conjecture // Analytic Philosophy: An Interpretive History / A. Preston (ed.). N. Y., L.: Routledge, 2017. P.273.

<sup>136</sup> Lapointe S. On the traditionalist conjecture. P.275.

Брайан Лейтер указывает на такой критерий как общий *стиль* философствования. Глок усматривает *семейное сходство* разделяемых и использующихся аналитиками текстов и техник. Для Престона единство аналитиков является всего лишь иллюзией. По мнению самой Лапойнт, стремление дать дефиницию аналитической традиции стратегически непродуктивно из-за интеллектуальной ангажированности самих исследователей. Она пишет: «Историки аналитической философии – предположительно потому, что они сами включены в исследование какого-то аспекта аналитической философии, – как правило, подразумеваются стоящими в *доверительных отношениях* с аналитическими философами прошлого и *разделяющими их интеллектуальные обязательства*»<sup>137</sup>. Именно вовлеченность самих исследователей в аналитическую деятельность во многом порождает «предполагаемую *уникальность* и телеологический характер аналитической традиции»<sup>138</sup>.

Лапойнт считает, что исследовательский инструментарий, методология должны быть продуктивными и подходящими не столько для объяснения прошлых результатов, сколько нынешних и будущих. Если же проанализировать предположение о единстве аналитического движения, которому автор дала наименование “the traditionalist conjecture”, то оно, по мнению Лапойнт, совершенно не продуктивно<sup>139</sup>. Аналитическая философия, понимаемая канонически, не сводится к доминированию в ней логического и/или лингвистического анализа<sup>140</sup>. Понимаемая не столь канонически, аналитическая философия не сосредоточивается на вопросах изучения оснований математики и наук, математической и философской логики, изучении языка.

Лапойнт убеждена, что с самого начала аналитическая философия имела более широкое поле исследования<sup>141</sup>. Она уточняет: «Моя позиция, чтобы быть ясно понятой, заключается в том, что не *одна*, но *много* традиций, школ и движений подпадает под аналитическую философию, каковой она видится в наши дни, и что консолидация этих традиций через преодоление их несходства не продуктивна при ответе на вопрос, [что такое аналитическая философия]»<sup>142</sup>. Традиционалистский подход, особенно в ортодоксальной форме, связывающей аналитическую философию с логическим и лингвистическим анализом, не позволяет, с точки зрения Лапойнт, объяснить исторически расширявшееся предметное поле современной аналитической философии, охватившей большинство сфер философии вообще – в том числе метафизику, философию сознания, этику и т.д. Она пишет: «...”традиционалистский подход” не способен,

---

<sup>137</sup>Ibid. P.276.

<sup>138</sup> Ibid. P. 276.

<sup>139</sup>Lapointe S. On the traditionalist conjecture. P.282–283.

<sup>140</sup> Ibid. P.281.

<sup>141</sup>Lapointe S. On the traditionalist conjecture. P.283.

<sup>142</sup> Ibid. P.276.

когда приходит время для осознания, удовлетворительно ответить на вопрос, каким образом аналитическая философия стала тем, чем она является в наши дни»<sup>143</sup>.

По ее мнению, отказ от этого подхода принесет только пользу. Полезность будет тройкой. Во-первых, появится возможность создания более цельной картины развития аналитической философии, включающей гораздо большее число доктрин и теорий, возможность сделать ее инклюзивной и плюралистической. Во-вторых, будет обеспечено понимание непрерывности философии как таковой через распространение на аналитическую философию общих закономерностей развития мировой философии. В-третьих, создастся возможность иной оценки ряда авторов в отношении к аналитической философии, в частности, немужчин, [но и женщин], и/или германо и англоговорящих авторов, чья работа или игнорировалась или преуменьшалась, приспособившая нашу оценку их вклада в процесс формирования теоретических парадигм наших дней к устаревшим стандартам<sup>144</sup>.

Глок занимает противоположную Престону и Лапойнт позицию. Опровержение точки зрения, что аналитическая философия является результатом исключительно интерпретации живших позднее комментаторов, Глок строит на анализе основных проектов философов-аналитиков. По его мнению, имеются две устоявшиеся интерпретации аналитической философии, придающие аналитической традиции четкую форму. (1) Это идея *лингвистического поворота*, выдвинутая на обсуждение Густавом Бергманом и канонизированная в названии сборника статей, вышедшего под редакцией Ричарда Рорти в 1967 году. Обращение к языковой проблематике не делает автоматически из философа аналитика. Однако, начавшись «Трактатом» Витгенштейна, лингвистический поворот становится прорывом в самоопределении главного течения внутри аналитической традиции. Через логических позитивистов, позднего Витгенштейна и постпозитивистов, таких как Куайн и Дэвидсон, данное течение увлекает в свой поток и адептов концептуального анализа<sup>145</sup>. «Эти различающиеся в других отношениях фигуры объединяет твердая вера в то, что традиционные философские проблемы – в особенности проблемы метафизики – являются, прежде всего, логическими и концептуальными, нежели фактуальными; в конечном счете, они коренятся в неверном толковании языка, а не в игнорировании реальности. Поэтому они должны быть разрешены или опровергнуты не нахождением новых данных или разработкой новых эмпирических теорий о мире, но через прояснение – логический анализ, перефразирование, преобразование – языка»<sup>146</sup>.

<sup>143</sup> Ibid. P.284.

<sup>144</sup> Ibid. P.284.

<sup>145</sup> Эту идею Глок обосновывает в своей книге «Что такое аналитическая философия?»

Glock H.J. What is Analytic Philosophy? Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Ch-s 2,4,5,8.

<sup>146</sup> Glock H.J. P.F. Strawson: ordinary language philosophy and descriptive metaphysics // Analytic Philosophy: An Interpretive History / A. Preston (ed.). N. Y., L.: Routledge, 2017. P.215.

(2) Другой интерпретацией, очерчивающей границы аналитической философии, по мнению Глока, является различие двух ответвлений внутри самой лингвистической философии. Это *философия идеального языка* и *философия обыденного языка*. В период между 1930-ми и 1960-ми годами в британской философии доминировало движение, обязанное своим происхождением философии здравого смысла Джорджа Мура и идеям Людвиг Витгенштейна, сформулированным им после 1929 года. Это движение состояло из таких философов как Гилберт Райл, Джон Остин, Пол Грайс, Норман Малкольм, Ричард Хеар, Стюарт Хемпшир, Герберт Харт, Дэвид Пэрс, Питер Стросон, Стефан Тулмин, Джеймс Урмсон, Геффри Ворнок. Их оппоненты – Бертран Рассел, Густав Бергман, Уиллард ван Орман Куайн называли это движение «философией обыденного языка» или «философией Оксфорда». При этом точное происхождение термина «философия обыденного языка» не выяснено. П. Хакер предположил, что он мог появиться после публикации Малкольмом в 1942 году статьи «Мур и обыденный язык». А вот противопоставление философии идеального языка философии обыденного языка принадлежит Густаву Бергману, общепризнанному логическому позитивисту, стороннику философии идеального языка. «Приклеивание» этикетки “философия обыденного языка” к определенной части аналитического дискурса шло двумя способами. Для логических позитивистов данная философия была чем-то «другим», категориально близким дискурсу постмодерна. Такая целевая квалификация отличающихся от позитивистов («других») философов ускоряла объединение последних, усиливая их ощущение родства, чувство идентичности. Однако этот объединительный настрой не исключал осознания философами наличия среди них разнообразия, и это признавали П. Грайс и другие. Принцип многообразия в единстве при характеристике философии обыденного языка отмечали Хакер и Ворнок<sup>147</sup>. Этикетка «Оксфордская философия обыденного языка» использовалась только оппонентами этой философии. Те же, к кому это название относили, предпочитали говорить о философии концептуального анализа или лингвистической философии<sup>148</sup>.

Уточнение значения термина «философия обыденного языка» потребовало от Глока ссылки на Райла, который как-то заметил, что слово «обыденный» в названии «философия обыденного языка» противопоставляется скорее слову «нестандартный», чем «специально созданный» (“technical”). Таким образом, философ обыденного языка апеллирует к стандартному или создаваемому в качестве оппозиции нестандартному или девиантному (отклоняющемуся от нормы) использованию слов. При этом, каковым будет это отклоняющееся от нормы использование слов – специально или не специально создаваемым, – зависит от решаемой философской проблемы. Таким образом, этикетка «философия обыденного языка»

<sup>147</sup>Glock H.J. P.F. Strawson: ordinary language philosophy and descriptive metaphysics. P.216.

<sup>148</sup> Glock H.J. P.F. Strawson: ordinary language philosophy and descriptive metaphysics. P.216.

является неправильно употребленным словом, если, как это часто случается, настаивать, что данная философия должна иметь дело только со словами и концептами каждодневного дискурса<sup>149</sup>. Выходит, по Райлу и Глоку, что слово “ordinary” в термине “ordinary language philosophy” следует переводить не как «обыденный», «каждодневный», а как «стандартный», «обычно используемый». А сам термин в переводе на русский язык будет звучать как «философия стандартно используемого языка».

Термин «философия идеального языка» тоже вводит в заблуждение, хотя и по другим причинам, продолжает Глок. Это название использовалось и до сих пор используется для двух фундаментально различных проектов. Один должен быть правильно назван *формальной семантикой*. Его ведущей идеей является то, что формально-логическое исчисление, такое как первопорядковое исчисление предикатов, разработанное Фреге и Расселом, выявляет логико-синтаксические глубинные структуры предложений естественных языков. Соответственно логико-лингвистический анализ выясняет черты и правила, которые регламентируют форму обыденного языка. Эта идея, впервые выдвинутая Витгенштейном в его «Трактате», получила развитие в теории значения для естественных языков у Дэвидсона.

Проект формальной семантики следует отличать от *логического конструктивизма* в духе Фреге, Рассела, Карнапа и Куайна. Логический конструктивизм относится скорее к ревизионистской, чем описательной или выявляющей, модели прояснения языка. Сторонники данного проекта стремятся избежать философских недоразумений, предположительно порождаемых обыденным языком, путем замены его искусственными идеальными языками, интерпретируемыми формальным исчислением, свободным от мнимых или фактических недостатков естественного языка, таких как многозначность, неопределенность, невозможность референции и категориальные несоответствия.

Противопоставление концептуального анализа, с одной стороны, формальной семантике и логическому конструктивизму, с другой, *реально* и с (мета)философской и с исторической точки зрения, – констатирует Глок<sup>150</sup>, а не «создано ретроспективно через интерпретации живших позднее комментаторов», как посчитал бы Престон.

Тридцать пять лет назад Майкл Даммит, многими считающийся первым историком философии анализа, в книге «Источники аналитической философии» (1993) сформулировал ее «аксиому». Из изложения идей Глока следует, что он солидаризируется с Даммитом. С точки зрения Глока, аналитики, к какой бы ветви философии анализа они себя ни причисляли,

<sup>149</sup> Ibid. P.216.

<sup>150</sup> Glock H.J. P.F. Strawson: ordinary language philosophy and descriptive metaphysics. P.217.

разделяли сформулированную Даммитом аксиому, что «философское объяснение мышления может быть достигнуто посредством философского объяснения языка»<sup>151</sup>.

\*\*\*

С мнением Престона, что аналитическая традиция в бóльшей мере представляет собой «результат взаимодействия меняющихся интерпретаций» можно согласиться в двух случаях. Во-первых, если в истории аналитической философии не обнаружится «фундаментальных соглашений о фундаментальных принципах» ни на одном отрезке времени. Во-вторых, если у того или иного причисляемого к аналитикам философа обнаружится то, что предметно, концептуально или методологически не причисляемо к аналитической философии. На мой взгляд, ответ в обоих случаях должен быть отрицательным, и потому доводы Престона и тех, кого он считает своими союзниками, не выглядят убедительными.

(1) Рассмотрим тезис об отсутствии «фундаментальных соглашений о фундаментальных принципах». Напомним, Престон считает, что «аналитическая философия *никогда* не выказывала фундаментальных соглашений о фундаментальных принципах ни в какие времена и, конечно, на значительных отрезках времени». Однако авторы данного сборника, в том числе цитировавшийся выше Глок, говорят о лингвистическом взгляде на философию и философский анализ хотя бы на «значительных промежутках времени». Так, Скот Соумс в статье «Меняющаяся роль языка в аналитической философии»<sup>152</sup> рассматриваемого сборника, не эксплицируя своей поддержки аксиоме Даммита, однозначно ее разделяет.

Думаю, если приводить контраргументы против тезиса, что у аналитической философии не было фундаментальных соглашений на протяжении значительных промежутков времени, можно использовать факты из ее истории. Мало кто будет отрицать существование школ, направлений, использующих определенные виды анализа, выбирающих определенное предметное поле и опирающихся на вполне определенные метафизические и онтологические установки (логический атомизм, логический эмпиризм, реализм и антиреализм, реализм и субстанционализм, физикализм, натурализм и так далее). Логический и лингвистический анализ в философии продолжают быть продуктивными и в наши дни<sup>153</sup>.

(2) Обратимся ко второму тезису, что авторы данного сборника выявили такие идеи и смыслы у философов, относимых к аналитикам, которые были *истолкованы* в аналитическом ключе, по сути таковыми не являясь. Предполагается, что некоторые авторы сборника несопоставимые с философией анализа идеи у относимых к аналитикам философов отыскивали.

<sup>151</sup> Dummett M. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994. P.4.

<sup>152</sup> Soames S. The changing role of language in analytic philosophy // *Analytic Philosophy: An Interpretive History* / A. Preston (ed.). N. Y., L.: Routledge, 2017. P.34–51.

<sup>153</sup> См.: В.В. Целищев. Аналитическая философия и ревизионизм без берегов // *Философский журнал*. 2018. Т. 11. № 2. С. 141, 144, 148, др.



Возьмем для рассмотрения статью Питера Хилтона «Идеализм и происхождение аналитической философии: Мур интерпретирует Канта и Брэдли»<sup>154</sup>. Удалось ли Хилтону кардинально поколебать наше знание о зарождении аналитической философии?

Существуют два широко распространенных положения о зарождении аналитической философии, говорит Хилтон. (1) Аналитическая философия берет начало в восстании против идеализма и (2) она зарождается через соединение работ Мура, Рассела и Фреге. Однако, замечает Хилтон, правильнее было бы говорить, что с идеализмом боролся Мур. Его критика была направлена против Канта и Брэдли. Именно в Британии Канта относили к идеалистам и его онтология рассматривалась в неразрывной связи сознания и мира (познающего и познаваемого). В Германии Кант считался в начале своей карьеры натурфилософом, а позже эпистемологом. Для Фреге основными противниками были представители натурализма и связанного с ним психологизма, мешающего достижению объективности знания. Таким образом, если считать родоначальниками аналитической философии Мура, Рассела и Фреге, никакой совместной борьбы с идеализмом не наблюдается, заключает Хилтон. Он полагает, что честь прародителя аналитической философии в части критики трансцендентального идеализма Канта и антипсихологизма в идеализме Брэдли принадлежит исключительно Муру. Рассел лишь следовал в этом за Муром. В итоге Мур и Рассел во взглядах на процесс познания возвратились к классическому эмпиризму: сознание пассивно и не способно напрямую иметь «знание-знакомство» с физическими объектами. Эта осведомленность зиждется на данных наших органов чувств. Мура и Рассела от классических эмпириков отличало убеждение, что абстрактные объекты, такие как универсалии, пропозиции и концепты, существуют наравне с теми сущностями, относительно которых у нас имеется «знание-знакомство»<sup>155</sup>. «Концепты, согласно этой точке зрения, не являются ни физическими, ни ментальными, а неизменными сущностями особого рода. Пропозиции составлены из концептов. Размышляющий ум находится в контакте с концептами и пропозициями, но не творит их и не оказывает на них воздействие»<sup>156</sup>. И, как отмечали Т. Болдвин (Baldwin) и К. Прети (Preti) в собрании «Ранних философских работ» Мура (2011), результатом стало то, что «теория суждения обернулась метафизикой, благодаря роли пропозиций»<sup>157</sup>. И вновь Рассел, как и в критике идеализма, последовал за Муром, что вылилось в одну из первых теорий значения – теорию дескрипций. А далее начинается эпоха значения. Однако тут пути Мура и Рассела разошлись. Но старт их общему предприятию был дан<sup>158</sup>.

<sup>154</sup> Hylton P. Idealism and the origins of analytic philosophy: Moore interprets Kant and Bradley // *Analytic Philosophy: An Interpretive History* / A. Preston (ed.). N. Y., L.: Routledge, 2017. P.20–33.

<sup>155</sup> Hylton P. Idealism and the origins of analytic philosophy: Moore interprets Kant and Bradley // *Analytic Philosophy: An Interpretive History* / A. Preston (ed.). N. Y., L.: Routledge, 2017. P.27.

<sup>156</sup> Ibid. P.28.

<sup>157</sup> Ibid. P.29.

<sup>158</sup> Ibid. P. 29–30.

Как видим, на первом этапе развития аналитической философии Хилтон отводит Муру ведущую роль, считая Рассела его последователем. Автором делается акцент на явной метафизической природе первых проектов аналитиков, что в общем-то никогда и не подвергалось сомнению. Кроме того, платонистская окраска многоуровневой онтологии раннего Рассела тоже не является новостью для исследователей его творчества. Не отрицал Рассел и влияния идей Мура на свои взгляды. Вспомним, что он писал: «К концу 1898 года Мур и я восстали против Канта и Гегеля. Мур начал бунт, я верно за ним последовал»<sup>159</sup>. Не отрицал Рассел и первенства Мура в борьбе с идеализмом. Он замечал: «Несмотря на общность позиции, интересовало нас в новой философии разное. Полагаю, что для Мура главным было опровержение идеализма, а для меня – опровержение монизма»<sup>160</sup>.

Стоит уточнить, в какой период своего творчества Рассел был приверженцем классического эмпиризма. Джон Пассмор, например, отмечал: «Без особого преувеличения можно сказать, что философское развитие Рассела олицетворяет собой переход от Декарта к Юму»<sup>161</sup>. А.С. Колесников, используя метафору, указывал: «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... Эти его «путешествия» часто становились основой разногласий в оценке Рассела-философа»<sup>162</sup>. Рассел не являлся эмпириком на раннем этапе своего творчества, как утверждает Хилтон. Однако общность противостояния идеализму Мура и Рассела зиждилась на их приверженности онтологии здравого смысла. У Рассела эта приверженность была имплицитной, а у Мура – явной. Но идеализм Гегеля и Брэдли виделся ими неприемлемым в любом случае.

В целом из сказанного вытекает, что никаких новых смыслов в понимании аналитической философии Хилтон не открывает и мало что меняет в наших представлениях о роли идей Мура и Рассела при ее зарождении.

То же самое наблюдается при чтении работ других авторов сборника. «Увести» кого-либо из избираемых для рассмотрения философов из лагеря аналитиков едва ли удастся. Общие концепты феноменологии и аналитической философии сознания<sup>163</sup>, прагматистские установки отдельных философов-аналитиков (в данном сборнике речь идет о Рамсее), натурализм Нагеля и Куайна не вырывают этих философов из рядов аналитиков. Свой вклад в философию не в последнюю очередь они внесли в аналитическом пространстве.

<sup>159</sup>Рассел Б. Мое философское развитие. Глава 5 // Аналитическая философия: Избранные тексты / Сост., вступ. ст. и коммент. А.Ф. Грязнова. М., Изд-во МГУ, 1993. С.11.

<sup>160</sup> Рассел Б. Мое философское развитие. Глава 5. С.11.

<sup>161</sup>Пассмор Дж. Сто лет философии. С. 185.

<sup>162</sup>Колесников А.С. Философия Бертрана Рассела. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. С.204.

<sup>163</sup> Chase J., Reynolds J. Russell, Ryle, and phenomenology: An alternative parsing of the ways // Analytic Philosophy: An Interpretive History / A. Preston (ed.). N. Y., L.: Routledge, 2017. P.65.

В целом чтение сборника только убеждает, что все они вовлечены в единый дискурс – уточняют, дополняют, интерпретируют идеи, тексты, оценки творчества философов-аналитиков, и не уподобляются тому американскому судье, упомянутому В.В. Целищевым в статье «Философского журнала», который, столкнувшись со сложностями определения явления, воскликнул: «Когда я увижу это, я сразу узнаю его!»<sup>164</sup>. Аналитической философии вполне можно дать родовидовое определение, не ограничиваясь её интуитивным пониманием.

Теперь о контраргументах против единства аналитической традиции Сандры Лапойнт. Её позиция грешит той самой ангажированностью, от которой Лапойнт призывает избавляться историков аналитической философии. Она полагает, что увидеть связь между устоявшимися (каноническими) представлениями об аналитической философии как о философии логического и лингвистического анализа, и современной философией анализа, заметно расширившей поле своих исследований за счет философии сознания, метафизики, этики и т.п., не удастся. Однако, по моему глубокому убеждению, тезис о глубокой пропасти между прошлым и нынешним этапами аналитической философии очень спорный. Обратимся к автору «Аналитической философии двадцатого столетия» (2000) Авруму Стролу. Он описывает одну из линий преемственности в аналитической философии. Теория речевых актов Остина, расширенная и уточненная работами З. Вендлера, Дж. Серла, А. Мартинича, была понята как философия языка, пролагающая дорогу к философии действия. Далее Грайс истолковал философию действия как подраздел философии сознания. Но работы Вендлера, Серла, Мартинича и Грайса сами были предугаданы еще Райлом. «В результате таких продвижений философия языка, которая зародилась с Фреге и Расселом, была включена в философию сознания через посредничество доктрины речевых актов»<sup>165</sup>. Такова одна линия преемственности. При желании можно найти и другие<sup>166</sup>.

К неожиданным выводам, я думаю, для самой Лапойнт ведет ее стремление удалить из определения аналитической философии предлагаемые разными авторами (Бини, Крейном, Лейтером) видовые признаки. Расширительное толкование аналитической философии автор описывает как «тройную полезность». С точки зрения методологического прагматизма, которого придерживается Лапойнт и о котором заявляет уже в начале статьи, она находит, «продуктивное» решение поставленной перед собой задачи. Вглядевшись в современное предметное поле философов-аналитиков, она провозглашает, что аналитическая философия представляет собой

<sup>164</sup> См.: В.В. Целищев. Аналитическая философия и ревизионизм без берегов // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 2. С.151.

<sup>165</sup> Stroll A. *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. N. Y.: Columbia University Press, 2000. P.180.

<sup>166</sup> О других линиях преемственности в АФ см.: Williamson T. How did we get here from there?: The transformation of analytic philosophy // *Belgrade Philosophical Annual*. 2014. №27. P. 7–37.

не одну, а много традиций. Объяснение состоялось и притом именно в аналитическом ключе: когеренция достигнута. Однако хочется посоветовать вслед за В.В. Целищевым на то, как широко некоторые исследователи, отечественные или зарубежные, трактуют аналитическую философию, убирая из ее дефиниции видовые признаки и указывая только ее родовое отличие. Да, аналитическая философия – преемница классической рационалистической философии. Но без упоминания видовых признаков такое утверждение малоознавательное.

На наш взгляд, в размышления Лапойнт прокралась методологическая подмена, ею не замеченная. Лапойнт применила объяснение *ad hoc*, подгоняя факты. И хотя прагматически цель была достигнута, упущенным оказался онтологический аспект существования аналитической философии. Очевидно, Лапойнт не захотела проследить преемственность между отдельными этапами и направлениями аналитической философии. А между тем большинство авторов сборника в той или иной мере такую преемственность видели, и потому их выводы были не столь радикальными, как выводы Лапойнт. Не найдя следов прошлого в настоящем, только и можно было стать столь ригористичной.

*Методологические установки на источники получения знания  
и основные направления аналитической философии*

Аналитическая философия структурирована, а не хаотична, если даже согласиться с Сандрой Лапойнт и считать её зонтичным термином, под который при случае могут подпадать представители любых течений и школ современной философии. Несмотря на свой кажущийся методологический либерализм через приверженность ряду принципов, таких как логический атомизм, (эмпирический) верификационизм, языковой и онтологический релятивизм, аналитическая философия, являясь продолжательницей классической рационалистической традиции, выполняет объединительную функцию и несёт на себе печать консерватизма. Даже самый популярный вид анализа – декомпозиционный, не мыслим без синтеза и потому враждебен деконструктивизму – одной из версий методологического либерализма постструктуралистских концепций.

Печать консерватизма видна, как минимум, в двух вещах. В продолжающемся сосуществовании, во-первых, основных типов аналитического мышления и коррелирующих с ними *направлений* аналитической философии, и во-вторых, в сосуществовании основных *методологических установок на источники получения знания*.

Структурированность аналитической философии видна и в том, что в ней существуют *отрасли знания*, очерчивающие её *предметное* поле. В аналитической философии мы находим аналитическую онтологию, эпистемологию, философию сознания, права и морали, философскую аналитическую теологию и т.д. В нашем исследовании в последующих (второй, третьей и

четвёртой) главах речь пойдёт о первых трёх из перечисленных выше отраслей аналитического знания.

\*\*\*

Как было показано, философы-аналитики постепенно шли к осознанию своего единства. Как оказалось, использование анализа в познании (у Р. Дж. Коллингвуда, Э. Гуссерля) или наличие самого термина в названии дисциплины (например, «аналитическая психология» К. Юнга) не гарантирует вхождения в круг философов-аналитиков. Не сразу укоренился термин «аналитическая философия», а произошло это уже после окончания Второй мировой войны. Таким образом, для причисления к сонму аналитиков нужно соблюдение ряда условий.

Для объединения было необходимо, Во-первых, существование тех, кто занимался философским анализом. Это были реально существовавшие школы логического, концептуального, лингвистического анализа. Во-вторых, надо было учесть, из каких методологических установок на источники получения знания (из лингвогенной, натуралистической или метафизической) исходит тот или иной аналитик. (Под методологической установкой мы понимаем априорное убеждение в (или аксиоматически принимаемое предположение о) том, *какого рода сущности* составляют онтологическую картину исследуемой нами реальности.)

*Методологические установки на понимание источников знания.* Всеми признаваемой методологической установкой на источник знания в аналитической философии выступает лингвогенная установка. Согласно этой установке, единственным источником исследования выступают языковые высказывания и другие лингвистические сущности, и потому направления аналитической философии будут определяться видами анализа языка – концептуального, логического, лингвистического. И тогда, согласно Глоку, основными направлениями аналитической философии выступают (1) философия обыденного языка (или «философия стандартно используемого языка»), в которой доминирует концептуальный анализ; (2) философия идеального языка, которая представлена двумя направлениями – формальной семантикой и логическим конструктивизмом. (В последних используется логический анализ.)

Однако, как отмечал Питер Хакер<sup>167</sup>, акцент на анализе языка оставался *доминирующим* в аналитической философии только на определённом отрезке её развития – в 30-е –60-е гг. прошедшего столетия (условно эре Витгенштейна). Попытки построения идеального языка науки в «Логико-философском трактате» и отыскания единого концептуального каркаса для целей научных изысканий логическими эмпириками были ими же самими раскритикованы. Концептуальный, а позже и логический анализ естественного языка также, пережив расцвет в

---

<sup>167</sup> Hacker P.M.S. Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy. Oxford: Blackwell, 1996.

Оксфордской школе анализа обыденного языка, стали затухать, становиться менее востребованными.

Но и начальный этап аналитической философии не был тотально лингвогенным. По мнению А. Престона, по крайней мере, один канонизированный аналитик – Дж. Мур – в 1942 году отверг лингвистическую интерпретацию своей философии<sup>168</sup>.

В аналитической философии постоянно существовала, явно или неявно, натуралистическая установка на исследование философских проблем. Натурализм всегда исходил из доверия здравому смыслу (философия здравого смысла) и доверия науке (научный реализм). Скот Соумс связывает появление натуралистического направления в АФ с идеями Куайна. Выделив в развитии аналитической философии четыре этапа, Соумс связывает третий этап с осмыслением проблем, с которыми столкнулись логические эмпирики, и с образования двух групп исследователей: одной под руководством Куайна, другой – под руководством Витгенштейна, Райла, Остина и Грайса. Первая группа нацелилась на то, чтобы отбросить понятие необходимости, априорности и понимание философии как лингвистического анализа. Они стремились подчеркнуть постоянную связь философии с наукой<sup>169</sup>. Вторая группа продолжила трактовать философию как анализ языка, но не только логическими средствами<sup>170</sup>. Эти философы (обыденного языка) «продолжили отождествлять эпистемические и метафизические модальности с лингвистическими модальностями»<sup>171</sup>. Куайн же со своими последователями, сохранив научный дух логических эмпириков, поставил под сомнение актуальность для философии проблем интенциональности и интенциональности, а также проблемы значения, референции и аналитичности.

Связывал Соумс отход аналитиков от лингвистического анализа и с именем Сола Крипке. Он писал, что автором проекта философского анализа, порвавшего с «доминированием лингвистической модели как источника всякого философского теоретизирования», оказался и Сол Крипке<sup>172</sup>. По времени постепенный уход аналитиков от увлечения анализом языка совпал с возрождением метафизической установки на поиск источников знания. Во второй главе нашего исследования мы покажем, какие конкретные идеи Куайна, Армстронга и его идейных союзников, а также Маркус и Крипке этому способствовали.

С возникновением «натурализованной» эпистемологии Куайна возникает соблазн (следом за Р. Рорти и П. Хакером) провозгласить, что аналитическая философия вступает в

1. <sup>168</sup> Шохин В.К. Что же всё-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревиизионизма» // Вопросы философии. 2013. №11. С.137–148.

<sup>169</sup> Soames S. The changing role of language in analytic philosophy // *Analytic Philosophy: An Interpretive History* / A. Preston (ed.). N. Y., L.: Routledge, 2017. P.39–40.

<sup>170</sup> Ibid. P. 40.

<sup>171</sup> Ibid. P. 45.

<sup>172</sup> Soames S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. Volume 2. P. 218.

постаналитический период. Лингвистический поворот сменяется натуралистическим поворотом (в нашей терминологии, лингвистическая установка сменяется натуралистической установкой на источники знания). Однако такое простое решение вопроса противоречит тому факту, что, несмотря на доминирование лингвистического анализа на первых трёх этапах аналитической философии, даже с концом такого доминирования на четвёртом этапе и возвратом к ряду традиционных философских проблем<sup>173</sup>, лингвистический анализ не исчезает. При этом все три направления, о которых говорит Глок – философия обыденного языка, формальная семантика и логический конструктивизм – успешно сосуществуют. Просто «вера в то, что язык является сердцем философии, окончательно умирает и язык вновь становится одним из многих объектов философского исследования»<sup>174</sup>.

На наш взгляд, и он не оригинален, натуралистическая установка в аналитической философии проявилась гораздо раньше, ещё до Куайна. Уже в 1936 году Эрнст Нагель отмечал, что существенной чертой «европейской аналитической философии» является её склонность к «натурализму здравого смысла», который принимает за само собой разумеющееся открытия естественных наук»<sup>175</sup>. Скот Соумс указывал, что на первом этапе развития аналитической традиции язык был «одновременно и объектом изучения и, благодаря его связи с новой логикой, многоцелевым орудием для занятий традиционной философией»<sup>176</sup>. Это «многоцелевое орудие» использовалось не только для изучения логики и математики, но и установок здравого смысла о существовании природы.

Третьей методологической установкой на получение знания является метафизическая (или трансцендентальная) установка. Этой установке соответствует метафизический вид анализа, выявляющий исходные предпосылки суждений. Метафизический анализ называют ещё редуктивным или новоуровневым и он нацелен на выявление новой реальности. О метафизической методологической установке и метафизическом анализе мы будем вести речь во второй главе диссертационного исследования. А сама установка на внеопытные (априорные) источники получения знания по-разному воспринималась на основных этапах аналитического движения. У нас об этом пойдёт разговор в третьем параграфе второй главы.

Помимо трёх обозначенных методологических установок на получение знания – лингвогенной, натуралистической и метафизической, существуют и другие установки. К

<sup>173</sup> Soames S. The changing role of language in analytic philosophy // *Analytic Philosophy: An Interpretive History* / A. Preston (ed.). N. Y., L.: Routledge, 2017. P.39–40.

<sup>174</sup> Soames S. The changing role of language in analytic philosophy P. 45.

<sup>175</sup> Цит. по: Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy // *Inquiry*. 1998. №41. P. 100.

<sup>176</sup> Soames S. The changing role of language in analytic philosophy. P. 34.

такovým относятся теологическая, прагматистская, феминистская, др. В рамках каждой из них сформировалось соответствующее аналитическое направление.

*Направления аналитической философии.* Институционализация аналитической философии в 30–40-е гг. прошлого столетия проходила как осознание единства континентальных аналитиков (школ анализа Вены, Берлина, Варшавы, Львова и др.) с британскими школами анализа (Оксфорда и Кембриджа). Особое место на первом этапе объединения принадлежало Л. Витгенштейну, философские идеи которого, и раннего и позднего периодов, не всегда укладывались в прокрустово ложе философии анализа. Не случайно в аналитической философии его имя часто называют среди зачинателей того или иного направления анализа или же выделяют его творчество в особую главу аналитического движения<sup>177</sup>. Третьи же исследователи лишают его «Логико-философский трактат» признаков какой-либо оригинальности<sup>178</sup>. Такой противоречивой оценки удосуживаются творения не всех аналитиков. И уже в этом нетривиальность его творчества.

Поговорим о массовых направлениях аналитической философии. Питер Стросон в «Значении и истине» (1969) противопоставил теории языковой коммуникации («поздний» Витгенштейн, Остин, Грайс, сам Стросон) теориям формальной семантики (Фреге, «ранний» Витгенштейн, др.). Это изначально присущее аналитическому движению деление концептуально осмыслил Г.Й. Глок. С его точки зрения, и об этом уже было сказано, при лингвистической установке на источники знания выделяется философия обыденного языка и философия идеального языка. Философию обыденного языка часто ассоциируют с философией Оксфорда. Представители этого направления практиковали по преимуществу концептуальный и/или соединительный анализ, основывающийся на коммуникативных концепциях языка. Значения языковых высказываний и условия их истинности исследуются в ходе практики их использования и применения.

Философия идеального языка у Глока состоит из двух видов концепций: формально-семантических и концепций логического конструирования. Если при формально-семантическом подходе выявляются глубинные (синтаксические, семантические) структуры обыденных языков,

<sup>177</sup> В аналитической философии идёт дискуссия о её «витгенштейнцентризме». Помимо точки зрения, что именно работы раннего, а затем позднего Витгенштейна определили развитие двух главных этапов аналитической философии XX века, высказываются мнения иного характера, а именно: творчество философа надо признать особой страницей в истории философии вообще. Эту страницу будут читать и перечитывать, находя новые смыслы в каждую последующую эпоху (Г. Слуга). Другие отводят и «Философским исследованиям» самостоятельное место, отдельное от философии обыденного языка (Г. Бейкер). См.: Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy. P.117–120 ; Uschanov T.P. The Strange Death of Ordinary Language Philosophy. [Электронный ресурс] URL:[http://www.helsinki.fi/~tuschano/writings/strange\\_Notes](http://www.helsinki.fi/~tuschano/writings/strange_Notes). №1. Авторы коллективного учебного пособия «Аналитическая философия» (М.: Изд-во РУДН, 2006) среди четырёх главных типов аналитического мышления выделяют «подход позднего Витгенштейна». С. 6.

<sup>178</sup> Никифоров А. Л. Не всё то золото, что блестит («Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна) // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 1. С. 160–172.



то при конструктивистском подходе создаётся идеальный язык, лишённый мнимых или реальных недостатков обыденных языков.

Все три проекта аналитико-философской деятельности, о которых говорит Глок, взаимно пересекаются или по предмету исследования, или по типу аналитического мышления. Оксфордская философия и формальная семантика исследуют обыденные языки, формальная семантика и логический конструктивизм в качестве инструмента исследования используют логическое исчисление. И, наконец, все три проекта, опираются на лингвогенную установку, согласно которой научно-философские проблемы разрешаются в ходе анализа языковых высказываний.

Родственную Глоку идею разделяют отечественные исследователи – П.С. Куслий и Е.В. Вострикова<sup>179</sup>. Авторы рассматривают разные подходы к изучению языка с целью противопоставления универалистского понимания языка многочисленным проектам его релятивизации. В качестве аргументов обоснования универализма у этих авторов выступают достижения формалистов в трёх основных сферах языкознания – синтаксисе (генеративная грамматика Н. Хомского), семантике (формальная семантика Р. Монтегю и его последователей) и прагматике (методология концептуального исследования языковых значений П. Грайса). Результатом их осмысления является выделение в аналитической философии языка универалистского направления (куда помимо формалистов – Хомского и Монтегю, попадает и представитель Оксфордской школы анализа Пол Грайс) и релятивистского направления. Представителями релятивистских концепций языка (и онтологии) в логических построениях Глока, очевидно, выступают логические конструктивисты (это следует из названия направления «логический конструктивизм»)<sup>180</sup>.

Вострикова и Куслий не просто классифицируют подходы к изучению языка, как это делает Глок. Их задачей является выделение двух концептуальных разновидностей языка на основе использования исследователями преимущественно формальных средств анализа. Концептуальный и контекстуальный (соединительный) анализ Вострикова и Куслий предметно не анализируют. В их терминологии в рамках формалистского изучения языка существуют два проекта. Один называется «классической логической семантикой», другой – формальной семантикой. Первый проект позволяет создать идеальный язык как *вспомогательное средство*

<sup>179</sup> Куслий П.С. Формальная семантика и естественный язык // Вопросы философии. 2013. № 8. С. 105–117; Вострикова Е.В., Куслий П.С. Формальная семантика естественного языка как вызов и альтернатива лингвистическому релятивизму // Вопросы философии. 2015. № 9. С. 88–102.

<sup>180</sup> Из многочисленных вариантов редукции АФ к какому-то одному из его проектов является и редукция АО к релятивистским онтологиям. Так, итальянский исследователь М. Феррарис отмечает, что в аналитической философии, также, как и в континентальной, сохраняется релятивизация онтологических картин мира – зависимость от инструментов и органов познания. Он пишет: «Обе традиции разделяли допущение о том, что «вещи в себе» нет, а есть только феномены, опосредованные (или созданные) нашими концептуальными схемами и перцептивными аппаратами ...» См.: Феррарис М. Что такое новый реализм // Вопросы философии. 2014. № 8. С. 149–159.

для изучения свойств обыденного языка. Такой идеальный язык помогает «представить то, как *могли бы* быть выражены ... присущие нашему естественному языку свойства»<sup>181</sup>. Среди адептов классического логического анализа обыденного языка авторы видят Фреге, Рассела, Карнапа, Стросона, Крипке и др. Куслий пишет: «...в рамках классической логической семантики естественный язык был весьма важным фоновым ориентиром для построения формализованных теорий, источником их подтверждения или опровержения. Однако сам он не рассматривался классиками аналитической философии в качестве достойного объекта для формализации как в своём синтаксическом, так и в семантическом аспектах»<sup>182</sup>.

В рамках же универалистского проекта они видят Хомского, Монтегю, Грайса и др., которые исследуют глубинные структуры обыденных языков как нечто универсальное и потому существующее на постоянной основе.

Из суммирования идей Г.Й. Глока, Е.В. Востриковой и П.С. Куслия, касающихся классификации направлений аналитической философии, для которых источником знания выступают языковые высказывания, следует, что их три. Это – (1) философия обыденного языка, опирающаяся на концептуальный и контекстуальный (соединительный) анализ языка; (2) релятивистская классическая логическая семантика (в терминах Глока – «логический конструктивизм»), в рамках которой идеальный язык выступает *вспомогательным средством* для изучения свойств обыденного языка; (3) универалистская формальная семантика (в терминах Востриковой и Куслия), вскрывающая глубинные синтаксические, семантические и прагматические структуры обыденных языков.

Этим трём направлениям аналитической философии, исходящим из лингвогенной установки, соответствуют три разновидности знания – *знание-описание, знание-открытие и знание-изобретение*. Концептуально-контекстуальный анализ обыденных языков даёт *описательную* картину действительности. Универалистская формальная семантика *открывает* глубинные структуры разговорных языков. Классическая логическая семантика *конструирует* идеальные языки, с помощью которых мы получаем *знания-изобретения* (концептуальные каркасы).

Помимо лингвистической установки в аналитической философии есть ещё натуралистическая и метафизическая установки, которые соответствуют аналитическому натурализму и аналитической метафизике. О них у нас пойдёт речь в последующих главах.

Помимо трёх обозначенных существуют и другие методологические установки на получение знания. В соответствии с этими установками в аналитической философии выделились

<sup>181</sup> Куслий П.С. Формальная семантика и естественный язык // Вопросы философии. 2013. № 8. С. 107.

<sup>182</sup> Куслий П.С. Формальная семантика и естественный язык // Вопросы философии. 2013. № 8. С. 107–108.

и успешно развиваются следующие направления – аналитический прагматизм<sup>183</sup>, аналитический феминизм<sup>184</sup>, аналитическая философская теология<sup>185</sup>, др.

*Проблема исторических границ аналитической философии  
или перспективы её развития*

О существовании аналитической философии говорит то, что она приобрела свою историю. А это общие прародители, общие канонические тексты, преемственность тем, концептов и методов. Всякая «история» предполагает существование этапов, а также хронологические границы.

Термин «аналитическая философия» применительно к аналитической философии XX века был использован Эрнстом Нагелем в статье 1936 года «Впечатления и оценки аналитической философии в Европе»<sup>186</sup>. Однако, в литературе встречаются и другие точки зрения. Появление термина связывают со статьями Дж. Уиздома “Interpretations and analysis in relation to Bentham’s theory of definition” (1931) и Р.Дж. Коллингвуда “Essay on philosophical method” (1933). Причиной разночтения при указании первых случаев превращения словосочетания «аналитическая философия» в термин следует считать то, что понятие «философия анализа» шире понятия «аналитическая философия» и чёткого различения этих понятий не существует. В широкий философский оборот термин был введён позже. По мнению одних исследователей, Густавом Бергманом после второй мировой войны<sup>187</sup>, по мнению ряда других<sup>188</sup>, Артуром Папом<sup>189</sup>. С появлением термина началось осознание философами-аналитиками *истории* своего движения<sup>190</sup>.

Не сразу философы-аналитики пришли к осознанию своего единства. Так, Майкл Даммит пояснял, что ещё в конце 40-х гг. прошлого столетия представители Оксфордской школы философии обыденного языка считали Рудольфа Карнапа своим оппонентом. Им не приходило

<sup>183</sup> См., например: Джохадзе И.Д. Аналитический прагматизм Роберта Брэндома. М.: ИФРАН, 2015.

<sup>184</sup> См., например: Garry A. Analytic Feminism. // Stanford Encyclopedia of Philosophy/ Ed. Zalta (ed.). 2004. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/femapproachanalytic>

<sup>185</sup> См., например: Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology / Crisp O.D., Rea M.C. (eds.). N. Y.: Oxford University Press, 2009.

<sup>186</sup> Философы-аналитики опираются на «натурализм здравого смысла», принимают за само собой разумеющееся данные естествознания и занимаются выяснением их значений и следствий; не признают грандиозных философских систем, единственным методом исследования выбирают научный анализ. См.: Nagel E. Impressions and appraisals of analytic philosophy in Europe. Цит. по: Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy. P. 100.

<sup>187</sup> Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суровцев В.А., Черняк А.З, Шрамко Я.В. Аналитическая философия. М.: РУДН, 2006. С.5.

<sup>188</sup> Von Wright G. H. Analytic Philosophy –A Historico-Critical Survey //G.H. von Wright. The Tree of Knowledge and Other Essays. (1993); Hacker P. M. S. Analytic philosophy: what, whence, and whither? //

Bilezki A., Matar A. (eds.) The Story of Analytic Philosophy – Plot and Heroes. (1998); Glock H.J. (ed.) The Rise of Analytic Philosophy. (1997); Raatikainen P. What Was Analytic Philosophy? // Journal for the History of Analytical Philosophy. 2013. Vol.2. N.1.

<sup>189</sup> Pap A. Elements of Analytical Philosophy. New York, Macmillan, 1949.

<sup>190</sup> Подробнее о термине «аналитическая философия» см.: Васильев В.В. Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 1. С. 144–158.

в голову, замечает Ганс Слуга, что пройдёт время и Оксфордскую школу и Венский кружок, ярким представителем которого и являлся Карнап, будут относить к одному и тому же течению – аналитической философии<sup>191</sup>.

Густав Бергман также размышлял о роли преемственности идей и стиля для отнесения философа к определённому направлению. Он писал: «Философское движение есть группа философов, активность которых продолжается свыше одного или двух поколений, кто более или менее разделяют общий стиль или [имеет общее] интеллектуальное происхождение и кто научился друг у друга больше, чем у других, хотя они могут, и часто делают это, достаточно сильно не соглашаться между собой»<sup>192</sup>.

Намного позже, критикуя Мишеля Фуко за понятие «дискурсивных формаций», Ганс Слуга напишет, что для принадлежности к одной школе или одному направлению недостаточно того, чтобы философы обсуждали одни и те же объекты, использовали одни и те же концепты, применяли одинаковые стратегии аргументации и полагались на одни и те же модальности высказывания, характеризующие социальные условия сформулированных философских утверждений<sup>193</sup>. Слуга полагает, что подходу Фуко недостаёт двух вещей – понимания роли согласования идей внутри дискурсивных формаций, а также очерчивания границ существования таких формаций<sup>194</sup>.

Однако очерчивание исторических границ носит конвенциональный характер, считает Ганс Слуга, потому что критерий для их проведения нельзя отнести к натуральным видам. (Здесь он указывает на аналогию с проведением границ океанов: как и у океанов, границы школ и направлений в философии сколь определённы, столь и неопределённы.)<sup>195</sup>

Историко-генетический подход интересует и отечественных исследователей. С точки зрения Суровцева, «аналитическая философия представляет собой совокупность разнообразных построений, образующих некоторое «семейное сходство», которое может быть задано топически, генетически, тематически и методически»<sup>196</sup>. По месту происхождения, аналитическая философия имеет континентальные корни в философии логики Фреге и островные в британском эмпиризме, а исторически восходит к рационализму Аристотеля, Декарта, Лейбница.

Другие отечественные исследователи – авторы коллективного учебного пособия «Аналитическая философия» – подобно Гансу Слуге считают, что начало аналитической философии устанавливается конвенционально. Они пишут: «...невозможно назвать точную дату

<sup>191</sup> Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy P. 100.

<sup>192</sup> Bergmann G. Logical positivism, language, and the reconstruction of metaphysics. [Rivista Critica di Storia della Filosofia. 1953. N.8. P. 453 – 481] [Электронный ресурс] URL: <http://www.histanalytic.com/BergmannMLP.htm> P.1.

<sup>193</sup> Фуко М. Археология знания. К.: Ника-Центр, 1996. С.23–78.

<sup>194</sup> Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy. P. 105, 106.

<sup>195</sup> Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy. P. 105, 106.

<sup>196</sup> Суровцев В.А. О методах аналитической философии. С.74.

начала аналитического движения, поскольку многое зависит от того, что считать определяющим для аналитической программы»<sup>197</sup>. Называются следующие определяющие черты и отправные точки аналитической философии. Редуктивная, восходящая к кризису метафизической философии в начале XX века, связана с развитием идей “второго позитивизма” Эрнста Маха и Рихарда Авенариуса. Трактовка философии как «науки» возводит рождение аналитической философии к Brentano и его последователям, которые были основными теоретиками «научной» философии в XIX и на рубеже XIX–XX вв. Применение «анализа» в качестве рефлексивной процедуры делает основателем аналитической философии Готлоба Фреге. Если же основным в анализе становится сравнение понятий здравого смысла и языка философии, что характерно для Джорджа Мура и его последователей, то истоки аналитической философии видятся в шотландской школе здравого смысла<sup>198</sup>. Освобождение же анализа из-под влияния эпистемологии и превращение философии в «эксплуатацию языка», знаменует рождение собственно аналитической философии. Это происходит позже в Англии – в 30-е годы в Оксфорде и Кембридже (Витгенштейн, Райл, Остин и другие).

Много интересных идей об истоках аналитической философии принадлежит Фридриху Штадлеру. В книге «Венский кружок: исследования истоков, развития и влияния логического позитивизма» (2001) он указывает на влияние австрийской философской традиции на логический позитивизм. Но сама эта традиция в лице Бернарда Больцано, Франца Brentano, Эрнста Маха и Алексиуса Мейнонга, была ориентирована на британскую философию, прежде всего на Дэвида Юма<sup>199</sup>. Бернарда Больцано (1781 – 1848) роднит с аналитиками эпистемологический пафос (он автор четырёхтомного «Учения о науке», 1837). Чешский философ, логик и математик ратовал за необходимость логической строгости при рассмотрении философских проблем, ясность и точность используемой при этом терминологии, важность тщательного анализа понятий, выступил с критикой психологизма в логике, определяя логику как теорию высказываний, где высказывание понимается как «утверждение о том, что нечто существует или не существует ... независимо от того, было ли оно сформулировано в словах или просто пришло кому-нибудь в голову как мысль»<sup>200</sup>. Он предвосхитил многие идеи современной логики, в частности, понятия логического следования, логической выводимости и логической

---

<sup>197</sup> Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суровцев В.А., Черняк А.З, Шрамко Я.В. Аналитическая философия. С.4.

<sup>198</sup> Там же. С.4–5.

<sup>199</sup> Руднев В. Венский кружок: Энциклопедия логического позитивизма. С.137–146.

<sup>200</sup> Шрамко Я. Очерк истории возникновения и развития аналитической философии. [Электронный ресурс] URL: <http://www.ruthenia.ru/logos/number/47/01pdf> С.1.

общезначимости <sup>201</sup>. Штадлер называет Больцано предшественником теории трех миров Поппера<sup>202</sup>.

Говоря о Brentano, Штадлер подчеркивает непосредственное сходство между его научной идеологией и идеологией венцев. Brentano придавал философии научный статус и разрабатывал философский метод, нацеливающий на тщательный анализ конкретных проблем. Философ писал: «Правильный метод философии есть не что иное, как метод естественных наук» (Habilitationthesen, 1866). В. Руднев проводит параллель между этим тезисом Brentano и тезисом 6.53 из «Логико-философского трактата» Витгенштейна: «Правильным методом философии был бы следующий: не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано, – следовательно, кроме предложений естествознания...»<sup>203</sup> В отличие от Канта, который определял суждение как связь представлений, Brentano проводит строгое различие между представлениями и суждениями, истолковывая последние в объективном, антипсихологическом духе, как акты утверждения или отрицания. Именно этим актам, и только им, могут быть приписаны такие характеристики как истинность или ложность. Эти идеи Brentano, и связанные с ними подходы к анализу языка, оказали непосредственное влияние на некоторых основоположников аналитической философии, в частности на этическую концепцию Дж. Мура <sup>204</sup>.

Как видим, на роль родоначальника аналитической философии могут претендовать сразу несколько философов. Но особо жаркая дискуссия прошла по вопросу, причислять ли Готлоба Фреге к зачинателям аналитического движения. Многие влиятельные западные исследователи (Дж. Урмсон, П. Хакер) видят начало АФ в деятельности Кембриджской школы (Рассел, Витгенштейн и др.). По их мнению, отсюда в первых декадах XX века аналитическая философия начала шествие по всему миру. Однако британец Майкл Даммит отстаивал идею первенства Готлоба Фреге в её зарождении. Свою точку зрения он выразил в формуле: «Аналитическая философия есть постфрегеанская философия»<sup>205</sup>. Скот Соумс, автор двухтомного исследования «Философский анализ в двадцатом столетии», также считает, что начало «[аналитической] традиции можно усмотреть в [творчестве] Готлоба Фреге»<sup>206</sup>. Аврум Стролл видит Фреге и Рассела среди основоположников философской логики <sup>207</sup>. В. А. Суровцев, считая

<sup>201</sup> Шрамко Я. Очерк истории возникновения и развития аналитической философии С.1.

<sup>202</sup> Руднев В. Венский кружок: Энциклопедия логического позитивизма. 137–146.

<sup>203</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Перевод И.С. Добронравова и Д.Г. Лахути. М.: Изд-во «Иностранная литература», 1958. С. 97.

<sup>204</sup> Шрамко Я. Очерк истории возникновения и развития аналитической философии. С.2.

<sup>205</sup> Dummett M. Truth and Other Enigmas. London: Duckworth, and Cambridge MA: Harvard University Press, 1978. P.441. См. также: Dummett M. Origins of Analytical Philosophy.

<sup>206</sup> Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Volume 1. The Dawn of Analysis. P. xvii.

<sup>207</sup> Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy. N. Y.: Columbia University Press, 2000. P.25.

аналитическую философию методологическим движением анализа выразительных средств, отмечает, что именно Готлоб Фреге впервые предпринял попытку их систематизации<sup>208</sup>.

В свою очередь Питер Хакер считает Фреге всего лишь предшественником философско-аналитиков. Часто имя Фреге прямо или косвенно среди родоначальников аналитического движения просто отсутствует<sup>209</sup>. Отечественные исследователи – Б. В. Бирюков, В.В. Васильев, Л. Б. Макеева, Н. С. Юлина – также полагают, что Фреге лишь провозвестник современных форм аналитической философии<sup>210</sup>. Имя Фреге может вовсе отсутствовать в отечественных аналитических антологиях<sup>211</sup>.

На наш взгляд, решение дискуссионного вопроса, следует ли считать Готлоба Фреге зачинателем аналитической философии, зависит от нескольких вещей. Во-первых, от того, что считать сутью *анализа*, применяющегося в аналитической философии. Если одним из главных видов анализа считать *логический анализ*<sup>212</sup>, то сомневаться в первенстве Фреге не приходится. Фреге предложил функционально-аргументный вид анализа, который широко использовался в аналитической философии. Во-вторых, многие темы, вошедшие в её золотой фонд, впервые стали обсуждаться в работах Фреге. Среди этих тем поиск логических оснований математики, постановка проблемы ментальной каузальности и многие другие. В-третьих, можно согласиться с мнением Майкла Даммита, что в творчестве Фреге произошёл и лингвистический поворот. В работе «Основания арифметики: логико-математическое исследование понятия числа» (1884) в § 62 на вопрос, как нам даны числа, Фреге предложил следующий способ – определить смысл того предложения, в котором встречается термин, обозначающий число. Имя Фреге стоит первым в ряду основателей логической семантики. Все эти аргументы говорят в пользу того, что Фреге можно отнести к философам-аналитикам.

Важным основанием не причислять Фреге к философам-аналитикам, является, на наш взгляд, его антиэмпиризм и антинатурализм. Арифметический реализм в духе неопифагореизма и семантический реализм философа лежат в стороне от стремления большинства философско-аналитиков связать онтологические допущения с данными опыта. Фреге же был склонен к признанию того, что наши мысли как логические объекты имеют объективное существование.

<sup>208</sup> Суровцев В.А. Философия логики Г.Фреге в контексте аналитической философии и феноменологии // Готлоб Фреге. Логические исследования. Томск: Издательство “Водолей”, 1997. С.13

<sup>209</sup> Например, см.: Neil J.F. Analytic Philosophy. P.26.

<sup>210</sup> Бирюков Б.В. Готлоб Фреге: современный взгляд // Фреге Г. Логика и логическая семантика. Сборник трудов /пер. с нем. Б.В. Бирюкова. М.: Аспект-Пресс, 2000. С.862; Макеева Л.Б. Язык, онтология и реализм. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2011. С.18–31; Юлина Н. С. Аналитическая философия // Философия. Энциклопедический словарь /под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2006. С.35; Васильев В.В. Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 1. С. 144–158.

<sup>211</sup> В первые антологии аналитических текстов (1993, 1998 гг.), переведённых и изданных в России под редакцией А.Ф. Грязнова, работы Г. Фреге не включены.

<sup>212</sup> Beaney M. Analysis // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (May, 2009 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). [Электронный ресурс] URL: <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/> § 6

Он писал: «...мысли не являются ни вещами внешнего мира, ни представлениями. Следует, таким образом, выделить третью область»<sup>213</sup>.

Не существует единомыслия и по проблеме, с решения каких философских проблем началась деятельность аналитиков. Одна точка зрения состоит в том, что АФ начинается с борьбы Мура и Рассела с идеализмом в духе Гегеля и Брэдли. И для этой точки зрения существует много оснований, о чём уже было сказано. Однако есть своё мнение на возникновение АФ у Скота Соумса и оно категорично. Он пишет: «Аналитическая философия не начинается как осознанный бунт против ранее существовавшего идеализма. Она начинается с проявления интереса к новым предметам обсуждения – логике, языку, математике – которые не были тщательно исследованы прежде. Традиция стартовала в 1879 году, когда Фреге изобрёл современную логику с целью объяснения способа, каким образом мы способны достичь достоверности в математике.[...] Тот факт, что его главные семантические идеи могли быть адаптированы к разговорным языкам, удвоили успех»<sup>214</sup>. Высказанное Соумсом мнение может служить ещё одним аргументом в пользу того, что основные направления аналитической философии нужно классифицировать не только по видам применяемого в исследовании анализа, но и по видам выбираемых для этого исследования предметностей.

\*\*\*

Питер Хакер очень определен не только тогда, когда называет Кембриджскую школу родоначальницей аналитической философии, но и тогда, когда указывает середину 70-х годов прошлого столетия временем её завершения. Он связывает это с упадком философии обыденного языка Оксфордской школы. В дальнейшем, утверждает Хакер, аналитическая традиция переместилась в Соединённые Штаты Америки, где под влиянием У. в. О. Куайна и постпозитивистов окончательно потеряла связь с идеями Витгенштейна и сохранила исключительно имя, но не сущность. У. Куайн, Д. Дэвидсон и Н. Хомский с их последователями завершили, по мнению Хакера, философию обыденного языка. На них и лежит ответственность за столь бесславный её конец, провозглашает он<sup>215</sup>.

Хакер даже исключает Куайна и целый ряд американских философов из числа философов-аналитиков на том основании, что те сменили «научный взгляд на мир» на «сциентистский взгляд на мир». Для обоснования своей точки зрения по этому поводу Хакер ссылается на мнение Витгенштейна. В «Голубой книге» тот писал, что тенденция использовать в философии метод

<sup>213</sup> Фреге Г. Мысль: логическое исследование // 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. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1997. С. 64.

<sup>214</sup> Soames S. The changing role of language in analytic philosophy // *Analytic Philosophy: An Interpretive History* / A. Preston (ed.). N. Y., L.: Routledge, 2017. P. 34.

<sup>215</sup> Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy. P. 108.



редуцирования является реальным источником метафизики и ведёт философа в абсолютную темноту <sup>216</sup>. Хакер замечает, что «цель философии не в том, чтобы заниматься наукой или её сторониться, но удерживать её в рамках [здорового] смысла» <sup>217</sup>.

Непосредственным поводом для исключения Куайна из рядов аналитиков послужил высказанный им тезис, что не существует строгой демаркации между аналитическими и синтетическими высказываниями. Можно предположить, исходя из цитаты Витгенштейна, что тезис Куайна ведёт к стиранию грани между научными (синтетическими) и философскими (аналитическими) высказываниями. Появляется «натурализованная эпистемология», которая и «ведёт философа в темноту».

Слуга замечает, что споры вокруг проблемы различения аналитических и синтетических высказываний являются неотъемлемой частью аналитического дискурса на всём протяжении существования аналитической философии. Мнение Куайна по данной проблеме является продолжением обсуждения этой проблемы. (Тут отчётливо видна тематическая преемственность проблематики Куайна и философов-аналитиков, а Хакер между тем этого вроде бы не замечает.) Слугу смущает и тот факт, что сциентистский уклон Рассела и логических эмпириков не помешал Хакеру отнести данных философов к лагерю аналитиков <sup>218</sup>.

В ответ на объявление Питером Хакером завершения аналитической философии в последней четверти XX века Слуга называет такое объявление преждевременным <sup>219</sup>. Как было отмечено, Хакер считал концом аналитической философии её переход с *научных* на *сциентистские* позиции. По его мнению, Куайн является философом уже постаналитической эпохи. Заметим, что в современной аналитической философии сознания существует такое направление как элиминативизм, представители которого убеждены не только в сводимости ментальных терминов к терминам естествознания, но и в том, что ментального вообще не существует. И всё же такая радикальная точка зрения обосновывается аналитическими методами, впрочем, как и менее радикальная, но тоже «сциентистская», каковой является теория тождества ментального и физического. Таким образом, по самооценке западных аналитиков «сциентистский уклон» не может служить безоговорочным знаком ухода аналитической философии со сцены в XXI веке.

Что же ещё помимо «перехода на сциентистские позиции» может послужить маркерами «конца» аналитической философии? Назовём два возможных. Может показаться, что аналитическая философия порывает с так называемой «аксиомой аналитической философии», которую провозгласил Даммит – анализ мышления должен предваряться анализом языка этой

<sup>216</sup> Витгенштейн Л. Голубая книга / перев. с англ. Руднева В.П. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С.35.

<sup>217</sup> Hacker P.M.S. Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy. P.123

<sup>218</sup> Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy. P. 110–111.

<sup>219</sup> Ibid. P. 113.

мысли. Исследование выразительных средств мышления шло в трёх направлениях. После разочарования в проектах логических атомистов и логических позитивистов анализ переместился в сферу философии обыденного языка. По прошествии времени и Пол Грайс выступил критиком уже лингвистического анализа<sup>220</sup>. На смену философии обыденного языка пришёл формально-логический анализ обыденного языка Дэвидом Дэвидсоном и др. Позже появился новый для XX века проект философского анализа, порывавшего с «доминированием лингвистической модели как источника всякого философского теоретизирования», автором которого стал Сол Крипке<sup>221</sup>. И всё же, несмотря на возрождение нелингвистических видов анализа в аналитической философии, философы-аналитики не отказались от логико-лингвистического анализа. Он широко ими используется, что говорит о методологической преемственности и служит знаком того, что аналитическая философия продолжает своё существование. Анализ языка высказывания служит показателем того, что философ, его использующий, обладает культурой аналитического исследования. Просто исчезает «вера в то, что язык является сердцем философии»<sup>222</sup>.

Также может показаться, что завершением аналитической философии можно назвать её «окончательную потерю», по словам Питера Хакера, связи с идеями Витгенштейна. Мы эту мысль Хакера понимаем и в том смысле, что философы-аналитики отказались от демонстративной критики метафизики, признали за ней особый вид знания. Однако возрождение интереса к метафизике произошло уже в конце 50-х годов, наиболее заметно это проявилось в концепции «дескриптивной метафизики» Питера Стросона, а Питер Хакер связывает завершение аналитической философии с более поздним периодом. Выходит, и это критерий «конца аналитической философии» не совсем состоятелен.

*Проблема исторического завершения аналитической философии всё ещё остаётся дискуссионной. В этой дискуссии у нас есть два аргумента в пользу положительной перспективы её существования. Первый аргумент. Аналитическая метафизика пытается найти простейшую и наиболее общую схему, на основе которой следует говорить о сущем. Поиск концептуального каркаса, базовые сущности которого неэлиминируемы в ходе проводимого анализа, продолжается. Это позволяет говорить о незавершённом характере современной аналитической метафизики и аналитической философии в целом. Конечно, этот аргумент можно отнести к почти любой метафизике и любому философскому проекту.*

<sup>220</sup> Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy. P. 113.

<sup>221</sup> Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Volume 2. P. 218.

<sup>222</sup> Soames S. The changing role of language in analytic philosophy // Analytic Philosophy: An Interpretive History / A. Preston (ed.). N. Y., L.: Routledge, 2017. P. 45.

Второй аргумент более специфичен и касается характера аналитической философии как «свободного сцепления подходов к проблемам»<sup>223</sup>. Являясь зонтичным термином, аналитическая философия объединяет темы, концепты, техники анализа по принципу «семейного сходства». Так, для Фреге не характерна склонность к тому, что Э. Нагель назвал существенной чертой «европейской аналитической философии» – «натурализму здравого смысла». Однако Фреге сделал огромный вклад в разработку других, свойственных аналитической философии полей исследования: стал основателем логической семантики, предложил функционально-аргументную разновидность анализа, логически обосновал расширительное толкование понятия «существование» и т.д. И именно эта сторона его творчества роднит его с философами-аналитиками.

Сохраняется ещё одна интрига познания, которая даёт аналитической философии шанс на развитие. Релятивистско-лингвистической тенденции в онтологии всегда противостояла альтернативная тенденция поиска универсалистской онтологии (генеративная грамматика Н. Хомского и формальная семантика Р. Монтегю). И спор между сторонниками релятивистской и универсалистской тенденций тоже не закончен<sup>224</sup>.

Исследователи, видящие аналитическую философию продолжательницей логического эмпиризма, уже по определению отрицают «финализм» в развитии аналитической философии. Заданный логическими эмпириками импульс движению философии к единой науке не исчерпал своего потенциала. Этот импульс объединяет и натуралистическую и лингвогенную (в лице языка логики) установку. По мнению Яакко Хинтикки, аналитическая философия как преемница логических позитивистов, может развиваться под влиянием двух видов стимулов – 1) тех, что идут от естественных наук и от математики<sup>225</sup>, и 2) тех, которые связаны с совершенствованием логического инструментария. Он пишет: «... бедой логических позитивистов было не то, что они чрезмерно пользовались логикой, а то, что они пользовались ею недостаточно. Логика, которую они ценили, была недостаточно богатой для стоявшей перед ними задачи. [...] Говоря предельно кратко и просто, нашу базовую логику (логику кванторов) следует заменить более богатой. Расширенная соответствующим образом, эта новая логика первого порядка позволит в принципе обойтись и без логики более высокого порядка, и без теории множеств<sup>226</sup>.

Приведённые примеры, а их можно множить, дают повод говорить, что между разными философскими построениями в аналитической философии существуют причинно-следственные

<sup>223</sup> Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy. P.5.

<sup>224</sup> Куслий П.С. Формальная семантика и естественный язык // Вопросы философии. 2013. №8. С. 105–117; Вострикова Е.В., Куслий П.С. Формальная семантика естественного языка как вызов и альтернатива лингвистическому релятивизму // Вопросы философии. 2015. №9. С.88–102.

<sup>225</sup> Хинтикка Я. Философские исследования: проблемы и перспективы // Вопросы философии. 2011. №7. С.5.

<sup>226</sup> Хинтикка Я. Философские исследования: проблемы и перспективы. С.12, 13, 14.

зависимости на основе семейного сходства. А такой характер зависимостей не может иметь линейного описания. Возможны ответвления тем, концептуальных каркасов, техник анализа, выразительных средств, порождающие новые цепочки зависимостей. Нелинейность развития аналитической философии не позволяет даже предугадать при каких обстоятельствах, когда и какие новые ответвления возникнут. Выстроенная на принципе семейного сходства тем, концептов и концепций, методов анализа, аналитическая философия имеет возможность остаться одним из главных направлений философского поиска и в XXI веке. Этому может способствовать и интернациональный характер аналитической философии.

### ВЫВОДЫ

Историки аналитической философии подвергают сомнению многое в её истории. Одного они не могут подвергнуть сомнению – факт существования самой истории аналитической философии. Одной из актуальных проблем такой истории является проблема: представляет аналитическая философия единую традицию или множество традиций?

В нашем исследовании мы отстаиваем точку зрения, что аналитическая философия является единой традицией. Анализируя эволюцию аналитического движения, мы убеждаемся, что в его объединении огромную роль сыграло *самоосознание* своего единства. И потому этот факт дал повод таким философам как А. Престон, С. Лапойнт и др. усомниться в том, существует ли единство аналитической традиции.

На наш взгляд, сильным аргументом в пользу единства является то, что на всём протяжении развития аналитической философии в ней реально существовали школы логического, концептуального, лингвистического анализа, между представителями которых постоянно шёл диалог и соперничество. Характерно это и для современной аналитической философии. На одних этапах истории аналитического движения доминировал логический анализ, на других – актуальным становился лингвистический анализ, и т.д.

Но являясь единой философской традицией, аналитическая философия не представляет собой гомогенного образования. *Это система со своей структурой и своими особенностями.* Тезис о системном характере аналитической философии имеет доводы «за» и доводы «против». К аргументам «против» можно отнести то, что часто аналитическую философию называют «движением», а не «направлением»; считают её «зонтичным термином»; не видят в ней линий преемственности и пр. К аргументам «за», на наш взгляд, стоит отнести следующее. 1) Наличие целесообразности в историческом развитии классической рационалистической философии, на которую указал Г. Слуга: «Сначала философы думали о мире, затем о путях познания мира. Наконец, они обратили внимание на способ, которым такое познание выражается»<sup>227</sup>. 2) факт

<sup>227</sup> Цит. по: Боброва Л.А. Фреге или Витгенштейн? О путях развития аналитической философии // Философские идеи Людвига Витгенштейна. М.: Ин-т философии РАН, 1996. С. 100.

структурированности аналитической философии – а именно, наличие в ней устойчивых элементов и связей между ними.

Элементы аналитической философии следующие. Сосуществование основных типов аналитического мышления предопределяет существование соответствующих им *направлений* аналитической философии. Аналитическая философия структурирована на основе предметностей исследования и поделена на *отрасли знания*. Кроме того, мы выделяем в ней ряд *методологических установок на источники получения знания*.

Под методологической установкой мы понимаем априорное убеждение в (или аксиоматически принимаемое предположение о) том, какого рода сущности структурируют онтологическую картину исследуемой нами реальности. Основными методологическими установками в истории аналитической философии мы считаем лингвогенную, натуралистическую и метафизическую.

В рамках лингвогенной методологической установки, для которой источником знания выступают языковые высказывания, мы выделяем следующие направления: (1) философию обыденного языка, опирающуюся на концептуальный и контекстуальный (соединительный) анализ языка; (2) релятивистскую классическую логическую семантику (в терминах Глока – «логический конструктивизм»), в рамках которой идеальный язык выступает *вспомогательным средством* для изучения свойств обыденного языка; (3) универалистскую формальную семантику (в терминах Востриковой и Куслия), вскрывающую глубинные синтаксические, семантические и прагматические структуры обыденных языков.

Этим трём направлениям, исходящим из лингвогенной установки, соответствуют три разновидности знания – *знание-описание, знание-открытие и знание-изобретение*. Концептуально-контекстуальный анализ обыденных языков даёт *описательную* картину действительности. Универалистская формальная семантика *открывает* глубинные структуры разговорных языков. Классическая логическая семантика *конструирует* идеальные языки, с помощью которых мы получаем *знания-изобретения* (концептуальные каркасы).

Помимо лингвогенной методологической установки в аналитической философии существуют натуралистическая и метафизическая установки, которым соответствуют аналитический натурализм и аналитическая метафизика. Аналитический натурализм имеет два источника получения знания – здравый смысл и данные научного естествознания, и потому представляет собой два течения в АФ – философию здравого смысла и научный реализм.

Об особенностях аналитической метафизики мы будем подробно говорить во второй главе нашего исследования.

Помимо трёх обозначенных методологических установок в аналитической философии существуют и другие методологические установки на получение знания, например,

прагматистская, феминистская, теологическая . В соответствии с этими установками в ней выделились и успешно развиваются следующие направления – аналитический прагматизм<sup>228</sup>, аналитический феминизм<sup>229</sup>, аналитическая философская теология<sup>230</sup>. И ставить точку, очевидно, в отыскании новых установок ещё рано.

Аналитическая философия как система представляет собой особый вид целого. Связи между её отдельными элементами в отдельных случаях носят устойчивый характер, в других – неустойчивый. Это позволяет характеризовать аналитическую философию как суммативную абстрактную систему.

Аналитическая философия имеет будущее. Главными предпосылками этого является её многовекторность (нелинейный характер), чуткость к открытиям во всех областях науки, быстрое реагирование на вызовы современной цивилизации, рекрутирование членов из всего мирового академического сообщества. И главное – в эпоху существования институциональной науки и огромного авторитета научного знания, сохраняется необходимость (1) в философском мировоззрении, основанном на достижениях современной науки, и удовлетворяющем философские запросы академического сообщества, а также (2) в тесном сотрудничестве философии и науки по проблемам методологии, этики научного исследования и другим проблемам.

---

<sup>228</sup> См., например: Джохадзе И.Д. Аналитический прагматизм Роберта Брэндома. М.: ИФРАН, 2015.

<sup>229</sup> См., например: Garry A. Analytic Feminism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2004 Edition) / Ed. Zalta (ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/entries/femapproachanalytic>

<sup>230</sup> См., например: Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology / Crisp O.D., Rea M.C. (eds.). N. Y.: Oxford University Press, 2009.

## ГЛАВА 2.

ИСТОКИ, ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ МЕТАФИЗИКИ И  
ОНТОЛОГИИ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

## 2.1. Истоки и становление аналитической метафизики и онтологии

*О предмете метафизики в аналитической традиции.* Чтобы признать возможным исследование метафизики в аналитической традиции, необходимо вспомнить тезис Аристотеля, что первой философии в отличие от остальных наук необходимо доказывать существование собственного предмета исследования. Наличие предмета аналитической метафизики (АМ) мы будем обосновывать с помощью метода исторической реконструкции, но это можно продемонстрировать и чисто логическими средствами, присущими самой философии анализа. Так, отрицательное суждение «Аналитическая метафизика не имеет предмета исследования», с точки зрения философа-аналитика уже является метафизическим. П. ван Инваген и М. Салливан пишут по этому поводу: «Философ, отрицающий существование первопричин или чего-то неизменного, что когда-то считалось конституирующим предмет метафизики, тем самым будет рассматриваться в наши дни [философом], высказывающим метафизическое утверждение»<sup>231</sup>. Истоки такого, в чём-то парадоксального, хода мысли следует искать в стремлении самих аналитиков, например, логических эмпириков, избежать ловушки «некогерентной самореференции». Так, если суждения метафизики бессмысленны, то таковыми будут и суждения метаязыка, утверждающими их бессмысленность. В такую ловушку попадали не только логические эмпирики, но и Витгенштейн, превративший ходом своей мысли суждения «Логико-философского трактат» в содержательном плане в «чепуху», а в формальном – в «строительные леса», от которых к концу исследования следует избавляться.

Более существенным аргументом существования аналитической метафизики будет (1) факт<sup>232</sup> наличия различных интерпретаций метафизики в её истории, с одной стороны, и (2) факт наличия различных метафизических концепций, соперничающих или дополняющих друг друга, с другой. Оба факта тесно переплетены.

Мы не находим в аналитической традиции унифицированного понимания метафизики. В истории анализа было много толкований этого понятия. Например, какого рода метафизике объявили бой Джордж Мур и Бертран Рассел? Их не устраивал идеализм Гегеля и Брэдли,

---

<sup>231</sup> van Inwagen P., Sullivan M. Metaphysics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2018 Edition)/ Edward N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/metaphysics/>

<sup>232</sup> В силу абстрактности предметностей метафизики её фактами будут не эмпирические факты, соотнесённые с чувственным познанием, а существование доктрин в их разнообразии и познавательной и исторической обусловленности.

«теория внутренних отношений», непознаваемость «вещей самих по себе» в теории Канта. И эта борьба привела к появлению новых оригинальных систем метафизики, о которых мы будем говорить ниже. При этом необходимо разобраться, как при многообразии толкований метафизики сохранялось и нечто их объединяющее. И первое, что следует рассмотреть, это этапы становления аналитической метафизики.

**«Старая» и «новая» аналитическая метафизика  
или первый «великий» синтез**

Понятие метафизики в аналитической философии несёт на себе следы того понимания метафизики, которое начало складываться в Новое время. Но поскольку сама аналитическая философия является преемницей классической философии с её древнегреческими прародителями – элеатами, академиками и перипатетиками, как и другими рационалистами того времени, то она несёт на себе печать и метафизики времён античности. Поэтому в современной аналитической метафизике мы находим и неопифагореизм, и неоплатонизм, и неоаристотелизм, др. Эти две линии наследия (античная и ново-временная) очень повлияли на становление метафизики в рамках аналитической философии XX–XXI вв.

Если взглянуть на предысторию АМ, то и корни термина «метафизика», и понимание предмета метафизики в их классической интерпретации содержатся в четырнадцати книгах из наследия Аристотеля, которые были объединены Андроником Родосским под названием “*Ta meta ta phusika*” («те [книги], которые после [книг] физических»). Греческое название было множественным существительным, но в средневековом латинском превратилось в единичное «метафизика» по аналогии со словом «библия» (“*biblia*” вместо “*ta biblia*”). Предметное содержание книг по метафизике Аристотель определял по-разному: или как учение о бытии как таковом, или как учение о первых причинах. Природный мир, мир физики изменчив, но для своего существования он нуждается в перводвигателе, который сам неизменен, но служит первопричиной бытия как такового. Такого постулата требовала тогдашняя научная картина мира для когерентного описания действительности. В средневековой метафизике философы в духе своего времени смещают акцент в толковании метафизики на теологический, делая выбор в пользу четвёртого термина для именованя предмета метафизики из тех, которыми оперировал Аристотель – «первая философия», «первая наука», «мудрость» и «теология». Несмотря на такие изменения принципиального пересмотра предмета метафизики, начиная со времён Аристотеля вплоть до XVII в., не происходило. Для этого периода её предмет сосредоточивается на усмотрении разумом истин о бытии как таковом, о первых причинах тоже как таковых, о бытии универсалий как таковых и т.п. Предполагалось, что познающими субъектами являются конкретные индивиды, которые способны рационально постичь эти предметности и



дискурсивно их описать. Также предполагалось, что никаких рациональных ограничений для постижения сути бытия не существует.

В этот период «онтология» не отличима от «метафизики» и термины чаще всего взаимозаменяемы. Метафизика (и онтология) не ограничивают себя вопрошанием о сущности бытия. Бытие представляется состоящим из разных родов сущего, которым можно дать определение. Вот почему учение о бытии эксплицировано категориями. Классический пример тому – категориальная онтология Аристотеля.

В средневековой философии *ракурс* рассмотрения проблем бытия не изменился. Сместился акцент рассмотрения с одних предметностей на другие – центральной проблемой стало бытие Бога. Дилемма выбора веры или разума для постижения божественных истин, которые определяются, как минимум, самим существованием Бога, разрешилась в пользу разума. Среди доказательств бытия Бога многим наиболее убедительным виделось онтологическое доказательство: постулат о тождестве истин мышления и бытия считался непреложным.

Начиная с Нового времени, меняется ракурс метафизического исследования, парадигмально изменивший его предметности. Эти перемены, произошедшие в два этапа, коренным образом преобразуют метафизику. В XVII веке «онтология» номинально отпадает от понятия «метафизика». Сам термин «онтология» начинают использовать Р. Гоклениус («Философский лексикон», 1613 г.) и И. Глауберг (1656 г.) в варианте «онтософия» и как эквивалент «метафизики». Однако в широкое словоупотребление его вводит Христиан Вольф и он же эксплицитно разделяет семантику «метафизики» и «онтологии». Для Вольфа онтологией является метафизика бытия и вещей и основой метафизики вообще.

Причины категориального разделения метафизики и онтологии коренятся в новых познавательных возможностях наступившей эпохи, которые своим происхождением обязаны новому качеству существования науки – её институционализации. Естествознание начинает чётче определять свой предмет исследования, подталкивая философов сделать то же самое со своей дисциплиной – философией. Приходит понимание значимости методологии исследования. Декартовское *cogito* смещает ракурс исследования с объекта на субъект. Всё это имеет следствием две вещи.

(1) Фиксация онтологической проблематики проблематизирует фиксацию предметностей и метафизики. Выделение онтологии в самостоятельную дисциплину ведёт к более чёткому структурированию метафизики. В круг интересов метафизики входят предметности и проблемы, которые до этого или не эксплицировались как метафизические, или рассматривались как научные. («Многие из этих тем были хорошо знакомы Аристотелю и философам Средневековья, однако они не классифицировали их, как принадлежащие

протофилософии или метафизике»)<sup>233</sup>. Среди них проблемы отношения души и тела, свободы воли, личностного тождества, которые были «переназначены» в метафизические. Вследствие этого Христиан Вольф так структурировал метафизику: существует общая метафизика или онтология, предметом которой является собственно бытие, и метафизика специальная, изучающая бытие объектов особого вида, каковыми оказались и души и тела, а также первые причины как предметности естественной теологии.

Перемещение предметностей исследования из «физики» в «метафизику», деление предметного поля между онтологией (общей метафизикой) и специальной метафизикой достаточно условно и исследователями интерпретируется по-разному. В аналитической философии существует устойчивое мнение, что как только, традиционно считавшаяся метафизической, проблема решается научными средствами, она покидает метафизику и перемещается в разряд научных проблем.

(2) Осознание актуальности методологии исследования в научном познании, спор рационалистов и эмпириков о том, какие методы предпочтительнее для поиска истинных знаний, стремление избежать тупиков солипсизма в возникшей немецкой трансцендентальной философии знаменовали вступление метафизики во второй этап своей эволюции, характеризовавшийся более значительным разрывом с аристотелевской метафизикой. Вывод Иммануила Канта о «невозможности» существования метафизики как науки привёл его к новой постановке проблемы о пределах (том, что лежит «после физики») – о пределах нашего рационального познания и к появлению метафизики как критики «чистого разума». Из эры «онтологической» метафизики она вступила в эру «эпистемологической» метафизики<sup>234</sup>, которая, развиваясь, превращалась в изучение условий возможности (или метафизику) научного познания. Нововременная онтология становится «релятивистской»: к истине можно двигаться с помощью разных методов. Между субъектом познания и его объектом устанавливаются непростые отношения, как минимум, не сводимые к отношениям тождества<sup>235</sup>.

Поскольку современная АМ является наследницей аристотелевской, вольфианской и кантовской метафизики, она включает предметности как «общей» аналитической метафизики (аналитической онтологии), так и предметности «специальной» аналитической метафизики (Я,

<sup>233</sup> van Inwagen P., Sullivan M. Metaphysics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2018 Edition)/ Edward N. Zalta (ed.). URL:<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/metaphysics/>

<sup>234</sup> С.Л. Катречко говорит о двух исторических *модусах* метафизики – онтологическом и гносеологическом (или гносеологической метапсихологии). См.: С.Л. Катречко. Как возможна метафизика? // Вопросы философии. 2005. №9. С.83–94; Его же. Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике // Вопросы философии. 2012. №3. С.3–14; др. работы.

<sup>235</sup> В аналитической метафизике разброс решения вопроса о познаваемости объекта субъектом колеблется между крайностями репрезентационализма и конструктивизма.

Мир, Бог)<sup>236</sup>. К проблемам специальной АМ относятся проблемы пространства и времени; модальности и, в частности, модального реализма; проблема «сознание–тело» и свободы воли; проблема тождества вещей и личностной идентичности, и др. Проблемное поле метафизики после выделения из неё онтологии должно было рассматриваться как нечто более объёмное. Это и происходило по факту. Изменился и ракурс рассмотрения проблем – проблематика сместилась с проблем онтологии на проблемы эпистемологии. Философов-метафизиков заинтересовала кантовская постановка проблемы «Каковы пределы того, что я могу знать?»

Двухэтапную трансформацию аристотелевско-схоластической (онтологической) метафизики в вольфианскую, а затем в кантианскую (онто-эпистемологическую<sup>237</sup>) метафизику можно назвать переходом от «старой» к «новой» метафизике<sup>238</sup>, от «метафизики объекта» к «метафизике субъекта»<sup>239</sup>, от онтологического к гносеологическому модусу метафизики<sup>240</sup>. также мы называем этот переход первым «великим» синтезом.

Стоит упомянуть ещё об одном различии, когда речь заходит об аналитической метафизике XX века. Её можно понимать в широком и узком смысле. Расширительное понимание аналитической метафизики состоит во включении в неё тех течений философии, в которых использовался и используется анализ (феноменология, и др.) Но метафизику аналитической философии от метафизики феноменологии отличает то, что метафизика в аналитической философии носит не трансцендентный как в феноменологии, а трансцендентальный характер. «Характерная особенность и отличие аналитической философии от феноменологии заключается в том, что область предварительного и в этом смысле априорного

<sup>236</sup> В нашем исследовании мы не рассматриваем проблемы аналитической философской теологии, как преемницы кантовской естественной теологии. Однако имена некоторых известных аналитических теологов должны быть упомянуты – это Э. Плантинга, О. Крипп, М. Ри, Р. Суинберн. С 2013 года труды теологических аналитиков публикуются в академическом «Журнале аналитической теологии» (The Journal of Analytic Theology).

<sup>237</sup> «...в истории философии Кант часто воспринимается как решительный критик метафизики, в то время как критика метафизики у него сопровождалась позитивной частью, как метафизикой нравственности, так и метафизикой природы» – пишет С.М. Малкина. Малкина С.М. Проблема критики метафизики и постметафизическое мышление. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Саратов, 2017. С. 58.

<sup>238</sup> Деление на «старую» и «новую» метафизику применили и авторы статьи о метафизике в Стэнфордском словаре философии П. ван Инваген и М. Салливан, однако они под «новой» метафизикой понимают только ту метафизику, которая структурировалась на «общую» (онтологию) и «специальную». См.: van Inwagen P., Sullivan M. Metaphysics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2018 Edition). У нас под «новой» метафизикой понимается та, которая сложилась в ходе двухэтапной трансформации и превратилась в онто-эпистемологическую. На протяжении XX века предмет аналитической метафизики продолжил расширяться, о чём писала Сандра Лапойнт в статье «О традиционистском предположении». (Lapointe S. On the traditionalist conjecture // Analytic Philosophy: An Interpretive History / A. Preston (ed.). N. Y., L.: Routledge, 2017. P.269–287). Об этом расширении предмета аналитической философии и метафизики у нас пойдёт речь ниже.

<sup>239</sup> Малкина С.М. Проблема критики метафизики и постметафизическое мышление. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Саратов, 2017. С.37.

<sup>240</sup> См. эти и другие работы С.Л. Катречко: С.Л. Катречко. Как возможна метафизика? // Вопросы философии. 2005. №9. С.83–94; Его же. Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике // Вопросы философии. 2012. №3. С.3–14.

знания в ней рассматривается не как область особых идеальных над-эмпирических сущностей, а как область intersubъективного взаимопонимания употребления языка»<sup>241</sup>.

### *Аналитическая метафизика и аналитическая онтология*

С аристотелевских времён существовали различные трактовки соотношения онтологии и метафизики. Это предмет одной из главных линий исследования всей истории философии. Точки зрения по их соотношению в самом общем виде сводятся к следующим: (1) онтология является сущностью метафизики; (2) онтология является составной частью метафизики; (3) метафизика является составной частью онтологии. «Старая» метафизика (метафизика объекта) тяготела к первой точке зрения, что решение проблем бытия и составляет сущность метафизики. Категориальная онтология Аристотеля потому и представляет собой смешение онтологических, гносеологических и даже грамматических категорий, что философы того времени не проблематизировали вопрос о том, способны ли мы априорно познать бытие, имманентно ли знание бытию. Они исповедовали принцип тождества бытия истинам мышления.

«Новая» метафизика в результате гносеологического поворота трансформировалась в метафизику субъекта. По Канту, «положительная метафизика» – априорное знание о ноуменальном мире – не возможна. Метафизика может заниматься проблемами границ «чистого разума» и именно знание феноменального мира – мира явлений, как они являются нашему сознанию, – составляет предмет «негативной метафизики». При этом Кант не отрицал того, что существует *«metaphysica naturalis»* – установка здравого смысла на существование мира за пределами нашего сознания<sup>242</sup>. В философии Канта меняется ракурс рассмотрения онтологических проблем и одновременно онтологическая проблематика – вопрос о бытии вообще – преимущественно рассматривается как составная часть метафизики. Именно по этому вопросу позиции И. Канта и Х. Вольфа совпадают: проблемное поле онтологии и метафизики, в их понимании, не тождественны: у метафизики оно шире.

В современной аналитической философии связи онтологии с метафизикой усложняются. Однако предпринимаются попытки и некоторого упрощения этой связи. Так, Л.Д. Ламберов полагает, что «[о]нтология ...включает в себя и метафизику в качестве своей части»<sup>243</sup>. Под метафизикой автор понимает «совокупность связанных друг с другом метафизических

<sup>241</sup> Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суровцев В.А., Черняк А.З., Шрамко Я.В. Аналитическая философия. С.14.

<sup>242</sup> В.В. Васильев обосновывает тезис, что Кант признавал познаваемость и «вещей-самих-по-себе» и потому нельзя сказать, что немецкий философ отстаивал существование только «негативной метафизики». Таким образом, в философии Канта натуралистическая установка присуща, по мнению Васильева, не только здравому смыслу, но и теоретизирующему сознанию. См.: Васильев В.В. Модели трансцендентализма в философии Канта. Доклад на международном научном семинаре «Трансцендентальный поворот в современной философии (3): природа (специфика) трансцендентальной философии» (Москва, 19 – 22 апреля 2018 г.). ГАУГН-ПРЕСС, 2018.

<sup>243</sup> Ламберов Л.Д. Семантические и онтологические аспекты дефляционных теорий истины. Автореферат дис. на соискание степени канд. филос. наук. Екатеринбург, 2010. С.8.

утверждений», а онтологию рассматривает картиной мира, концептуально выступающей в виде онтологических обязательств<sup>244</sup>. Из этого следует, что онтология «рисует» некую картину мира, а метафизика утверждает нечто по поводу этой картины. С автором можно было бы согласиться, если бы он указал, что при интерпретации онтологической картины мира используются не только метафизические утверждения.

На наш взгляд, в современной аналитической философии не всякая онтология является метафизической. Онтологические картины многочисленнее: источниками для их порождения могут быть лингвогенная, натуралистическая, прагматистская, теологическая, феминистская и прочие методологические установки. И тогда выяснится, что понятие «аналитическая онтология» намного шире понятия «аналитическая метафизическая онтология». Это, во-первых. Во-вторых, аналитическая метафизика решает не только проблемы бытия как такового – «общей метафизики», онтологии, но и «специальной метафизики» – морали, права, теологии и т.п. Существует и *metaphysica naturalis*, что идёт ещё от Канта. Объёмы понятий аналитической метафизики и аналитической онтологии пересекаются. Именно факт частичного совпадения объёмов понятий аналитической онтологии и аналитической метафизики продиктовал вынесение имён обеих дисциплин в название нашего диссертационного исследования.

*Проблема онтологических обязательств.* В какой-то степени наш взгляд на соотносённость метафизики и онтологии подтверждается постановкой проблем онтологии в аналитической философии. Речь идёт об онтологических обязательствах (*ontological commitments*) какой-либо теории.

Специфика постановки онтологических проблем в аналитической философии состоит в следующем – выделяют (1) проблемы онтологических обязательств и (2) проблемы структуры бытия. В терминах аналитиков, такая дифференциация является размежеванием метаонтологии и собственно онтологии. Предмет метаонтологии составляет ответ на вопрос, какие сущности обязательны (допустимы) для данной теории или дискурса. Проблематика онтологических обязательств актуализируется в тех случаях, когда возникают сомнения в существовании каких-либо сущностей в рамках концептуального каркаса. Это проблема отношения между вещами и теорией их описания (дискурсом). Она напрямую касается субъекта познания и формулируется как вопрос: в сущностях какого рода я не могу сомневаться? Человек может быть убеждён в существовании Бога, призраков, арифметических чисел, инопланетных двойников землян и т.п. Источник такого рода убеждений часто зиждется на интуитивных представлениях человека о том, что необходимо существует. Таким образом, онтологические обязательства выступают

---

<sup>244</sup> Ламберов Л.Д. Семантические и онтологические аспекты дефляционных теорий истины. С.8.

посредниками между индивидом или его экзистенциальными утверждениями, каковыми могут быть и теории, и специфическими сущностями или их родами (онтологиями).

Понятие онтологических обязательств имеет в своём составе логические, метафизические, лингвистические и познавательные элементы. Главной проблемой в данном случае является вопрос о выборе критерия онтологических обязательств. За историю существования аналитической философии таких критериев было предложено множество. Одной из стратегий выбора была, например, дилемма экстернализма и интернализма<sup>245</sup>. Или: нужно ли доверять натурализму здравого смысла или натурализму научного естествознания? И насколько можно доверять суждениям а priori? В связи с этим в аналитической философии поднимались такие вопросы как природа теорий и их интерпретации; интерпретация квантификации; природа видов; существование возможных сущностей и более общая проблема природы модальности; значение принципа бритвы Оккама, и др.

***«Современная» аналитическая метафизика и онтология  
или второй «великий» синтез***

Чтобы начать разговор об аналитической метафизике (АМ) и аналитической онтологии (АО), являющихся непосредственным предметом данного исследования, необходимо указать, что речь пойдёт уже о «современной» аналитической метафизике и онтологии, пришедших на смену «новой» аналитической метафизике и онтологии.

Переход от «старой» к «новой» и затем к «современной» аналитической метафизике прошёл два «великих» синтеза. Первый синтез характеризовался переходом от «онтологической метафизики» к «онто-эпистемологической метафизике». Он был двухэтапным и привёл (1) к новому структурированию метафизики, в формальном плане означавшему размежевание онтологии и метафизики и появление термина «онтология»; (2) к расширению предметного поля метафизики (а) за счёт увеличения предметностей «специальной» метафизики; (б) за счёт появления проблемы критики наших познавательных возможностей и к осознанию пределов познания таких традиционно метафизических целостностей как Мир, Бог, Я; (3) к переключению внимания с эмпирического познающего субъекта на субъект трансцендентальный.

Второй синтез привёл к появлению «современной» аналитической метафизики. «Современной» метафизика, существующая в рамках аналитической философской традиции, называется условно, потому что охватывает не только последние десятилетия XX-го и первые

---

<sup>245</sup> Вспомним известную дискуссию Карнапа и Куайна. См. также: Peacock H. Two kinds of philosophical commitment // The Philosophical Quarterly. 2011. Vol.61. Issue 242. P. 79–104.

десятилетия XXI века, но и XX век в целом. Специфика «современной» метафизики напрямую соотносится с особенностями аналитической философии XX и начала XXI вв.

*Второй «великий» синтез: современная аналитическая метафизика и онтология в их методологических установках.* Особенности аналитической метафизики и онтологии XX– XXI вв. обусловлены несколькими факторами. Первый фактор связан с неразрывностью аналитического знания со своими средствами анализа. Методологические приёмы вписаны в результаты познания. Поэтому, на наш взгляд, при характеристике онтологических концепций в рамках аналитической традиции следует указывать, на каких методологических установках эта концепция строится. Главными установками аналитической философии, как и аналитической онтологии, выступают (1) лингвогенная, (2) натуралистическая и (3) метафизическая.

(1) При *лингвогенной установке* онтологическое знание выступает в трёх основных разновидностях – как *знание-описание, знание-открытие и знание-изобретение*. Эти три вида знания напрямую детерминированы тремя основными направлениями аналитической философии – контекстно-концептуальным анализом обыденного языка, формально-семантическим анализом обыденного языка и логическим конструированием идеального языка науки или концептуальных каркасов научного познания.

Джордж Мур и философия Оксфорда исходили из доверия онтологии здравого смысла и стремились представить дескриптивную (описательную) онтологию. По мнению этих философов, мы вполне можем положиться на идею тождественности структур разговорного языка структурам нашей мысли о себе и мире. Занятия подобной метафизикой дают нам знание-описание как социального, так и природного мира.

Формально-семантический анализ обыденного языка в духе Н. Хомского, Р. Монтегю, П. Грайса и их последователей позволяет вскрыть универсальные генеративную грамматику, формальную семантику и прагматику обыденного словоупотребления. Данный вид анализа позволяет говорить о существовании универсальной структуры разговорных языков и одновременно экстраполировать этот универсализм на структуру бытия (онтологию). Такой вид метафизического знания можно назвать знанием-открытием по аналогии с открытиями законов природы.

Классический логический анализ языка предполагает изобретение такого идеального языка, который помогает перефразировать наш обыденный язык с целью изучения его реальных характеристик. Данный вид анализа, связанный с перефразированием обыденного языка и конструированием нового идеального языка, порождает знание-изобретение.

Не повторяя уже перечисленные выше методологические установки на получение знания помимо лингвогенной, натуралистической и метафизической, скажем, что ограничение аналитической онтологии и метафизики знанием исключительно с лингвогенной установки

является определённым упрощением понимания её сути. О. Е. Столярова пишет: «...аналитическая метафизика – это часть аналитической философии кантовского критического извода, которая утверждает вслед за Расселом: каждая философская проблема – это прежде всего формально-логическая проблема»<sup>246</sup>. Но если существует аналитическая метафизика, например, в рамках феминистской установки (как метафизика аналитического феминизма), ни о каком пренебрежении философов-аналитиков к вопросу: «... а кто он, этот субъект, поставляющий утверждения, которые анализируют аналитические философы, откуда происходит этот субъект или идея субъекта с его правом анализа?...»<sup>247</sup> – говорить не приходится.

Описанные выше три вида онтологического знания – знания-описания, знания-открытия и знания-изобретения – проявляются в рамках лингвогенной установки, когда единственным источником получения знания признаётся анализ языковых высказываний и отождествление языковых сущностей с внеязыковой реальностью.

Существование лингвогенной аналитической онтологии, а в целом и аналитической метафизики, поднимает проблему, а является ли «современная» аналитическая метафизика новым этапом, наступившим после периода «новой» аналитической метафизики. По мнению С.Л. Катречко, такого перехода не происходит. Он поясняет: «...лингвистический поворот» в аналитической философии XX века «не приводит к конституированию нового модуса метафизики [...] аналитическая философия вполне вписывается в трансцендентализм, поскольку «наш способ познания» с необходимостью является языковым»<sup>248</sup>. Аналитическая метафизика была связана с лингвистической проблематикой со времён Платона и Аристотеля, добавляет автор.

В данном высказывании Катречко редуцирует современную аналитическую метафизику к одному из её модусов – аналитической метафизике в её лингвогенной установке<sup>249</sup>. Однако, как мы неоднократно указывали, лингвистический поворот сам по себе не являлся конституирующим для аналитической философии или аналитической метафизики. Конституирующим фактором является нераздельность знания от инструментов познания (методологии). И потому мы считаем, что современная аналитическая метафизика в целом и в её лингвогенной установке, в частности, отличается от метафизики в духе Канта. Современная аналитическая метафизика в лингвогенной установке не исчерпывает всего содержания современной аналитической метафизики.

<sup>246</sup> Столярова О.Е. Возвращение метафизики как факт // Вопросы философии. 2017. № 8. С. 120.

<sup>247</sup> Там же.

<sup>248</sup> Катречко С.Л. Как возможна метафизика? // Вопросы философии. 2005. №9. С.83–94; Его же. Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике // Вопросы философии. 2012. № 3. С.5.

<sup>249</sup> Рассуждение же автора о том, что наш способ познания с необходимостью является языковым, мы вообще оставляем за скобками. В нём речь о лингвистическом повороте не идёт.



(2) *Натуралистическая установка* исходит из доверия интуициям здравого смысла и/или доверия данным естественных наук. Натуралистическая установка была присуща философии Мура, несмотря на его критику отождествления добра с конкретными феноменами добродетели; «натурализованной» эпистемологии Куайна, биологическому натурализму Сёрла, принципу юмовской супервентности Д. Льюиса, концепции тождества ментального и физического в философии сознания, и др. Принцип верификации логических эмпириков также не чужд натуралистической установке. Самыми радикальными приверженцами данной установки следует считать представителей научного реализма. Именно для научных реалистов онтологическая картина мира редуцируется к сущностям, которые постулируются современнейшими открытиями в области физики, биологии, астрономии и в других науках о природе<sup>250</sup>.

(3) Третьей методологической установкой в современной аналитической философии является *метафизическая*. В истории аналитической философии XX столетия данная установка то проявлялась, то исчезала. Но, как и две предыдущие – лингвогенная и натуралистическая – не канула в лету. Метафизическая установка исходит из возможности внеопытных источников познания. Данная установка, как уже было сказано, использует метафизическую разновидность анализа. В аналитической философии данная установка проявляется на раннем этапе её развития, затем под ударами острой критики почти исчезает из аналитического дискурса, переходя в неявную форму (метафизического бессознательного), а позже во второй половине XX столетия вновь возрождается. Ныне аналитическая метафизика фигурирует среди учебных дисциплин и в перечне философских специализаций университетов.

В первой главе мы несколько раз именовали «аналитическую философию» зонтичным термином<sup>251</sup>. Однако образ зонтика позволяет предположить, что аналитики склонны к произвольному выбору методологических и/или гносеологических инструментов. А такая трактовка не отражает её сути. Как мы уже отмечали, для вхождения в пространство аналитического дискурса участники должны преодолеть определённые категориальные и методологические фильтры. Не случайно, для обозначения направлений и школ внутри аналитической философии некоторые аналитики используют понятие “strands” (нити, пряди)<sup>252</sup>.

<sup>250</sup> Heller M. *The Ontology of Physical Objects*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Elder C. *Real Natures and Familiar Objects*. Cambridge: MIT Press, 2004; Thomasson A. *Artifacts and human concepts // Creations of the Mind: Essays on Artifacts and Their Representation / Laurence S, Margolis E.(eds.)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P.52–73, etc.

<sup>251</sup> Например, Джон Хейл пишет: «Аналитическая философия – зонтичный термин, используемый в настоящее время для того, чтобы служить общей крышей для огромного количества философских техник и тенденций». Heil J.F. *Analytic philosophy // The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second Edition / General editor Robert Audi*. N. Y.: Cambridge University Press: 1999. P. 26.

<sup>252</sup> *Analytic Philosophy: An Interpretive History / A. Preston (ed.)*. N. Y., L.: Routledge, 2017.

А нити или пряди, как правило, сплетены с другими нитями или прядями. Тогда аналитическая философия предстанет как некое *переплетение* прядей-направлений.

Эта же метафора (переплетающихся прядей) распространяется и на аналитическую онтологию и метафизику. Как аналитическая онтология, так и аналитическая метафизика очень неоднородны. Они исходят из различных методологических и мировоззренческих установок, формируют направления и отрасли предметного знания. Однако все они переплетены между собою. Рассматривая онтологические или метафизические взгляды конкретного аналитика, нетрудно увидеть это переплетение методологических установок, аналитических типов мышления, технологий анализа вкупе с онтологическими обязательствами.

Такого рода переплетение проявляется и в стремлении аналитиков создать средствами своей философии стереоскопический (объёмный) образ действительности в опоре на различные мировоззренческие установки.

*Второй «великий» синтез: современная аналитическая метафизика и онтология в их мировоззренческих установках.* В аналитической философии в целом, а в метафизике и онтологии, в частности, существует ещё переплетение *мировоззренческих установок*, результатом чего становится формирование *стереоскопического (объёмного) образа* человека в мире и мира в целом. Стереоскопический образ человека и мира рождается в результате синтеза обыденного, философского и научного образов человека и мира. Своеобразной подсказкой ad hoc к такой трактовке АФ и, в частности, аналитической онтологии, является концепция, изложенная Уилфридом Селларсом (1912–1989) в статье «Философия и научный образ человека» (1962)<sup>253</sup>. Концепты данной статьи давно являются частью аналитического дискурса<sup>254</sup>.

В своей статье Селларс описал два основных представления человека о себе самом и мире – «привычный» и «научный». Этим представлениям он дал название «двух образов человека-в-мире», подчёркивая тем самым их мировоззренческую значимость и то, что их формирование неразрывно от эмпирического существования носителя мировоззрения – индивида, в сознании которого и рождаются эти образы.

*«Привычный» образ человека-в-мире.* Этот образ является комбинацией двух дополняющих друг друга сторон. С одной стороны, это «каркас, состоящий из терминов, с помощью которых человек приходит к осознанию себя человеком-в-мире»<sup>255</sup>. С другой – привычный образ соответствует интеллектуальным достижениям своей эпохи, как в

<sup>253</sup> Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man [Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man / Frontiers of Science and Philosophy / Ed. by R. Colodny. Pittsburgh, 1962. P. 35–78]. [Электронный ресурс] URL: //http://www.ditext.com/sellars/psim.html

<sup>254</sup> В частности, Дэниел Дэннет оперировал концептами «привычный образ», «научный образ» во время творческого семинара на кафедре зарубежной философии МГУ имени М.В. Ломоносова весной 2012 года.

<sup>255</sup> Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man. [Web]

эмпирическом, так и в категориальном смысле. (В какой-то степени он сам является научным, поскольку опирается на выводы, полученные с помощью индуктивных методов, системно описанных Дж.С. Миллем.) Однако привычный образ не содержит знаний о постулируемых – не воспринимаемых нашими органами чувств – сущностях, объясняющих проявление и поведение воспринимаемых вещей. Не содержит он знаний и о принципах, указующих на эти сущности<sup>256</sup>.

*«Научный образ человека-в-мире».* Научный образ человека-в-мире, в понимании У. Селларса, не оторван от привычного образа. Привычный – имеет в своей основе воспринимаемые события, а научный – постулирует не воспринимаемые органами чувств объекты и события, объясняющие отношения между ними.

*Конфликт двух образов.* Привычный и научный образы представляют собой два очень не схожих представления человека о себе и мире. Первые попытки их объединения были предприняты еще во времена Р. Декарта, когда стало возможным научно объяснить мир неодушевленной природы средствами механики И. Ньютона. Фактически это стало продолжением древнегреческой атомистической картины мира, в которой не воспринимаемые органами чувств частицы образовывали предметы, уже обладающие свойством быть воспринимаемыми. Между ними открывалась возможность следующих отношений:

- Объекты привычного образа идентичны системам не воспринимаемых органами чувств частиц подобно тому, как лес идентичен совокупности деревьев.
- Объекты привычного образа являются именно тем, что реально существует. Системы не воспринимаемых органами чувств частиц оказываются «абстрактными» или «символическими» способами их репрезентации.
- Объекты привычного образа представляют собой «явления» реальности в сознании индивидов, которая состоит из не воспринимаемых органами чувств частиц<sup>257</sup>.

Предпринятый Селларсом анализ трех альтернатив привел его к выводу, что правильной является третья точка зрения, согласно которой первенство среди двух образов человека-в-мире принадлежит исключительно научному образу. В своём выборе У. Селларс остаётся на позициях научного реализма, верным своей максиме, заявленной в работе «Эмпиризм и философия сознания» (1956): «В отношении описания и объяснения мира наука является мерой всех вещей, существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют»<sup>258</sup>.

*Превосходство научного образа: пролегомены.* Привычный нам образ человека-в-мире, эмпирически и категориально усовершенствованный по сравнению с первоначальным, тем не менее, не является мерой реально существующего. Одновременно нельзя утверждать, что

<sup>256</sup> Ibid.

<sup>257</sup> Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man. [Web]

<sup>258</sup> Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind / Science, Perception and Reality. N. Y., 1963. P. 173.

истинными являются оба образа, хотя соблазн для этого имеется и может привести к аналогии с сознанием ребенка, не способного увидеть противоречий между двумя образами<sup>259</sup>. Первенство принадлежит научному образу, убежден Селларс, но это требует обоснования.

Камнем преткновения в попытке признать научный образ за реальный является тот факт, что концептуальное мышление качественно отлично от чувственного образа. Хотя концептуальное мышление и имеет отношение к ощущениям и образам, оно не может быть приравнено к ним.

Поскольку содержание моих мыслей можно свести к явно выраженной речи, рассуждает Селларс, это содержание можно свести и к качественным характеристикам нейро-физиологических процессов. В свою очередь, существует аналогия между речью и тем, что могут делать сложные компьютеры и, наконец, между совокупностью операций, присущих компьютерам, и данными нам в восприятии моделями нейро-физиологических процессов. Для демонстрации перечисленных связей Селларс описывает ситуацию, когда человек следит за шахматной партией, получая информацию об ее ходе по телеграфу. После чего делает вывод: «...если мысли являются тем, что осмысливается в терминах, выражающих роли, которые они играют, в принципе не остается никаких препятствий к тому, чтобы отождествить концептуальное мышление с нейро-физиологическим процессом. Ни о каком “качественном” остатке говорить не приходится»<sup>260</sup>. А поскольку и привычный и научный образы человека являются концептуальными осмыслениями его сущности и места в мире (это отличительная черта человека), то и *«привычный и научный образы могут сливаться без дефиса в единое синоптическое мировидение»*<sup>261</sup>.

Что касается ощущений и чувств, то Селларс отмечает, что те философы, которые были готовы к отождествлению концептуального мышления с нейро-физиологическими процессами, все еще не готовы к отождествлению их с ощущениями. Хотя мысли и ощущения воспринимаются как аналоги внешне наблюдаемого, для отождествления ощущений с нейро-физиологическими процессами существуют следующие преграды. Мысли аналогичны биологическим процессам, происходящим в мозгу человека, на основании той *роли*, которую они играют, и сами мысли по *своему характеру* признаются отличными от вербального поведения человека. В связи с этим ощущения становятся схожими с воспринимаемыми объектами по своим качественным характеристикам. Так, ощущение «белой треугольности» есть отображение в обычных условиях предмета, имеющего белую треугольную поверхность.

---

<sup>259</sup> Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man. [Web]

<sup>260</sup> Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man. P. 28.

<sup>261</sup> Ibid.

Сложность отождествления ощущений и процессов мозга заключается, по Селларсу, в факте «абсолютной однородности» качеств внешних физических объектов. Возьмем кубик из льда розового цвета: все части этого кубика являются розовыми. Цвет невозможно отождествить с какими-то конкретными состояниями нейронов. Цвет всегда есть некое распространение, в то время как положения групп нейронов состоят из состояний единичных нейронов. Это верно и в отношении биохимических процессов. Проблема выглядит следующим образом: «...как примирить абсолютную однородность, присущую привычному образу, с абсолютной неоднородностью, присущей системе научных объектов»<sup>262</sup>?

Не сумев провести редукцию ощущений к нейрофизиологии, и понимая, что ранее удавшееся отождествление концептуального мышления с процессами, происходящими в мозге, явилось всего лишь отождествлением по аналогии, а также констатируя, что разница между мышлением и перцептивным восприятием не кардинальна, Селларс приходит к следующему выводу. «Если это так, привычное и научное осмысление, как ощущений, так и концептуального мышления, будут входить в синоптическое мировидение как параллельные процессы, дуализм, которого можно избежать, интерпретируя научный образ *в целом* как “символическое средство” для того, чтобы схватить мир таковым, каким он являет себя в привычном образе»<sup>263</sup>.

И хотя Селларс оптимист и считает, что прогресс науки со временем приведет к представлению о мире как о взаимодействии неких специфических сущностей пространственно-временного континуума, в корне отличных от примитивных частиц, которыми оперирует современная наука<sup>264</sup>, он указывает еще на одну причину, на основании которой невозможно редуцировать привычный образ к научному.

*Помещая человека в научный образ.* На первый взгляд, единственным способом помещения человека в концептуальный каркас научного образа является реконструкция категорий привычного образа в фундаментальных понятиях науки. Однако человек, обладая свободой воли, подчиняется не только законам природы, он способен на альтернативные поступки.

Описание человека не всегда подлежит научному анализу. По мнению Селларса, такая несводимость «человеческого» к научному заключается в несводимости «должного» к «существующему» (*irreducibility of the «ought» to the «is»*)<sup>265</sup>.

Но важнее другое, то, что существо, являющееся двуногим бесперым, понимаемо и думает о себе в терминах той группы (сообщества), к которой оно принадлежит. «Фундаментальными

<sup>262</sup> Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man. P. 29.

<sup>263</sup> Ibid.

<sup>264</sup> Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man. P.29.

<sup>265</sup> Ibid. P. 32.

принципами сообщества... являются наиболее общие интенции этого сообщества относительно поведения членов своей группы»<sup>266</sup>.

«... Концептуальный каркас описания личностей является тем каркасом, в рамках которого мы размышляем друг о друге как о существах, разделяющих интенции сообщества, очерчивающих круг принципов и стандартов <...>, с которыми мы проживаем наши собственные жизни. Личность можно определить почти исключительно как существо, имеющее интенции. Таким образом, концептуальный аппарат, описывающий личности, не нуждается в том, чтобы быть *увязанным с* научным образом, но скорее быть тем, что *присоединяется к нему*»<sup>267</sup>.

Завершение научного образа нуждается в обогащении его языком, используемым сообществом, для выражения индивидуальных интенций. Объясняя научными терминами поступки, которые мы намереваемся совершить, и обстоятельства их совершения, мы *напрямую* соотносим мир, представленный научной теорией, с нашими целями и делаем его *нашим* миром, а не чуждым придатком к тому миру, в котором мы проживаем наши жизни, делает вывод Селларс<sup>268</sup>.

Таким образом, Селларс обосновывает идею, что научные представления человека о себе самом и мире всегда будут нуждаться в метафизическом сопровождении. Человек, по своей сути, нацелен на выход за границы достигнутого и – лишенного духовности – физического существования. («Привычный образ» человека и мира неразрывен с понятием «личности»). Он никогда не смирится с представлением, что мир состоит из элементарных частиц, движущихся в физических полях. Взгляд человека на себя и мир всегда будет стереоскопическим, состоящим из двух образов, – привычного (обыденно-философского) и научного.

В процессе признания неизменности привычного образа (и его основания – глубинной базовой структуры мышления и языка) проясняется функция научного образа в стереоскопическом видении человека и мира. Он призван постоянно изменяться. Именно этот образ трансформирует контекст размышлений человека о себе и своем месте в мире. Новые открытия в науке заставляют метафизику вновь и вновь приходить к выводу, что «существуют старые истины, которые следует переоткрыть»<sup>269</sup>: это истины вечной философии, касающиеся собственно человеческого существования.

Наша гипотеза при использовании идей статьи Селларса как концепции *ad hoc* в понимании онтологии и метафизики в аналитической философии заключается в следующем. Аналитическая онтология и аналитическая метафизика, в отдельных проектах или в целом, всегда были устремлены на создание образа мира, в котором присутствовали обыденные,

---

<sup>266</sup> Ibid.

<sup>267</sup> Ibid.

<sup>268</sup> Ibid.

<sup>269</sup> Sellars W. *Philosophy and the Scientific Image of Man*. P. 10.

философские (метафизические) и научные представления. Сочетание их могло быть различным, но они должны были друг друга уравновешивать. Онтологии обыденного языка уравновешивают онтологии концептуальных каркасов (идеального языка), универсалистские языковые онтологии дополняются релятивистскими, если речь идёт об онтологии в лингвогенной установке. Если же говорить об аналитической онтологии в целом, то онтологии здравого смысла соседствовали с онтологиями модального реализма, а онтологии натурализма с онтологиями арифметического или семантического реализма, и т.д.

Считая создание стереоскопического образа мира и человека в мире сущностной характеристикой аналитической онтологии, мы попытаемся продемонстрировать это на различных проектах аналитической онтологии и метафизики. Проект Дэвида Льюиса нам видится парадигмальным для всей аналитической онтологии, поскольку философ выстроил онтологию возможных миров на принципах юмовской супервентности и здравого смысла.

В каком смысле мы можем говорить об аналогии между подходом Канта и аналитиков к метафизике и онтологии? Разработав концепцию трансцендентального идеализма, Кант, тем не менее, не отрицал существования и *metaphysica naturalis*. И если философы находят противоречия во взглядах Канта, когда рассуждают, какой версии реализма он придерживался – эмпирического или метафизического <sup>270</sup>, то селларсовский стереоскопический образ мира и человека в мире в своей многосторонности таких споров не вызывает. И причины возможности создания непротиворечивого образа Селларс раскрыл в своей статье, указав на двойственную детерминацию мышления и поведения человека.

## ВЫВОДЫ

При определённой степени дискуссионности вопроса о существовании аналитической метафизики, наиболее вескими доводами, подтверждающими факт её существования, будут: наличие в АФ различных подходов к пониманию метафизики, с одной стороны, и наличие в АФ различных метафизических концепций, соперничающих или дополняющих друг друга на протяжении всей её истории, с другой.

В самом общем виде под аналитической метафизикой XX–XXI вв. следует понимать преемницу классической рационалистической философии для решения проблем метафизики в рамках неклассического типа научной рациональности.

Классическая, возникшая в древней Греции, аналитическая метафизика в ходе своего исторического развития пережила ряд существенных изменений, переходя от «старой» к «новой» и затем к «современной» аналитической метафизике. Эти преобразования происходили в форме

---

<sup>270</sup> Strawson P.F. The problem of realism and the a priori // Strawson P.F. Entity & Identity and Other Essays. N. Y.: Oxford University Press, 1997. P. 244–251.

диалектического снятия, которые мы условно называем «великими» синтезами. Первый синтез характеризовался переходом от «онтологической метафизики» к «онто-эпистемологической метафизике» (от метафизики объекта к метафизике субъекта). Вначале он привёл (1) к размежеванию онтологии с метафизикой и появлению термина «онтология» и (2) к расширению предметного поля метафизики за счёт увеличения предметностей «специальной» метафизики, затем (3) к кардинальной смене модуса метафизики из-за осознания пределов нашего познания и вследствие критики возможности рационального познания таких традиционно метафизических целостностей как Мир, Бог, Я. Переход к метафизике субъекта сопровождался (4) переключением внимания с эмпирического познающего субъекта на субъект трансцендентальный.

Второй «великий» синтез – это переход от «новой» к «современной» аналитической метафизике и аналитической онтологии, являющихся предметом нашего исследования. Он позволил, на наш взгляд, концептуально различить понятия «аналитическая лингвогенная онтология», «аналитическая натуралистическая онтология», «аналитическая метафизическая онтология», определяемых выбором исследователем тех или иных методологических установок. Также он сопровождался становлением нового мировоззренческого образа аналитической онтологии, названного нами, вслед за У. Селларсом, стереоскопическим (объёмным).

(А) Со времён Аристотеля существовали различные трактовки соотношения онтологии и метафизики. В нашем исследовании мы исходим из того, что в современной аналитической философии не всякая онтология является метафизической. Онтологические картины по своему количеству многочисленнее: источниками для их порождения могут быть лингвогенная, натуралистическая, прагматистская, теологическая, феминистская и прочие методологические установки. И тогда выясняется, что понятие «аналитическая онтология» намного шире понятия «метафизическая онтология»<sup>271</sup>. Это, Во-первых. Во-вторых, аналитическая метафизика решает не только проблемы бытия как такового – «общей метафизики», онтологии, но и «специальной метафизики» – проблемы морали, права, теологии и т.п. Параллельно существует и *metaphysica naturalis*, о которой говорил ещё Кант. У аналитической метафизики и аналитической онтологии объёмы понятий частично совпадают. Именно пересечением понятий аналитической онтологии и аналитической метафизики продиктовано вынесение имён обеих дисциплин в название нашего диссертационного исследования.

В определённой мере наше понимание соотносённости метафизики и онтологии подтверждается специфичностью постановки проблем онтологии в аналитической философии. Речь идёт о концепте «онтологические обязательства» (*ontological commitments*). В

---

<sup>271</sup> В данном случае речь идёт исключительно о метафизике и онтологии в АФ. Метафизическая онтология в широком смысле охватывает и другие философские направления.



аналитической философии существует выделение (1) проблемы онтологических обязательств и (2) проблемы структуры бытия. В терминах аналитиков, такая дифференциация является размежеванием метаонтологии и собственно онтологии. Предметом метаонтологии является то, какого рода сущности допустимы для данной теории или дискурса. Проблематика онтологических обязательств актуализируется в тех случаях, когда возникают сомнения в существовании каких-либо сущностей в рамках концептуального каркаса. Это проблема отношения между вещами и теорией их описания (дискурсом). Она напрямую касается субъекта познания и формулируется в форме: в сущностях какого рода я не могу сомневаться? Человек может быть убеждён в существовании Бога, призраков, арифметических чисел, инопланетных двойников землян и пр. Источник такого рода убеждений часто зиждется на интуитивных представлениях человека о том, что необходимо существует. Таким образом, онтологические обязательства выступают посредниками между индивидом и его экзистенциальными утверждениями, каковыми могут быть и теории, и специфическими сущностями или их родами (онтологиями).

Особенности современной аналитической метафизики и онтологии конца XX– начала XXI вв. определяются двумя основными факторами. Во-первых, характером методологической установки, а, Во-вторых, характером мировоззренческой установки.

Первый фактор связан с неразрывностью аналитического знания со своими средствами анализа. Методологические приёмы вписаны в результаты познания. Поэтому, на наш взгляд, при характеристике онтологических концепций в рамках аналитической традиции следует указывать, на каких методологических установках эта концепция строится. Главными установками аналитической философии, как и аналитической онтологии, выступают (1) лингвогенная, (2) натуралистическая и (3) метафизическая.

(1) При *лингвогенной установке* онтологическое знание выступает в трёх основных разновидностях – как *знание-описание*, *знание-открытие* и *знание-изобретение*. Эти три вида знания напрямую детерминированы тремя основными направлениями аналитической философии – контекстно-концептуальным анализом обыденного языка, формально-семантическим анализом обыденного языка и логическим конструированием идеального языка науки или концептуальных каркасов научного познания.

(2) *Натуралистическая установка* исходит из (1) доверия интуициям здравого смысла и/или (2) доверия данным естественных наук. В её рамках существуют два вида онтологических картин мира. Одни из них тяготеют к онтологии здравого смысла, другие – к признанию только тех сущностей, которые входят в качестве онтологических обязательств в научные теории.

(3) Третьей методологической установкой в современной аналитической философии является *метафизическая*. В истории аналитической философии XX столетия данная установка

то проявлялась, то исчезала. Но, как и две предыдущие – лингвогенная и натуралистическая – не канула в лету. Метафизическая установка исходит из возможности внеопытных источников познания и использует метафизическую разновидность анализа.

(Б) Ещё одним фактором, влияющим на характер современной аналитической метафизики и онтологии, является специфика мировоззренческой установки. В аналитической философии в целом, а в метафизике и онтологии, в частности, существует тесное переплетение *мировоззренческих установок*, порождающих *стереоскопический образ* человека в мире и мира в целом. Стереоскопический образ человека и мира формируется в результате синтеза обыденного, философского и научного мировидения. Подсказкой к такой трактовке характера современных аналитической метафизики и онтологии является концепция, изложенная в статье Уилфрида Селларса (1912–1989) «Философия и научный образ человека» (1962) <sup>272</sup>. Современные аналитическая метафизика и онтология рисуют целостный образ мира, структурированный из обыденных, философских (метафизических) и научных представлений, которые уравнивают и дополняют друг друга. Онтологии обыденного языка уравнивают онтологии концептуальных каркасов (идеального языка), универсалистские языковые онтологии дополняются релятивистскими; онтологии здравого смысла соседствуют с онтологиями научного реализма; онтологии арифметического и семантического реализма (Г. Фреге) или модального реализма (Д. Льюиса) дополнялись категориальными онтологиями (Д. Армстронга, Дж. Лоу). и т.д. Парадигмой для всей аналитической онтологии, с нашей точки зрения, может служить проект Дэвида Льюиса, в котором, беря в качестве онтологических обязательств сущности здравого смысла и придерживаясь (научного) принципа юмовской супервентности, философ создаёт (метафизическую) модальную онтологию возможных миров. Тем самым в его онтологии принцип юмовской супервентности соседствует с модальным реализмом, уравнивая картину здравого смысла с научно-философской картиной мира и формируя стереоскопическое мировидение.

В определённом смысле мы можем говорить об аналогичности подходов Канта и аналитиков к метафизике и онтологии. Разработав концепцию трансцендентального идеализма, Кант, тем не менее, не отрицал существования и *metaphysica naturalis*. Тем самым он признавал возможность существования и «положительной метафизики» (метафизики объекта), а не только «отрицательной метафизики» как критики «чистого разума» в познании Бога, мира и «Я» (Метафизики субъекта). И если философы находят противоречия во взглядах Канта, когда рассуждают, какой версии реализма он придерживался – эмпирического или метафизического

---

<sup>272</sup> Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man [Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man / Frontiers of Science and Philosophy / Ed. by R. Colodny. Pittsburgh, 1962. P. 35–78]. URL: <http://www.ditext.com/sellars/psim.html>

<sup>273</sup>, то селларсовский стереоскопический образ человека в мире в своей многосторонности таких споров не вызывает. Возможность создания непротиворечивого образа Селларс видел в двойственной детерминации мышления и поведения человека. Человек, обладая свободой воли, подчиняется не только законам природы, но и способен на альтернативные поступки. Односторонняя детерминация поведения человека является весьма ограниченной.

Наша точка на источник стереоскопического (объёмного) образа, хотя и подсказанная Селларсом (и Кантом), выглядит по-иному. Причиной, побуждающей на создание стереоскопического *образа человека-в-мире* у Селларса, со ссылкой на Канта, служит двойственность природы человека. Мы же исходим из того, что в аналитической философии существует свой источник для такого побуждения – это противоречие между информативностью и непротиворечивостью всякой аналитической деятельности (парадокс анализа). Стремление разрешить этот парадокс реализовывалось на разных этапах аналитической философии по-своему. Например, у Д. Льюиса это вылилось в создание картины возможных миров средствами модальной логики. При этом исходным материалом для этой картины послужил (информирующий) натурализм здравого смысла.

«Устремлённость» аналитической онтологии на создание *единого* образа действительности унаследована ею от классической метафизики (от элеатов через Декарта, Канта и Гегеля), основополагающим принципом которой был поиск реального онтологического единства. Условно эту традицию можно назвать «метафизикой единства» (даже в рамках онтологического дуализма и плюрализма). Именно этот принцип развёл аналитическую и континентальную метафизику, поскольку, по преимуществу либеральная, западная континентальная философия в конечном итоге породила «метафизику различия» (Ж. Деррида, Ж. Делёз, Ф. Гваттари, сторонники радикальных ветвей *gender studies*).

Характеризуя в первой главе исследования аналитическую философию как *суммативную систему*, мы переносим эту характеристику и на «современную» аналитическую онтологию. Так позволяют говорить ряд обстоятельств. 1) «Современная» аналитическая онтология представлена элементами ряда подсистем, раскрывающих её содержание с нескольких сторон (свойство сложности). 2) Анализ истории аналитической онтологии в целом позволяет выявить определённую логику её движения к современному этапу развития (свойство целесообразности). 3) О суммативном характере «современной» аналитической онтологии говорит отсутствие необходимых связей между отдельными её подсистемами и элементами. Яркой демонстрацией этого является, например, наличие в ней аристотелевской («старой») и кантианской («новой»)

---

<sup>273</sup> Strawson P.F. The problem of realism and the a priori // Strawson P.F. Entity & Identity and Other Essays. N. Y.: Oxford University Press, 1997. P. 244–251.

линий онтологии. В известной мере о суммативном характере «современной» аналитической онтологии говорит и существование в ней мало связанных между собой проектов явной и неявной онтологии, в том числе метафизической аналитической онтологии.

## **2. 2. Этапы отношения к метафизике: явные и неявные проекты метафизической аналитической онтологии**

Бытует устойчивое мнение, что в аналитической философии был период явного отрицания метафизики. Однако нет единой точки зрения на то, идеи каких философских школ следует отнести к антиметафизическим. Так, 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<sup>274</sup>. Критерием выделения трёх этапов для Страуда становится отношение аналитиков к метафизике и возможности разрешения метафизических проблем средствами науки.

Такой трёхэтапной периодизации аналитической философии мы не находим в зарубежных фундаментальных исследованиях последнего времени, в частности, в «Аналитической философии в двадцатом столетии» Аврума Страла и «Философском анализе в двадцатом столетии» Скота Соумса<sup>275</sup>, по той простой причине, что отношение к метафизике в этих работах не ставилось во главу угла.

Авторы учебника «Аналитическая философия» (2006) склонны считать, что в аналитической философии по отношению к метафизике существовало два периода. Они пишут: «...на начальном этапе своего развития аналитическая философия имела единственным объединяющим началом установку на то, что возможно решить (или элиминировать) философские проблемы с помощью анализа языка – естественного или символического. Сам анализ стал выступать как антиметафизика... Главный пафос аналитических исследований на этом этапе первоначально был связан [...] с резкой критикой метафизики (Карнап, Венский

<sup>274</sup> 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.

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.

<sup>275</sup> Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy. N. Y.: Columbia University Press, 2000; Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Volume 1. The Dawn of Analysis. Volume 2. The Age of Meaning. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003, etc.

кружок и др.). Со временем неприятие традиционной философской («метафизической») проблематики сменилось интересом к ее освоению новыми логико-лингвистическими методами. К этому этапу эволюции собственно лингвистической философии, получившему наибольшее распространение в англоязычных странах в 30–50е гг., следует отнести деятельность Г. Райла, Дж. Остина, П. Стросона...»<sup>276</sup>

Насколько оправдана такая двухэтапная периодизация аналитической философии по её отношению к метафизике? На наш взгляд, картина развития аналитической метафизики более сложная. Так, не существует жёсткой корреляции между доминированием логического анализа в аналитической философии первых трёх десятилетий XX века и её антиметафизической направленностью. То же самое можно сказать и о том периоде аналитической философии, когда стал превалировать анализ обыденного языка. Философские проекты Фреге и Рассела с использованием логического анализа носили явный метафизический характер. Этого нельзя утверждать в отношении «Логико-философского трактата» и философских представлений участников «Венского кружка». Людвиг Витгенштейн, Рудольф Карнап, Мориц Шлик, Альфред Айер и другие отрицали существование предпосылочного знания в своих изысканиях. Они считали, что с помощью экспликации смыслов языка можно однозначно решать философские проблемы, получая окончательные решения. Но такое положение дел длилось недолго. «Первоначальный тезис о беспредпосылочности деятельности философа постепенно стал сменяться представлением о том, что сама логика и структура языка базируются на некоторых предпосылках, включенных в состав более широких целостностей, в состав культуры, разных видов деятельности»<sup>277</sup>.

Осознание существования предпосылочного знания означало, что и ранняя философия Витгенштейна и философия логических позитивистов в лице венцев исходила из неких неартикулированных для них самих представлений. И задача исследователя состоит в том, чтобы выявить их содержание, которое можно назвать неявной метафизикой (или метафизическим бессознательным). Период аналитической философии, характеризующийся демонстративной антиметафизической установкой и нацеленностью на искоренение метафизики, но, тем не менее, включающего произведения, которые исходили из неявного предпосылочного знания, можно отнести к среднему этапу, начало которому положено «Логико-философским трактатом» Людвиг Витгенштейна.

### ***Период декларативного отрицания возможности метафизических суждений***

<sup>276</sup> Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суровцев В.А., Черняк А.З, Шрамко Я.В. Аналитическая философия. С.2, 10.

<sup>277</sup> Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суровцев В.А., Черняк А.З, Шрамко Я.В. Аналитическая философия. С. 10.

В «Логико-философском трактате» Витгенштейн, как полагают многие, хотя и не все исследователи, отрицал возможность существования самих философских предложений. Предложения могут показывать логическую форму, поскольку они ее имеют, но они не могут ее выражать. Прояснение предложений как задача философии является деятельностью, а не совокупностью утверждений. Те предложения «Трактата», которые устанавливают понимание предложений и которые имеют некое содержание, выполнив свою (вспомогательную) функцию, в конце концов, должны быть отброшены, по мысли Витгенштейна, как бессмысленные. Мы должны убрать леса, с помощью которых осуществили проясняющий «подъём». Существует только один мир – всё, что является фактом и что описывается совокупностью предложений, сформулированных естественными науками. Способность науки предложениями естествознания описать реальный мир делает метафизику, предложения о предложениях, бессмысленной, ее проблемы – псевдопроблемами, а ее саму – ненужной. Философия, по мнению Витгенштейна, должна стать критикой языка, деятельностью по прояснению предложений естествознания и устранению лишенных смысла предложений философии, религии и других донаучных и вненаучных дисциплин. Объясняя тот факт, что философия существует и как система знания, Витгенштейн ссыался на некритическое восприятие языка повседневного общения, на котором формулируются философские проблемы. В обыденном языке присутствуют многозначные слова и слова, не являющиеся знаками, которым приписывают значение. Данное понимание предложений «Трактата» в дальнейшем развивали члены Венского кружка, созданного Морисом Шликом в 1922 году.

Введенное 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 в конечном счёте можно свести к чувственным данным.

Члены Венского кружка, хотя и в несколько ином виде, повторили мысль 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 метафизику 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 остается, есть не предложения, не теория, не система, а только *метод*, т.е. логический анализ...»<sup>278</sup>

Карнап полагал, что философия, метафизика есть выражение чувства жизни. Метафизика заменяет теологию на ступени системного и понятийного мышления. «(Мнимый) сверхъестественный познавательный источник теологии был заменен 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...»<sup>279</sup>

По мнению 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 мыслитель<sup>280</sup>.

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 чистый 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.

Один из поздних неопозитивистов, А.Дж. Айер, определяет метафизическое предложение как «предложение, нацеленное на выражение подлинной пропозиции, но, на самом деле, не выражающее ни тавтологию, ни эмпирическую гипотезу. И поскольку класс значимых

<sup>278</sup> Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 1993. №6. С. 24.

<sup>279</sup> Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 1993. №6. С.25.

<sup>280</sup> Там же. С.26.

пропозиций состоит из тавтологий и эмпирических гипотез, мы обоснованно заключаем, что все метафизические утверждения бессмысленны»<sup>281</sup>.

Деятельность «позднего» Витгенштейна и его последователей, вставших на путь анализа обыденного языка, когда то проторённого Джорджем Муром (1873–1958), способствовала укреплению антиметафизического настроения аналитиков среднего периода. Идеи Джона Остина и других представителей лингвистической философии 30–50 гг. («философии Оксфорда») 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 конечной целью языковой терапии должно стать осознание бессмысленности метафизических высказываний.

Ранняя лингвистическая философия Оксфорда оказалась последней универсальной антиметафизической программой аналитиков. Её положения можно свести к четырем основным. 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 – по Витгенштейну – “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<sup>282</sup>.

Ограниченностью лингвистической философии является то, что отношение сознания и мира вещей опосредуется знаковыми системами, среди которых языки логики и обыденные языки. Из познавательной цепочки выпадают такие звенья как понимание и опыт, что ведёт к упрощению познавательного процесса и игнорированию существования предпосылочного знания (метафизики), истоки которого могут быть человеку ещё не ясны.

Увлечение лингвистической философией и критика метафизики доминировали в 20–60-е гг. XX столетия. Однако в недрах увлечения лингвистической философией подспудно зрело осознание того, что анализ не всегда является одноступенчатым исследованием и предложения философии не выполняют исключительно инструментальную роль. Анализ может быть многоуровневым и выходить на исследование предпосылочного знания.

### ***Проблема существования метафизического вида анализа***

<sup>281</sup> Айер А. Дж. Язык, истина и логика // Логос. 2006. № 1. С. 69.

<sup>282</sup> Панченко Т. Н. Дескриптивная метафизика Питера Стросона // Вопросы философии. 1979. № 11. С. 159.



Для аналитической традиции, носителями которой в XX веке стали, в частности, феноменология Гуссерля, аналитическая философия, философия Р. Дж. Коллингвуда, аналитическая психология К. Юнга, и др. присуща проблема противопоставления философского и метафизического анализа. Альфред Айер в книге «Язык, истина и логика» (1936) сводил философский анализ к анализу языка. Он считал, что язык философии как символическая система не отсылает прямо к чувственным данным, опыту, а представляет собой некое конвенциональное соглашение по поводу *употребления* знаков. Языковые символы не напрямую, а опосредованно соотносятся с опытными данными.

В то время как Айер был приверженцем британского эмпиризма, его соотечественник Р. Дж. Коллингвуд был привержен идеям британского идеализма и активно критиковал философию и Дж. Мура, и логических позитивистов. Он искал выход из парадокса анализа, чтобы анализ, оставаясь логически правильным, был бы ещё и информативным. В «Очерке по метафизике» (1940), споря с логическими позитивистами, Коллингвуд выдвинул идею существования метафизического анализа. По его мнению, метафизический анализ выявляет «абсолютные допущения (исходные предпосылки)», лежащие в основе и формирующие различные концептуальные практики, которые могут быть установлены при изучении истории философии и науки<sup>283</sup>.

Логические позитивисты, как и Айер, каких-либо явных «абсолютных допущений» не признавали. Для них никаких особых видов реальности, помимо той, которую описывают предложения современного естествознания, не существовало. Как мы уже писали в параграфе «Проблема метода в аналитической философии», представители Кембриджской школы были приверженцами логического анализа. Джон Блэк, например, критиковал метафизический анализ за невозможность финальной редукции и тем самым за уход в бесконечность. Именно в Кембриджской школе было выявлено и сформулировано различие анализа логического (одноуровневого) и философского, метафизического (двухуровневого). Впервые такое различие провели С. Стеббинг и Дж Уиздом.

Таким образом, идея метафизического анализа выростала из стремления Коллингвуда разрешить парадокс анализа, предложив двухуровневый вид анализа, с одной стороны, а с другой стороны, из критики логическими эмпириками метафизического анализа за его уход в бесконечность, невозможность с его помощью осуществить финальную редукцию. В том и другом случае это было продвижение идеи о существовании метафизического анализа.

---

<sup>283</sup> Цит. по: Beaney M. Analysis.

Антиметафизический настрой аналитиков среднего этапа АФ выразился не только в отрицании метафизики как особого вида знания, но и в отрицании возможности существования метафизического метода.

***Причины антиметафизической интерпретации аналитической философии  
отечественными исследователями***

Существование среднего, антиметафизического, периода сильно повлияло на представление об аналитической философии отечественными исследователями. Это восприятие усугублялось приверженностью рассматриваемой нами философии аналитическому стилю. Анализ, прежде всего, означает аналитическую деятельность, и только потом формулировку концепций и теорий.

Подводящий итог двадцатому столетию англо-американский справочник «Сто философов двадцатого века» (1998) включил в их число тридцать имён философов-аналитиков, выделил десять аналитических школ и направлений<sup>284</sup>. Однако в отечественной литературе долгое время, преимущественно в советские годы, аналитическая философия чаще всего отождествлялись с одной школой – с неопозитивизмом<sup>285</sup>, основные идеи которого принадлежат представителям Венского кружка. Как известно, участники Венского кружка позиционировали себя противниками метафизики. Не удивительно, что отождествление неопозитивизма с аналитической философией привело к тому, что философов-аналитиков записали в лагерь антиметафизиков.

Антиметафизическую характеристику аналитической философии можно дать и в связи с односторонним толкованием философии самого Витгенштейна, внесшего значительный вклад в развитие аналитической философии, и в силу этого считающегося её символом.

Редукционистское толкование аналитической философии в отечественной философии советского периода – сведение её к неопозитивизму – результат не только того, что доминировавшей в советский период марксистской философии было принято исходить из оценок, данных В. И. Лениным ещё эмпириокритицизму. Отчасти это было связано и с тогдашним этапом развития самой аналитической философии, характеризовавшимся отсутствием рефлексии об истории и перспективах собственного развития. Работы обобщающего характера, посвящённые истории аналитической философии, появляются позднее<sup>286</sup>.

<sup>284</sup> One Hundred Twentieth-Century Philosophers / S.Brown, L.Collinson, R.Wilkinson (eds.). L., N. Y.: Routledge, 1998.

<sup>285</sup> 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.: А.Ф. Грязнов. Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия // Вопросы философии. 1996. №4. С. 38. О том же, что связь была весомой, см.: Васильев В. В. О влиянии Витгенштейна на логических позитивистов // Эпистемология и философия науки. 2021. Т. 58. № 1. С. 40–47.

<sup>286</sup> Cohen L. J. The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytical Philosophy. Oxford, 1986; Dummett M. Origins of Analytical Philosophy. Cambridge, MA, 1993; Follesdal D. Analytical Philosophy: What is it and why should one engage in

Односторонность понимания сути аналитической философии зависела и от того, что уже наметившийся в 50-е годы «метафизический уклон» ещё не был самими аналитиками явно осознан. Именно этим, а не только идеологической зашоренностью 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»<sup>287</sup>. Одновременно признавалось, что «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»<sup>288</sup>. Можно указать, что лингвистический реализм не вполне уходит от решения метафизических проблем. Об этом мы уже говорили. Во-вторых, философы-аналитики давно занимаются метафизикой не завуалировано. В конце XX века в аналитической философии произошло даже выделение метафизики в самостоятельную область исследования<sup>289</sup>. Бэрри Страуд в статье «Аналитическая философия и метафизика» (1986) заметил: «Метафизикой снова энергично занимаются»<sup>290</sup>. И на этот факт обратили внимание отечественные исследователи<sup>291</sup>. Ряд из них последние годы также нацелены на исправление одностороннего толкования связи аналитической философии с метафизикой<sup>292</sup>.

---

it / The Rise of Analytic Philosophy. Ed. By H. J. Glock. Oxford, 1997. P. 1–16, Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy. N. Y., 2000; A Companion to Analytic Philosophy. Ed. by A.P. Martinich and D. Sosa. Oxford, 2001; McGinn C. The Making of a Philosopher: My Journey through Twentieth-Century Philosophy. N. Y., 2002; Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Volume I. The Dawn of Analysis. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003; Searl J. Contemporary Philosophy in the United States // The Blackwell Companion to Philosophy / N. Bunnin, E.P. Tsui-James (eds.). 2<sup>nd</sup> ed. Oxford, 2003; Preston A. The Implications of Recent Work in the History of Analytic Philosophy // The Bertrand Russell Society Quarterly. 2005. N. 127. P. 11–30; Preston A. Analytic Philosophy: the History of an Illusion. L., N. Y., 2007; Glock H. J. What Is Analytic Philosophy? Cambridge, 2008, etc.

<sup>287</sup> Аналитическая философия // Философский энциклопедический словарь. С.24.

<sup>288</sup> Ibid.

<sup>289</sup> Грязнов А.Ф. Аналитическая философия: проблемы и дискуссии последних лет // Вопросы философии. 1997. №9. С.82; Сокулер З.А. Субъект, сознание, «другие сознания»: некоторые интерпретации философии Л. Витгенштейна // Современная аналитическая философия. Выпуск 3. М.: ИНИОН АН СССР, 1991. С.88–120; Грицанов А.А., Филиппович А.В. Аналитическая философия // Всемирная энциклопедия: Философия XX век / Главн. науч. ред и сост. А.А. Грицанов. М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2002. С. 31; Strawson P.F. Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy. N. Y.: Oxford University Press, 1992, др.

<sup>290</sup> 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. Примеры таких занятий: Wolnievicz B.A. Parallelism between Wittgensteinian and Aristotelian Ontologies // Boston Studies in the Philosophy of Science. V.4. Boston: Dordrecht, 1969; Weinert F. Ways of Criticising Metaphysics: Kant and Wittgenstein. Kant-Studien, 1987. 74 jg. Hf.4, etc.

<sup>291</sup> Иванов Д.В. Возрождение метафизики в аналитической философии // Наука. Философия. Общество. Материалы V Российского философского конгресса. Том I. Новосибирск: Параллель, 2009. С.150–151; Постникова Т.В. Современная аналитическая метафизика // Там же. С. 156.

<sup>292</sup> См.: Макеева Л.Б. Язык, онтология и реализм. М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2011; Макеева Л.Б. Проблема реализма и основные концепции соотношения языка и реальности в аналитической философии XX века: автореферат дис. ... доктора филос. наук. М., 2011. А также наше исследование: Блохина Н.А. Метафизика в аналитической философии: очерки истории. Монография. Рязань: РГУ имени С.А. Есенина, 2011.

### *Универсальность борьбы с метафизикой*

Надо сказать, что сама идея элиминации метафизики для позитивистски ориентированной философии не нова. О смерти метафизики было громко заявлено в девятнадцатом столетии. Шел процесс её ухода с исторической арены как учения о первоначалах бытия, постигаемых чистым умозрением. О смерти метафизики неустанно твердили и в веке двадцатом. 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»<sup>293</sup>. Один из отечественных исследователей поделится мнением, что такая оценка современной философии является преобладающей среди современных философов<sup>294</sup>.

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»<sup>295</sup>.

Другой отечественный исследователь пишет: «Постметафизическое мышление герменевтически, т.е. признавая ценность и неискоренимость традиции метафизики для философского мышления, преодолевает не метафизику, а антиметафизические иллюзии: философия не может и никогда не сможет ни отказаться от метафизики, ни преодолеть её»<sup>296</sup>.

Универсальной является не только борьба с философией и метафизикой. Универсальным является и итог такой борьбы. Как заметил Э. Жильсон, «философия всегда хоронит своих гробовщиков»<sup>297</sup>.

Критика метафизики в аналитической философии являет собой *своеобразные* похороны философии. Это похороны одной разновидности метафизики силами другой разновидности метафизики.

Как отмечает Хилари Патнэм, «объявление какой-либо проблемы “псевдопроблемой” является само по себе не терапевтическим актом, а агрессивной формой самой метафизической проблемы»

<sup>293</sup> Природа философского знания. Реф. сб. Часть I. М.: ИНИОН АН СССР. 1975. С.218.

<sup>294</sup> Кимелев Ю.А. Современные зарубежные исследования по истории философской метафизики. М.: ИНИОН РАН. 1996. С.43.

<sup>295</sup> Н.С. Розов. Социологическая «отмена философии» – вызов, заслуживающий размышления и ответа // Вопросы философии. 2008. №3. С. 40.

<sup>296</sup> Малкина С.М. Проблема критики метафизики и постметафизическое мышление. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Саратов, 2017. С. 342.

<sup>297</sup> Gilson E. The Unity of Philosophical Experience. San Francisco: Ignatius Press, 1999. P. 246.

<sup>298</sup>. Антиметафизика оборачивается рождением следующего исторического модуса метафизики. Как уже говорилось, предложения, отрицающие существование (бессмысленных) суждений (отжившей) метафизики, чтобы не оказаться к ловушке когнитивной самореференции, т.е., чтобы их тоже нельзя было назвать бессмысленными, должны быть осмысленными. Но тогда и критика «отжившей» метафизики сама становится «осмысленной» метафизикой. То есть корректнее говорить не об антиметафизике среднего этапа аналитической философии, а о (1) антиметафизической риторике<sup>299</sup> и (2) о существовании в её истории явных и неявных проектов аналитической метафизики. Средний период, с доминированием в нём логического эмпиризма венцев и лингвистической философии Оксфорда, породил неявные метафизические онтологии. Но впереди брезжил этап возрождения явной метафизики.

### *Возрождение метафизических исследований*

В конце 40-х годов зазвучали голоса, скептически оценивающие антиметафизический настрой логических позитивистов. В 1948 году на заседании Аристотелевского общества профессор Оксфордского университета Стюарт Хэмшир выступил с докладом «Являются ли все философские вопросы вопросами языка?», в котором дал отрицательный ответ на поставленный вопрос<sup>300</sup>. Несколько позднее участник Венского кружка Ф. Вайсман заявит, что «утверждение, что метафизика является бессмыслицей, само бессмысленно»<sup>301</sup>.

Интерес к метафизической проблематике стал проявляться уже у философов лингвистического направления. Обращение к изучению обыденного языка не могло игнорировать того факта, что и структура языка и значения языковых выражений покоятся на определённых культурных основаниях, которые могут содержать предпосылочное (метафизическое) знание. При этом чёткую границу перехода от антиметафизических настроений к признанию, а затем и увлечению метафизикой, провести сложно.

Возрождение метафизических исследований в аналитической философии не было одномоментным. И ещё в 80–90-е гг. звучали голоса с критикой метафизики и онтологии не менее провокационные, чем эскапады логических эмпириков. Среди этих голосов были голоса Р. Рорти и Х. Патнэма. Так, Патнэм в «Этике без онтологии» (2004) заявлял, что онтология имела разрушительные последствия для философии математики и философии морали<sup>302</sup>. И как

<sup>298</sup> Патнэм Х. Реализм с человеческим лицом // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология) / Общ. ред. и сост. А.Ф. Грязнова. М.: «Дом интеллектуальной книги», «Прогресс-Традиция», 1998. С. 485.

<sup>299</sup> Малкина С.М. Проблема критики метафизики и постметафизическое мышление. С. 165–205.

<sup>300</sup> Hampshire St. Are All Philosophical Questions Questions of Philosophy? (1948). Reprinted in: Rorty R.M. (ed.) Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method. Ch., L.: The University of Chicago Press. 1967. P. 284–293.

<sup>301</sup> Waisman F. How I See Philosophy. L., N. Y., 1968. P.38.

<sup>302</sup> Putnam H. Ethics without Ontology. Cambridge: Harvard University Press, 2004. 160 p.

отмечает Дж. Саймонс, его аргументация очень схожа с аргументацией Р. Карнапа, хотя Патнэм известен как критик логического позитивизма<sup>303</sup>.

*Декларированным* возвращением метафизики в лоно аналитической философии можно считать дескриптивную метафизику Питера Стросона, основанную на лингвистическом анализе обыденного языка. Философия обыденного языка уходит от одноуровневого анализа и возрождает интерес к двухуровневому (метафизическому) анализу. П. Стросон в своей дескриптивной метафизике стремится отыскать за структурами обыденного языка универсальные структуры бытия, выраженные метафизическими высказываниями. (Подробно об этом проекте у нас пойдёт речь в третьей главе нашего исследования.)

Мы считаем, что основные причины возрождения интереса к метафизическим исследованиям появились из-за (1) невозможности решения аналитиками многих философских проблем из-за пренебрежения занятий метафизикой и онтологией, (2) появления новых методологических возможностей, возникших в ходе критики кантианских эпистемологических оснований метафизики. Однако были и другие причины, в том числе социологического характера. (3) Как считают главные редакторы «Оксфордского руководства по метафизике» (2003), возрождение метафизики происходит ещё и потому, что меняется состав аналитического сообщества. Приходит новое поколение аналитиков, которые не живут в условиях постоянной критики метафизики. Их старшие современники уже с середины 80х гг. – Родерик Чизолм, Дэвид Армстронг, Дэвид Льюис – активно занимались систематической метафизикой<sup>304</sup>, что помогало возрождать аналитическую метафизику и онтологию.

## ВЫВОДЫ

Говоря об аналитической философии и метафизике, необходимо различать *антиметафизическую риторику* в аналитической философии и реальное соотношение этих феноменов. И тогда выяснится, что в истории аналитического движения существовали периоды явных занятий метафизикой и признания метафизического знания *de facto*, и периоды неявной метафизики, отрицания возможности существования метафизических предложений в форме дискурсивного (а не образного) и осмысленного в научном смысле (фактологического) знания. Неявную метафизику мы также называем неотрефлексированным метафизическим бессознательным.

Существование явных и неявных метафизических установок на источники знания определяет существование явных и неявных проектов метафизической онтологии в АФ.

<sup>303</sup> Symons J. *Ontology and methodology in analytic philosophy // Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives* / Poli R., Seibt J. (eds.). N. Y.: Springer Publishing Company, 2010. P. 352. Footnotes.

<sup>304</sup> Системное изложение результатов аналитической метафизики см.: M. Loux, Zimmerman D. *Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 4.

Период явной борьбы с метафизикой в аналитической философии падает на 30–40е гг. прошлого столетия. Чаще всего критиками традиционной метафизики называют Людвиг Витгенштейна, логических эмпириков и философов обыденного языка (Оксфордскую школу). *Неявная аналитическая метафизика* этого периода характеризуется тем, что (1) исходит из беспредпосылочности философского, как и научного, знания; (2) отрицает существование двухуровневого (метафизического) вида анализа; (3) не рассматривает субъект познания в социально-культурном и историко-философском контексте (принцип антиисторицизма). И именно этот период формирует философскую репутацию аналитической философии как антиметафизического направления.

В нашей стране ярлык антиметафизичности был повешен на философию анализа в 70–80 гг. прошлого столетия по ряду причин. Среди них (1) отождествление аналитической философии всего лишь с одной школой анализа – с неопозитивизмом; (2) одностороннее толкование творчества Л. Витгенштейна раннего и позднего периодов и понимание им философии как исключительно деятельности по распутыванию хитросплетений языка логики или обыденного языка; (3) идеологическая зашоренность большей части философии советского периода, находящейся под влиянием оценок, данных ещё В. И. Лениным эмпириокритицизму; (4) отсутствие в 50–70-е гг. серьёзных историко-философских работ самих аналитиков по осмыслению сущности своего вида деятельности и истории своего движения, и как следствие (6) неосознание ими факта своего возвращения к занятиям метафизикой.

Антиметафизический настрой аналитиков среднего этапа аналитической философии выразился не только в отрицании метафизики как особого вида знания, но и в отрицании возможности существования метафизического анализа. В «Очерке по метафизике» (1940), споря с логическими позитивистами, Р. Дж. Коллингвуд выдвинул идею о его существовании. По его мнению, метафизический анализ выявляет “абсолютные допущения (исходные предпосылки)”, лежащие в основе и формирующие различные концептуальные практики, которые могут быть установлены при изучении истории философии и науки<sup>305</sup>. Идея метафизического анализа, таким образом, выростала из стремления Коллингвуда разрешить парадокс анализа, предложив двухуровневый вид анализа. С другой стороны, идея метафизического анализа произрастала из его критики логическими эмпириками за уход в бесконечность, невозможность с его помощью осуществить финальную редукцию. В том и другом случае это было разработкой понятия метафизического анализа.

Надо сказать, что борьба с метафизикой не является чем-то уникальным в истории философии. Она универсальна и для позитивистски ориентированной философии, и для

---

<sup>305</sup> Цит. по: Beaney M. Analysis.

философии в целом. Однако универсальной является не только борьба с философией и метафизикой. Универсальным является и итог такой борьбы. Как заметил Э. Жильсон, «философия всегда хоронит своих гробовщиков»<sup>306</sup>.

Критика метафизики в аналитической философии являет собой *своеобразные* похороны философии. Это похороны одной разновидности метафизики силами другой разновидности метафизики. По мнению Хилари Патнэма, «объявление какой-либо проблемы “псевдопроблемой” является само по себе не терапевтическим актом, а агрессивной формой самой метафизической проблемы»<sup>307</sup>. Критика «отжившей» метафизики сама становится «осмысленной» метафизикой. Антиметафизика оборачивается рождением следующего исторического модуса метафизики.

Таким образом, корректнее говорить не об антиметафизике среднего этапа аналитической философии, а о (1) антиметафизической риторике<sup>308</sup> и (2) о существовании в её истории явных и неявных проектов аналитической метафизики. Средний период, с доминированием в нём логического эмпиризма венцев и лингвистической философии Оксфорда, породил неявные метафизические онтологии.

Но не горами находился этап возрождения явной метафизики и появление проектов метафизической онтологии в аналитической философии. Мы считаем, что основными причинами возрождения интереса к метафизическим исследованиям являются (1) невозможность решения аналитиками многих философских проблем вследствие увлечения анализом языка и пренебрежения занятиями метафизикой и онтологией; (2) появление новых методологических возможностей, возникших в ходе критики кантианских эпистемологических оснований метафизики. Однако были и другие причины, в том числе социологического характера. (3) Как считают главные редакторы «Оксфордского руководства по метафизике» (2003), возрождение метафизики происходит ещё и потому, что изменился состав аналитического сообщества. Приходит новое поколение аналитиков, не живущих в условиях постоянной критики метафизики. Их старшие современники уже с середины 80-х гг. (Р. Чизолм, Д. Армстронг, Д. Льюис, др.) активно занимались систематической метафизикой<sup>309</sup>, что и помогло возродить аналитическую метафизику и онтологию.

<sup>306</sup> Gilson E. The Unity of Philosophical Experience. San Francisco: Ignatius Press, 1999. P. 246.

<sup>307</sup> Патнэм Х. Реализм с человеческим лицом // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология) / Общ. ред. и сост. А.Ф. Грязнова. М.: «Дом интеллектуальной книги», «ПрогрессТрадиция», 1998. С. 485.

<sup>308</sup> Малкина С.М. Проблема критики метафизики и постметафизическое мышление. С. 165–205.

<sup>309</sup> Системное изложение результатов аналитической метафизики см.: M. Loux, Zimmerman D. Oxford Handbook of Metaphysics. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 4.



### 2.3 Возрождение явной метафизики и онтологии в аналитической философии второй половины XX в. и его методологические причины

Как отмечает вслед за Ю. Хабермасом С.М. Малкина, попытки ассимиляции некоторых философских направлений с наукой, а более конкретно – использование венскими позитивистами и философами лингвистического анализа научных методов исследования, «не решили проблем метафизического мышления, а лишь создали новые проблемы... философское мышление отказывалось от того, что для него характерно — а именно, впечатляющего знания целого, при этом не обретая способности серьезно состязаться с науками ...»<sup>310</sup> Отказавшись от собственного пространства, философия теряет себя, так как перестаёт решать свойственные ей задачи.

Выходом, по Малкиной, становится размежевание философии с наукой, «где науке оставлялось поле эмпирических исследований, а философия отступала с тотальных позиций в собственную предметную область с собственным методом. Такой выбор сделали феноменология и постаналитическая философия, каждая по-своему»<sup>311</sup>. С мнением, что аналитическая философия отказывалась «от впечатляющего знания целого», «отступала с тотальных позиций», вряд ли можно согласиться полностью. Предметная фрагментарность, в известной степени, характерна для аналитической философии, но не для всей аналитической метафизики и онтологии. На любом из этапов своего развития аналитики *теми или иными* средствами «рисовали» картину действительности «с тотальных позиций». Даже философы, имена которых приводят в качестве противников метафизики, например, Витгенштейна или Карнапа, размышляли о мире как целом. Первый тезис «Логико-философского трактата» посвящён именно миру: «Мир есть всё то, что имеет место»<sup>312</sup>. Карнап же разработал концепцию структурного реализма – картину мира тотальной связности.

Уход же «в собственную предметную область с собственным методом», возможно, больше характеризует феноменологию, если феноменологи этот тезис не опротестуют. Аналитики же после этапа, на котором доминировали логический эмпиризм и лингвистическая философия в духе Оксфорда, намного расширили предметное поле своих исследований<sup>313</sup>, сделав его ближе к традиционному предмету философии, а не ушли «в собственную предметную

<sup>310</sup> Малкина С.М. Проблема критики метафизики и постметафизическое мышление. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Саратов, 2017. С. 69.

<sup>311</sup> Там же.

<sup>312</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Перевод И.С. Добронравова и Д.Г. Лахути. М.: Изд-во «Иностранная литература», 1958. С. 31.

<sup>313</sup> В этом мы соглашаемся с Лапойнт. См.: Lapointe S. On the traditionalist conjecture // *Analytic Philosophy: An Interpretive History* /A. Preston (ed.). N. Y., L.: Routledge, 2017. P.284.

область»<sup>314</sup>. Что касается выработки аналитиками собственного метода в этот период, то это действительно происходило. Это был их «собственный метод», который ими совершенствовался, но не создавался заново.

К осознанию истории своей методологии аналитики пришли сравнительно недавно. Началось обсуждение вопросов методологии исследования<sup>315</sup> для объяснения связи метафизики с эпистемологией<sup>316</sup>. Появились работы, посвящённые понятиям «мыслимость», «возможность», «интуиция», а также формальным методам исследования, применимым к концептуальному анализу. Наибольший вклад в разработку проблем связи эпистемологии с онтологией и метафизикой внесли Уиллард ван Орман Куайн, Рут Баркан Маркус, Сол Крипке, Питер Стросон, Дэвид Армстронг. Эти философы теоретически обеспечили возрождение метафизики во второй половине XX века. Ренессанс шёл и/или как переход метафизики и онтологии с этапа негативного к ним отношения на этап признания метафизики уважаемой дисциплиной внутри аналитической философии, или как выход из тени (их неявного присутствия) на свет (их явной демонстрации).

В статье «Существует ли онтология?» (2002) Г. Глок перечисляет четыре основных теоретико-методологических источника возрождённой метафизики. Среди них натуралистический проект Куайна, в котором проблемы онтологии решались как онтологические допущения современных научных теорий; «дескриптивная метафизика» Стросона; эссенциалистские метафизические проекты, рождённые реалистической семантикой Крипке и Патнэма, а также австрийско-австралийский принцип «истиносозидателей»<sup>317</sup>.

### ***Вклад Уилларда ван Ормана Куайна в возрождение «современной» метафизики и онтологии***

Ранний Рудольф Карнап известен не только как критик метафизики. Современные исследователи причисляют его к создателям (или провозвестникам) концепции структурного реализма<sup>318</sup>, который, по мысли философа, должен прийти на смену традиционной онтологии. Данная концепция в описании реальности переносит внимание с индивидов на отношения, а затем на структуру в целом. Целью изменения ракурса рассмотрения реальности является

<sup>314</sup> Если мы начнём перечислять проблемы, которыми занимаются аналитики, мы выстроим, в их терминологии, масштабную логическую географию, в которую войдут аналитическая философская теология, аналитическая философия права, морали, аналитический феминизм, аналитическая философия сознания, и т.д.

<sup>315</sup> См.: Handbook of Metaphysics and Ontology / Smith B., Barkhardt H. (Eds.) Munich: Philosophia Verlag, 1991; Merricks T. Truth and Ontology. Oxford: Oxford University Press, 2007; Jacqueline D. Ontology. Monreal, QC: Mc-Gill-Queens's University Press, 2002, etc.

<sup>316</sup> Symons J. Ontology and methodology in analytic philosophy // Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspective / Poli P., Seibt J. (eds.). N. Y.: Springer: 2010. P. 349–394.

<sup>317</sup> Glock H.J. Does ontology exist? // Philosophy. 2002. № 77. P. 231–256.

<sup>318</sup> Cao T.Y. Philosophy of science: retrospect and prospect // Studies in Dialectics of Nature. 2001. № 17(11). P. 5–17.

достижение как можно бóльшей объективности знания, интерсубъективности, лишённой субъективизма при описании индивидов и даже отношений между ними. Тем самым, по мнению Карнапа, достигается высшая степень формализации и дематериализации реальности. Как полагают некоторые философы, исследование структур позволило Карнапу развязать узел противоречий между феноменалистами и материалистами, идеалистами и реалистами<sup>319</sup>.

Эти и другие знатоки философии Карнапа полагают, что понимание его трудов невозможно без учёта критики его взглядов Куайном в «Двух догмах эмпиризма» (1951). Однако и идеи самого Куайна прояснились в полемике с Карнапом.

Идея Карнапа о том, что разговор о существующем возможен только в рамках конкретного концептуального каркаса, основывается на жёстком различении аналитических и синтетических истин. Поскольку, по Карнапу, в метафизике существуют только аналитические необходимые истины, то полагать нечто необходимо существующим во внешнем, эмпирически данном мире философия не способна. Защищая натуралистическую онтологическую установку, согласно которой внешний мир не только задан человеку, но и познаваем, Куайн в противовес Карнапу выдвигает тезис о том, что строгое различение аналитических и синтетических истин едва ли возможно. Поскольку философы, с точки зрения Куайна и других натуралистов, не обладают доступом к истинам исключительно *a priori*, но привлекают и апостериорные истины, их деятельность сродни деятельности учёных.

Этот тезис неразрывно связан с убеждением Куайна, как и О. Нейрата, что пропасти между философией и наукой не существует. Куайн писал: «... онтологические вопросы находятся на одном уровне с вопросами естественной науки»<sup>320</sup>. И философы нашли удобную нишу в служении науке, закрепив за собой право на отыскание аналитически необходимых истин, вытекающих из значений используемых терминов и понятий, из которых состоят аналитические высказывания. Одна из линий критики жёсткого различения аналитических и синтетических истин построена на выявлении логического круга в процедуре самого определения аналитических истин, при котором понятие аналитической истины перестаёт существовать.

Разрушив, как полагал Куайн, границу между аналитическими и синтетическими истинами, между философией и наукой, он разбивал основные положения Карнапа об оторванности философии как метафизики от опыта. (Тем самым Куайн критически оценил различение Кантом аналитических и синтетических истин для разрешения проблем метафизики.) Метафизика, если её ещё можно так называть по Карнапу, выступает в форме структурного реализма. Об онтологии возможно рассуждать только в рамках концептуальных каркасов. При

<sup>319</sup> Данная оценка прозвучала в ряде работ. См.: Friedman M. Epistemology in the aufbau // Synthese. 1992. №93. P. 15–57; Richardson A. Carnap's Construction of the World. Cambridge: Cambridge University Press. 1998, etc.

<sup>320</sup> Куайн У. в. О. Две догмы эмпиризма // Куайн У. в. О. Слово и объект. Перевод с англ. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 366.

этом выбор того или иного концептуального каркаса, по мнению Карнапа, определяется прагматическими целями<sup>321</sup>.

Эта концепция была артикулирована в полемике с Куайном и в дальнейшем серьёзно повлияла на дискуссии по проблемам философии науки<sup>322</sup>. Какую природу – интерналистскую или экстерналистскую – носят вопросы и суждения, в которых идёт речь о том, что существует? Критикуя Карнапа, Куайн настаивал, что проблема существования представляет собой не столько внутренний (концептуально-каркасный) вопрос, сколько внешний, имеющий отношение к миру вещей и к их опытному восприятию.

Куайн писал: «...наши высказывания о внешнем мире сталкиваются с трибуналом чувственного опыта не поодиночке, но исключительно в виде связанного целого...наука в целом подобна силовому полю, пограничными условиями которого является опыт»<sup>323</sup>. Взгляды Куайна, таким образом, послужили своеобразным водоразделом между атомистической логико-эмпиристской гносеологией Венского кружка и холистской эпистемологией самого Куайна.

С точки зрения натуралистов, все области реальности, включая ментальную жизнь, этику, культуру, могут быть объяснены как фрагменты единого физического порядка. Одним из следствий натуралистического миропонимания стала формулировка принципа каузальной замкнутости физического мира, который в аналитической философии превратился в лакмусовую бумажку для классификации концепций о ментальной каузальности.

Единство философии и науки нашло выражение в переходе от верификационизма в духе логических эмпириков к холистской концепции верификации теории. Этот критерий получил имена Дюгема и Куайна.

Хотя онтология Куайна родилась из натуралистической установки, своё концептуальное завершение она получила при анализе экзистенциальной квантификации в формальных теориях. Экстернализм и холистский верификационизм были дополнены логическим критерием существования. Куайн сделал это дополнение, развивая теорию дескрипций Б. Рассела. Он писал: «Всё, что мы высказываем с помощью имён, можно высказать на языке, избегающем всяческих имён. Быть признанной сущностью значит не что иное, как считаться значением переменной. Это примерно равносильно утверждению, в терминах традиционной грамматики, что быть – значит находиться в диапазоне референции местоимения»<sup>324</sup>.

<sup>321</sup> Carnap R. Empiricism, semantics and ontology // *Semantics and the Philosophy of Language*. Linsky L. (ed.). Urbana: University of Illinois Press, 1952. P 208–228. (Впервые опубликовано в: *Revue Internationale de Philosophie*. 1950. №4. P. 20–40.)

<sup>322</sup> Price H. Carnap, Quine and the Fate of Metaphysics // *The Electronic Journal of Analytic Philosophy*. 1997. Spring. P. 112 [Electronic Resource] URL: <http://prce.h/w/preprints/CarnapQuine.pdf>; Soames S. Ontology, Analyticity and Meaning: the Quine-Carnap Dispute. [Electronic Resource] URL: [http://dornsife.usc.edu/assets/sites/678/docs/Selected\\_Publication/Quine\\_Carnap.pdf](http://dornsife.usc.edu/assets/sites/678/docs/Selected_Publication/Quine_Carnap.pdf)

<sup>323</sup> Куайн У.в.О. Две догмы эмпиризма // *Слово и объект*. С.362, 363.

<sup>324</sup> Куайн У.в.О. О том, что есть // *Слово и объект*. С. 335–336.

Признав единство философии и науки, Куайн провозглашает право онтологии на самостоятельное существование. Тем самым чисто формальный подход к решению проблемы, что считать существующим, приобретает не формалистское звучание, а получает «...поощрение для переосмысления природы метафизики и, более специфически, онтологических утверждений. В этом отношении работа Куайна была одним из катализаторов возрождения онтологии во второй половине [XX] века»<sup>325</sup>.

Взгляд Куайна, что философия отличается от конкретных наук тем, что использует более общие категории, и его критика бессодержательной, чисто формальной, философии дали повод Питеру Хакеру отнести этого философа к представителям уже постаналитической философии. Постаналитическая философия ориентирована не на «научный взгляд на мир», а на «сциентистский взгляд на мир»<sup>326</sup>. (Разницу между «научным» и «сциентистским» взглядом на мир Хакер чётко не проясняет).

Также как и у Карнапа, взгляды Куайна на онтологию складывались под влиянием расселовской концепции о связи онтологии с логикой. Первый опыт обращения Куайна к решению онтологической проблематики имел место в 1934 году в работе «Онтологические заметки о пропозициональном исчислении». В этой работе философ, также как Рассел, Рамсей и Карнап, стремился избавить онтологию от бесполезных объектов. Речь шла о том, чтобы объединить пропозиции и предложения. Куайн полагал, что ликвидировав онтологический статус пропозиции, дискурс ничего не теряет.

Принципиальный сдвиг в воззрениях Куайна на онтологию произошёл тогда, когда он начал размышлять о природе квантификации. Целью его изысканий стал поиск природы экзистенциальных утверждений. Свои взгляды по этому вопросу он изложил в статьях «О том, что есть» (1948) и «Онтологическая относительность» (1968). В них он отстаивал идею, что обсуждение онтологических вопросов обычно происходит в связке утверждений о существовании с определённой теорией. Чтобы теории оказаться истинной, должны существовать объекты её включающие. Имплицитно мыслимое экзистенциальное суждение любой теории Куайн назвал её онтологическим допущением (обязательством). И если теория сформулирована в терминах первопорядковой логики, онтологические допущения этой теории очевидны. Так, для любого экзистенциального квантифицированного утверждения в составе теории должен существовать объект, который можно подставить в качестве аргумента переменной, связанной экзистенциальной квантификацией, чтобы эта теория считалась

<sup>325</sup> Symons J. *Ontology and methodology in analytic philosophy // Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspective* / Poli P., Seibt J. (eds.). N. Y.: Springer: 2010. P.371. Эту же идею проводит Питер Хилтон. См.: Hylton P. *Willard van Orman Quine // Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014 version).

<sup>326</sup> Hacker P.M.S. *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*. P.123

истинной. Куайн писал: «...теория обязывает к тем, и только тем сущностям, на которые должны быть способны указывать связанные переменные этой теории для того, чтобы её утверждения были истинными»<sup>327</sup>.

Решение вопроса об онтологических допущениях всегда предваряется у Куайна выбором теории, которая в свою очередь увязывается с вопросом о референции её экзистенциальных понятий или её истинности. Таким образом, когда вопрос о выборе теории («системе координат») решён, наступает черёд отыскания онтологических допущений, а не наоборот.

Отсюда следует принцип онтологической относительности Куайна. Онтологическая относительность проистекает из-за возможности выбора различных языков формализации научного знания, а также методов систематизации знаний. В результате даже одна и та же теория может опираться на разные онтологические допущения. Кроме того, онтологические допущения сами являются предметом пересмотра и вариативности.

Помимо важности вопроса о выборе основополагающей теории необходимо упомянуть ещё один фактор онтологической относительности: для Куайна такая относительность возникает и при переводе объектного языка на язык основной теории.

Принцип онтологической относительности Куайна отличается от принципа онтологической относительности Карнапа. С точки зрения Куайна, исследователи не должны исповедовать толерантность в отношении других теорий на основании того, что, как считал Карнап, у этих исследователей имеется право на выбор и защиту своей точки зрения. По Куайну, учёные не вольны в выборе теории – системы координат. Они всегда наследуют предшествующую систему координат, выработанную предыдущим научным сообществом. Выбор концептуального каркаса не случаен и не своеволен, а детерминирован эмпирическими утверждениями науки и «непрерывным потоком чувственной стимуляции»<sup>328</sup>. И хотя Куайн отвергал правомерность метафизических утверждений «о мире вообще», он был склонен доверять «локальным» утверждениям о сущем, основанным на данных здравого смысла и научного опыта<sup>329</sup>.

Точка зрения, что Куайн своей критикой принадлежащей Карнапу концепции способствовал возрождению метафизики, близка не всем. Это вызвано следующим обстоятельством. Философ одновременно с критикой Карнапа критиковал и возможность использования модальной логики в философии. Как оказалось позднее, для продвижения

<sup>327</sup> Куайн У. в. О. О том, что есть // Слово и объект. С. 336.

<sup>328</sup> Куайн У. в. О. Две догмы эмпиризма // Куайн У. в. О. Слово и объект. Перевод с англ. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 367.

<sup>329</sup> Quine W. van O. On Carnap's views on ontology // The Ways of Paradox and Other Essays. N. Y.: Random House, 1966. (Впервые опубликовано в: Philosophical Studies. 1951. №2.)

аналитической метафизики, как и онтологии, необходимо было проделать значительную работу по преодолению куайновского скептицизма к возможностям модальной логики.

Развитию метафизики способствовала и критика натурализма самого Куайна такими философами как Сол Крипке, Яакко Хинтикка, Рут Баркан Маркус, Дэвид Льюис, Джефри Фодор, Хилари Патнэм. Натуралистическая установка философии Куайна стояла в оппозиции к взглядам тех философов, которые исходили в своей философии из интуиционистских установок здравого смысла. Противники Куайна чаще всего не соглашались с радикальными выводами, вытекающими из той разновидности натурализма, которой он придерживался. Куайн, например, являлся сторонником бихевиористских установок при изучении ментального. Также он отрицал возможности применения модальных операторов «необходимость» и «возможность» при занятии метафизикой. А между тем в аналитической метафизике второй половины XX века весьма популярной становится точка зрения, что философия должна исходить из интуитивных установок здравого смысла, а сами интуитивные установки в какой-то мере существуют независимо от данных научного естествознания и даже позволяют с какой-то дистанции судить о научном знании. Для сторонников натурализма в той его разновидности, который мы связываем с научным реализмом, признание существования такой дистанции невозможно: для них всякое знание принадлежит одному уровню. Трансцендентальность философского знания для научного реализма не свойственна. Для его сторонника онтология обусловлена выбором концептуального каркаса и уровнем научных достижений. И только.

Согласно натуралисту – стороннику научного естествознания, философы размышляют сквозь призму унаследованной от предшественников научной картины мира. Философия превращается в вооружённую знаниями рефлексию над достижениями науки. Философия не вырабатывает принципов или логических концептуальных каркасов, которые детерминируют научный поиск. Философ-натуралист сам является участником научного поиска – членом научного сообщества. Его познавательная задача заключается в том, чтобы критиковать исследовательские программы, но и это в духе науки – следовать её последним достижениям. Философия и наука являются сообщающимися сосудами.

Для Куайна и эпистемология является предметом изучения естественных наук – «натурализованной эпистемологией». Её сторонник в отличие от многих эпистемологов, верящих в априорность философского знания и потому необходимый характер философских истин, готов принять принцип ошибочности для своей «натурализованной» эпистемологии. Он также выберет материалистическую или физикалистскую онтологическую установку не a priori, а потому, что для такого выбора имеются эмпирические научные данные. И он не сделает идеализм, витализм или дуализм онтологической установкой по этой же самой причине.

Однако в математике Куайн оказался в лагере платоников. Математика, как средство фиксации количественных параметров физических объектов и их связей, исходит из того, что абстрактные сущности, например, множества, реально существуют. Иначе будет трудно признать формализованные теории естествознания истинными.

Заигрывал Куайн и с номиналистами. Однако, как замечает Джон Саймонс, флирт Куайна с номиналистами в статье «О том, что есть» 1948 года не получил продолжения. В дальнейшем философ отошёл от номинализма из-за невозможности с его помощью осмысленно решить проблему научных обобщений<sup>330</sup>.

### *Баркан Маркус и Сол Крипке о проблеме модальности и их вклад в возрождение метафизики и онтологии*

Наибольшие расхождения метафизиков с Куайном касались проблемы модальности. Использование модальных операторов «возможно», «необходимо», понятия «сущность» Куайну виделось излишним. Философу казалось, что рассуждения о возможных мирах, двойниках и следствиях контрфактуальных пропозиций не имеют научного смысла. Однако случилось так, что главная линия развития аналитической онтологии и метафизики во второй половине XX века пошла по пути оппонентов Куайна. Работы Сола Крипке, Дэвида Армстронга, Дэвида Льюиса и Элвина Плантинги во многом определили лицо аналитической метафизики последних десятилетий столетия. Метафизика Крипке, Льюиса, Плантинги во многом строится на использовании таких слов обыденного языка, как «может», «должен», «возможно», «необходимо» и т.д., которые выполняют функцию операторов модальной логики в языке. С помощью модальной логики, начиная с конца 1960-х гг., философы исследовали понятия тождества, сущности, каузальности. Куайн между тем отстаивал точку зрения, что реалистическая интерпретация понятий «возможность» и «необходимость» нарушает согласованность рассуждения. Линия метафизики, которой придерживался Куайн, не стала главной.

*Маркус Б.* Куайновская критика модальности была тесно привязана к теории дескрипций Рассела и к его пониманию языка. Одной из первых, кто осознал ловушки расселовской теории дескрипций, была Рут Баркан Маркус (1921–2012). Она предложила считать имена не дескрипциями, а помечать их тегами<sup>331</sup>. Под тегами понимают то, что схватывает значение объектов в каком-то смысле непосредственно. В отличие от дескрипций, которые выступают посредниками между словами и их референтами, теги прикрепляются к объектам напрямую и

<sup>330</sup> См.: Symons J. *Ontology and methodology in analytic philosophy*. P. 375.

<sup>331</sup> Marcus R.B. *Modalities and Intensional Language* // *Synthese*. 1961. №13. P.303–322.



произвольно. По её мнению, собственные имена будут бессодержательными, если их не привязать к тегам.

Идея привязки имён к тегам послужила основой для создания теории прямой референции, принадлежащей С. Крипке, К. Доннелану, Д. Каплану, др. Позже Крипке, следуя за Маркус, разработает понятие жёстких десигнаторов. Данная идея Маркус, будь она услышана Куайном, позволила бы ему не оценивать столь категорично метафизические возможности модальности, поскольку куайновская критика зиждилась на трудностях, возникающих при подстановке имён в модальных высказываниях. Для демонстрации хода мысли Куайна приведём два утверждения:

(1) Необходимо, что девять больше семи.

(2) Девять – число планет Солнечной системы.

В случае, когда в утверждение (1) мы вместо «девяти» подставим «число планет Солнечной системы» мы получим ложное утверждение: «Необходимо, что число планет Солнечной системы больше семи». По мнению Куайна, если научные теории будут включать пропозициональные установки («верю», «думаю», «сомневаюсь», др.) или модальные операторы («необходимо», «возможно», др.), их истинность не гарантирована.

Баркан Маркус поясняла, что критика Куайном невозможности взаимной замены имён в модальных утверждениях возникла по двум причинам. Первая связана с путаницей в понимании тождества. Вторая – с непониманием, что существуют иные, не дескриптивные способы интерпретации имён<sup>332</sup>. Куайн, по мнению Маркус, использует как синонимы «есть» (the 'is') в процедурах предикации и «есть» в процедурах идентификации. Если в утверждении, что «девять есть число планет Солнечной системы» «есть» используется для предикации, то в утверждении «девять есть девять» или «девять тождественно девяти» имеется в виду скорее тождество, чем предикация. «Есть» предикации осуществляет приписывание свойств или характеристик объектам мысли, в то время как «есть» в обозначении тождества делает метафизическое утверждение относительно самих объектов. «Есть» в процедуре предикации лишено свойства транзитивности, а «есть» в процедуре отождествления свойством транзитивности обладает. Два разных способа использования глагола «есть» проливает некоторый свет на понятие референции.

К тому же, по мнению Маркус, куайновское нежелание обращаться к модальным операторам вызвано путаницей другого рода: теги используются как объекты, выявляемые этими тегами. И поскольку эта путаница устранена, утверждение Куайна о невыполнимости подстановки одних имён вместо других оказывается ложным, а аристотелевский эссенциализм, как его назвал Куайн, – преодолённым. По мнению же Куайна, как мы отмечали, если научные теории будут включать пропозициональные установки («верю», «думаю», «сомневаюсь», др.)

<sup>332</sup> Marcus R.B. Modalities and intensional languages // Modalities: Philosophical Essays. Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 3–39.

или модальные понятия («необходимо», «возможно», др.), их истинность поставлена под сомнение.

*Сол Крипке.* Ряд исследователей, С. Соумс<sup>333</sup>, Дж. Саймонс<sup>334</sup> и другие, полагают, что методологический сдвиг, способствовавший отходу от кантовской критики метафизики, многим обязан С. Крипке (1940–2022). В своих лекциях 1970 года, изданных позже под названием «Именованье и необходимость» (1980)<sup>335</sup>, он выдвинул идею, что метафизика и эпистемология могут существовать независимо друг от друга. Аргументация Крипке оказалась для многих убедительной, чтобы подорвать тезис Канта о нашей способности познать мир только тогда, когда мы объединяем знания из экспериментальной и концептуально-теоретической области. Согласно Канту, мы не способны осуществлять метафизические изыскания, предварительно не определив охват и пределы наших познавательных возможностей.

Вклад Сола Крипке в развенчание идей Канта принадлежит области, где Крипке увидел разницу между логическим, эпистемологическим и метафизическим понятиями необходимости. В «Именовании и необходимости» он писал, что необходимыми могут быть не только пропозиции. Физические объекты также могут обладать некоторыми свойствами, присущими им с необходимостью, и утрата этих свойств ведёт к их исчезновению. Следствием разграничения разных видов необходимости стала констатация философом возможности существования апостериорных необходимых истин, которые истинны во всех возможных мирах.

Крипке критикует традиционное отождествление необходимо-истинных утверждений с априорными. Из этой критики следует, что могут существовать и апостериорно-необходимые, и априорно-случайные истины. Через прояснение связи необходимости и априорности, отделив необходимость от априорности и аналитичности, Крипке показывает, как метафизика может избежать традиционной критики со стороны эпистемологов, движущихся в фарватере рассуждения Канта, что мы можем заниматься продуктивно лишь «отрицательной метафизикой», исследуя пределы нашего познания. Если для Канта необходимо-истинные утверждения *a posteriori* в области метафизики невозможны, то для Крипке необходимо-истинные утверждения *a posteriori* существуют и потому метафизика может заявить о своих правах на звание научной<sup>336</sup>.

<sup>333</sup> Soames S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Volume 2. The Age of Meaning.* Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003.

<sup>334</sup> Symons J. *Ontology and methodology in analytic philosophy.*

<sup>335</sup> Kripke S. *Naming and Necessity.* Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1980.

<sup>336</sup> В.А. Суровцев полагает, что статус необходимо истинных утверждений *a priori* отличается от статуса необходимо истинных утверждений *a posteriori*. Первые из них не зависят от дополнительных допущений, в то время как вторые зависят: «априорное обоснование условного утверждения вида  $P \supset \Box P$  содержит существенную отсылку к форме принимаемого эссенциализма». Данный вывод несколько колеблет силу тезиса Сола Крипке. См.: Суровцев В.А. Необходимое *a posteriori*, контрфактические фантазии и формы эссенциализма // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2011. №4 (16). С. 63.

Вслед за Баркан Маркус Крипке выступил противником дескриптивного понимания референции в пользу другой модели именованя под названием прямой референции. Концепция прямой референции была призвана отслеживать объекты во всех возможных положениях дел и касалась личных имён и наименований естественных видов (природных видов растений, животных пр.). Появляется термин для такого именованя – «жёсткий десигнатор». Семантические изыскания Крипке в модальной логике в целом и появление концепции имён собственных как «жёстких десигнаторов» имели далеко идущие следствия для его метафизических построений.

Крипке, размышляя вслед за Маркус над использованием глагола «есть», улавливает, что в формализованных модальных высказываниях при констатации тождества употребление этого глагола может привести к логическому несоответствию. Так, из суждения, что Пётр Великий основал Санкт-Петербург в 1703 году, вовсе не следует, что Пётр основал этот город. Формализованные или полуформализованные рассуждения такого вида должны быть привязаны к обыденному использованию глагола «есть». Этим рассуждениям должна быть придана правдоподобность здравого смысла, иначе формализация приведёт к несоответствию высказывания истине («Пётр основал Санкт-Петербург»).

Защищая право модальных высказываний называться метафизическими, Крипке обращается к понятию интуиции. Интуиция является средством, с помощью которого мы объединяем значения слов в обыденном языке (дискурсе). При этом обыденные высказывания в чём-то схожи с формализованными модальными высказываниями. Крипке приводит пример: «Когда вы спрашиваете, необходимо или случайно Никсон выиграл выборы, вы задаётесь интуитивным вопросом, мог ли *этот человек* в некоторой контрфактической ситуации проиграть выборы»<sup>337</sup>.

По мнению Крипке, в обыденной жизни мы часто задаёмся вопросами, имеющими контрфактический характер и являющимися модальными. Философ убеждён, что осмысленность слов и вопросов кроется в их обыденном употреблении. Для констатации этого факта Крипке вводит понятие «интуитивного содержания». Если идея имеет интуитивное содержание, она осмыслена рядовым человеком. Добавляя определение «интуитивное» к «содержанию», Крипке поясняет, что никаких специальных условий или непривычного для неспециалиста использования слов для их понимания не требуется. Тем самым «интуиция» и «здравый смысл» сближаются, что ставит философию Крипке в один ряд с философами обыденного языка. Интуитивное содержание противопоставляется содержанию, выявленному с помощью формальных или технических изысканий. «По мысли Крипке, формальные размышления

<sup>337</sup> Kripke S. Naming and Necessity. Oxford: Blackwell, 1980. P.41.

отличны от [интуитивного содержания] и, возможно, даже подчинены ему»<sup>338</sup>. В философских работах интуитивное содержание несравненно важнее теорий, генерируемых «неинтуитивными людьми» – логиками и аналитическими философами. Крипке порывает с натурализмом Куайна. В его онтологических и метафизических изысканиях многое зиждется на интуиции и обыденном использовании слов.

Идеи Крипке стимулировали работу Д. Льюиса по защите юмовской супервентности; взрывной интерес к аналитической философии сознания, исследованиям в области модальности и её онтологическим следствиям; появление двуаспектного подхода к исследованию сознания (в духе Д. Чалмерса) и др.

### *Истиносозидатели*

По мнению Глока, конструктивным методологическим вкладом в возрождение метафизики была и австро-австралийская концепция истиносозидателей<sup>339</sup>. Рассмотрим её у австралийца Дэвида Армстронга. В метафизике Армстронга понятие «истинносозидатели» (*truthmakers*) призвано играть две роли. В эпистемологии им отведена роль конкретизации корреспондентской теории истины, которой придерживался философ. В онтологии этому понятию предназначена инструментальная роль помощника в обосновании онтологического статуса тех или иных сущностей.

По Армстронгу, «истинносозидатель определённой истины может быть первоначально определён, как та конкретная сущность реальности, благодаря которой эта истина становится истинной»<sup>340</sup>. Появление странно звучащего (по признанию философа) термина обязано двум публикациям – статье Чарли Мартина в период его жизни в Австралии и коллективной статье Кевина Миллигана, Питера Саймона и Бэрри Смита в 80-е годы XX столетия. Однако родоначальником понятия «истинносозидатели», по мысли Армстронга, являлся Бертран Рассел, который в «Человеческом познании» писал о факте или фактах, которые, если они существуют, делают веру (*belief*) истинной. Рассел писал: «Такой факт или факты я называю «фактом-верификатором» (*verifier*) веры»<sup>341</sup>.

Вклад концепции истиносозидателей в корреспондентскую теорию истины заключается в утверждении, что соответствие истин реальности не носит обязательного буквального характера (*a one-one correspondence to reality*). Так, для истинного суждения: «существует хотя бы одно человеческое существо» – не обязательно указать только на одного человека. Бытие любого из людей подтверждает эту истину. Отношение между истиной и реальностью носит

<sup>338</sup> Symons J. *Ontology and methodology in analytic philosophy*. P.380.

<sup>339</sup> Glock H.J. *Does ontology exist?* // *Philosophy*. 2002. № 77. P. 231–256.

<sup>340</sup> Armstrong D. *Sketch for a Systematic Metaphysics*. P.61.

<sup>341</sup> Рассел Б. *Человеческое познание: его сфера и границы*: Пер. с англ. Киев: Ника-Центр, 1997. С.165.

разветвлённый (множественный, “one-many”) характер<sup>342</sup>. Часто поиск факта, делающего убеждение истиной, очень трудоёмкий, замечает философ.

«Истиносозидатели» не подменяют понятие «условия истинности» (*truth conditions*) и «истиноносители» (*truthbearers*). Условиями истинности выступают пропозиции, которые существенны для решения вопроса, является ли данное утверждение (или отрицание) истинным. Истиносозидатели сами являются частью реальности, частью того, что существует (*existences*). Истиноносителями, как и условиями истинности, являются истинные пропозиции<sup>343</sup>. Никакого абстрактного (отдельного от пространственно-временного реального мира) содержания этих пропозиций не существует.

Армстронг различает два варианта теории истиносозидания – максималистскую, которую сам разделяет, и минималистскую. Максималистская версия теории требует обязательного наличия факта (или фактов), делающих утверждение истинным. Минималистская версия носит более «мягкий» характер и требует всего лишь глубокой убеждённости относительно истинности какого-либо утверждения. «Истинно» трактуется как нечто, немного большее, чем конвенция. По мнению Армстронга, этой версии теории истины придерживались в разное время Фрэнк Рамсей («Факты и пропозиции», 1927) и Пол Хорвич («Истина», 1990).

Из теории истиносозидателей вытекает очень важный принцип – принцип следования (*The Entailment Principle*). Этот принцип работает следующим образом. Предположим, что  $p \rightarrow q$ , и у  $p$  имеется факт, его подтверждающий. Согласно принципу следования, этот подтверждающий факт будет подтверждать истинность и  $q$ . (Хотя для действия этого принципа имеются и ограничения<sup>344</sup>). В процессе аргументации, если она состоятельна и связь предпосылок с заключением носит необходимый характер, истиносозидающий факт заключения уже содержится в истиносозидающем факте предпосылок. При наличии такого факта для предпосылок не надо тратить усилия на поиск истиносозидателя для заключения. В своих метафизических построениях Армстронг довольно часто прибегает к использованию принципа следования (например, в истолковании природы математических сущностей, etc.).

Таким образом, возрождению аналитической метафизики и онтологии после десятилетий резкого неприятия метафизики способствовали четыре фигуры – Куайн, Стросон<sup>345</sup>, Маркус и Крипке, Армстронг. Именно они внесли основной вклад в переформатирование аналитической метафизики с лингвогенной на реалистическую (Глок).

<sup>342</sup> Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P.62.

<sup>343</sup> Глоссарий коллективного учебника «Аналитическая философия» даёт следующее определение пропозиции: «Пропозиция – то, что говорится или утверждается данным предложением в повествовательном наклонении; пропозиции являются основными носителями истинностного значения» // Аналитическая философия. /Блинов А. Л., Ладов В. А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суровцев В. А., Черняк А.З., Шрамко Я.В. М.: Изд-во РУДН, 2006.

<sup>344</sup> Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P. 66.

<sup>345</sup> Вклад П. Стросона будет представлен параграфом в главе III данного исследования.

Все эти и другие методологические изыскания аналитиков во второй половине XX столетия способствовали развенчиванию кантианских оснований занятий метафизикой. Выяснялось, что заниматься метафизикой можно независимо от изысканий в области эпистемологии и философии языка.

По мнению Саймонса, назвать какую-то конкретную работу или один единственный аргумент, возродивший аналитическую метафизику и онтологию во второй половине XX в., невозможно. Однако можно с уверенностью утверждать, что их возрождение произошло под влиянием следующих фактов: (а) критики ограниченностей философии обыденного языка; (б) развитии модальной логики; (и) критики демаркации науки и философии; (г) обосновании Солом Крипке существования апостериорных необходимых истин<sup>346</sup>, появлению концепции истиносозидателей<sup>347</sup>.

### ВЫВОДЫ

Причины, стимулировавшие возврат аналитиков к занятиям метафизикой, делятся условно на «деструктивные» и «конструктивные». «Деструктивные» причины проистекают из осознания ограниченности тех подходов к решению проблем философии, которые исходили из лингвогенной установки. Анализ языка во всех его разновидностях оказался непродуктивным во многих отношениях. Следствием лингвогенного подхода стал показ различных онтологических картин в их относительности к принятому языку описания. Следствием этого стало установление границ выразимой в языке онтологии принятой концептуальной схемой. Это актуализировало «старые» метафизические проблемы: ориентацию на корреспондентскую теорию истины и каузальную концепцию значения в поиске универсальных структур естественного языка (в духе Хомского, Монтегю) или физикалистского описания действительности; поиску неязыковых источников трансцендентальных высказываний (знания а priori).

«Конструктивные» причины для возрождения метафизики в рамках АФ коренились в разработке новых концептуальных средств и техник анализа, то есть проистекали из прогресса в области методологии познания. Во многом этот прогресс был связан с критикой кантианских оснований в эпистемологии и онтологии. Критиковалось жёсткое различие аналитических и синтетических суждений; познавательная непродуктивность занятий «позитивной метафизики» (познание ноуменального мира) без разработки проблем «негативной метафизики» (возможностей и пределов человеческого познания), и др. Часть «конструктивных» причин коренилась в успехах символической логики, вообще, и модальной логики, в частности.

<sup>346</sup> Symons J. *Ontology and methodology in analytic philosophy*. P.392.

<sup>347</sup> Glock H.J. *Does ontology exist?* // *Philosophy*. 2002. № 77. P. 231–256.

Все эти и другие методологические изыскания аналитиков во второй половине XX столетия способствовали развенчиванию кантовских оснований занятий метафизикой. Выяснялось, что исследования в области метафизики возможны не только сквозь призму эпистемологии и философии языка.

Назвать какую-то конкретную работу или один единственный аргумент, возродивший аналитическую метафизику и онтологию во второй половине XX в., невозможно. Однако можно с уверенностью утверждать, что их возрождение произошло, как утверждает Глок, под влиянием ряда факторов: (а) критики ограниченностей философии обыденного языка; (б) развития модальной логики; (в) критики демаркации науки и философии; (г) обоснования Солом Крипке существования апостериорных необходимых истин<sup>348</sup>, (д) появления концепции истинносозидателей<sup>349</sup>.

Наибольший вклад в появление «деструктивных» и «конструктивных» причин для возрождения аналитической метафизики и онтологии внесли Уиллард ван Орман Куайн, Рут Баркан Маркус, Сол Крипке, Питер Стросон, Дэвид Армстронг.

*Вклад Куайна* в возрождение, главным образом, аналитической онтологии состоял в разработке оригинальной версии натуралистической онтологии, сущности которой детерминированы, с одной стороны, онтологическими допущениями современных научных теорий, а, с другой стороны, должны подчиняться логическому принципу: существовать, значит быть значением связанной переменной.

Натуралистическая установка Куайна в онтологии стояла в оппозиции к взглядам тех философов, которые исходили в своей философии из интуиционистских установок здравого смысла. Как мы будем утверждать в следующем параграфе, натуралистские онтологии могут основываться или на интуициях здравого смысла, или на утверждениях научного естествознания. Натуралистическая онтология Куайна ближе второй из указанных.

Научный реализм Куайна концептуально явился следствием его критики интерналиста Карнапа – точки зрения, что *исключительно* выбор концептуального каркаса решает вопрос, какие сущности необходимо признавать реальными для конкретного исследования. С точки зрения Куайна, проблема существования представляет собой не столько внутренний (концептуально-каркасный) вопрос, сколько внешний, имеющий отношение к миру вещей и к их опытному восприятию. А это уже экстерналистская позиция в онтологии. Взгляды Куайна, таким образом, служат своеобразным водоразделом между атомистической логико-эмпиристской

<sup>348</sup> Symons J. *Ontology and methodology in analytic philosophy*. P.392.

<sup>349</sup> Glock H.J. *Does ontology exist?* // *Philosophy*. 2002. № 77. P. 231–256.

гносеологией Венского кружка и холистской эпистемологией самого Куайна, с одной стороны, и его экстерналистской онтологией и интерналистской онтологией Карнапа, с другой.

При этом необходимо указать, что Куайн остаётся приверженцем принципа онтологической относительности, который исповедовал и Карнап. Однако понимание этого принципа у них разнится. С точки зрения Куайна, исследователи не должны исповедовать толерантность в отношении других теорий на основании того, что, как считал Карнап, у этих исследователей имеется право выбора и защиты своей точки зрения. По Куайну, учёные не вольны в выборе теории – систематизирующей системы координат. Они всегда наследуют предшествующую систему координат, выработанную предыдущим научным сообществом. Выбор концептуального каркаса не своеволен, а детерминирован эмпирическими утверждениями науки и «непрерывным потоком чувственной стимуляции»<sup>350</sup>.

Хотя онтология Куайна родилась из натуралистической установки, своё концептуальное завершение она получила в анализе экзистенциальной квантификации в формальных теориях. Экстернализм и холистский верификационизм были дополнены логическим критерием существования. Куайн сделал это дополнение, развивая теорию дескрипций Б. Рассела. Он писал: «Всё, что мы высказываем с помощью имён, можно высказать на языке, избегающем всяческих имён. Быть признанной сущностью значит не что иное, как считаться значением переменной. Это примерно равносильно утверждению, в терминах традиционной грамматики, что быть – значит находиться в диапазоне референции местоимения»<sup>351</sup>.

Куайн писал: «[Т]еория обязывает к тем, и только тем сущностям, на которые должны быть способны указывать связанные переменные этой теории для того, чтобы её утверждения были истинными»<sup>352</sup>. Решение вопроса об онтологических допущениях всегда предваряется у Куайна выбором теории, а когда вопрос о выборе теории («системе координат») решён, наступает черёд отыскания онтологических допущений, а не наоборот.

Идея Карнапа о том, что разговор о том, что считать существующим, возможен только в привязке к конкретному концептуальному каркасу, основывается на жёстком различении аналитических и синтетических истин. Поскольку, по Карнапу, в метафизике существуют только аналитические необходимые истины, то утверждать нечто необходимо существующим во внешнем эмпирически данном мире философия не может. Куайн в целях поддержки натуралистической онтологической установки, что внешний мир не только задан человеку, но и познаваем, выдвигает тезис о том, что строгое различение аналитических и синтетических истин едва ли возможно. Поскольку философы, с точки зрения Куайна и других натуралистов, не

<sup>350</sup> Куайн У. в. О. Две догмы эмпиризма // Куайн У. в. О. Слово и объект. Перевод с англ. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 367.

<sup>351</sup> Куайн У. в. О. О том, что есть // Слово и объект. С. 335–336.

<sup>352</sup> Куайн У. в. О. О том, что есть // Слово и объект. С. 336.



обладают доступом к истинам исключительно а priori, но привлекают и апостериорные истины, их деятельность сродни деятельности учёных.

Этот тезис неразрывно связан с убеждением Куайна, как и Отто Нейрата, что философия и наука не разделены пропастью. Куайн писал: «... онтологические вопросы находятся на одном уровне с вопросами естественной науки»<sup>353</sup>. И философы нашли удобную нишу в служении науке, закрепляя за собой право на отыскание аналитически необходимых истин, вытекающих из значений используемых терминов и понятий, которые в них входят.

Одна из линий аргументации, направленная на критику жёсткого различия аналитических и синтетических истин, была выстроена Куайном на выявлении логического круга в процедуре определения аналитических истин. В этом случае само понятие аналитической истины переставало существовать.

У. в. О. Куайн был противником использования модальной логики для решения онтологических и других философских проблем. Использование модальных операторов «возможно», «необходимо», понятия «сущность» для этих целей виделось Куайну излишним. Философу казалось, что рассуждения о возможных мирах, двойниках и следствиях контрфактуальных пропозиций не имеют научного смысла. Однако как оказалось, главная линия развития аналитической онтологии и метафизики во второй половине XX века пошла по пути оппонентов Куайна.

#### *Вклад Баркан Маркус и Сола Крипке*

Рут Баркан Маркус сделала ряд открытий в логике, которые, с одной стороны, помогли философам избавиться от некоторых предубеждений, а, с другой, способствовали разработке техник логического и концептуального анализа, успешно применяемых в современной аналитической метафизике и онтологии.

Маркус критиковала предубеждение Куайна против применения модальных операторов в онтологии и метафизике. Она одной из первых осознала ловушки расселовской теории дескрипций и предложила поменять данную парадигму: не трактовать имена как дескрипции, а помечать их тегами. В отличие от дескрипций, которые выступают посредниками между словами и их референтами, теги прикрепляются к объектам напрямую и произвольно. Если собственные имена не привязаны к тегам, они являются бессодержательными, а если прикрепляются – то наделёнными содержанием. Позже с помощью этого изобретения Маркус будет создана теория прямой референции (С. Крипке, К. Доннелан, Д. Каплан и др.) и появится понятие жёстких десигнаторов (С. Крипке).

---

<sup>353</sup> Куайн У. ван О. Две догмы эмпиризма // Куайн У. ван О. Слово и объект. Перевод с англ. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 366.

Данная идея Маркус, будь она услышана Куайном, позволила бы ему не быть столь категоричным в оценке метафизических возможностей модальности, поскольку его критика зиждилась на трудностях, возникающих при подстановке имён в модальных высказываниях. Баркан Маркус поясняет, что критика Куайном невозможности взаимозаменяемости имён в модальных утверждениях возникла по двум причинам. Первая причина связана с путаницей в понимании тождества. Вторая – с непониманием, что существуют иные, не дескриптивные способы интерпретации имён<sup>354</sup>.

Куайн, по мнению Маркус, использует как синонимы «есть» (the 'is') в процедурах предикации и «есть» (the 'is') в процедурах идентификации. «Есть» предикации осуществляет приписывание свойств или характеристик объектам мысли, в то время как «есть» в обозначении тождества делает метафизическое утверждение относительно самих объектов. «Есть» в процедуре предикации лишено свойства транзитивности, а «есть» в процедуре отождествления транзитивностью обладает. Два разных способа использования глагола «есть» позволяют понять суть референции.

По мнению ряда исследователей, методологический сдвиг, способствовавший отходу от кантовской критики метафизики, многим обязан С. Крипке. В своих лекциях 1970 года, изданных позже под названием «Именование и необходимость» (1980) философ утверждал, что метафизика и эпистемология могут существовать независимо друг от друга.

Теоретическим обоснованием этого утверждения для Крипке стало разграничение логического, эпистемологического и метафизического понятия необходимости. В «Именованиях и необходимости» он писал, что необходимыми могут быть не только пропозиции. Физические объекты также могут с необходимостью обладать некоторыми присущими им свойствами, и утрата этих свойств приведёт к их исчезновению. Следствием разграничения разных видов необходимости стала констатация философом возможности существования апостериорных необходимых истин, которые истинны во всех возможных мирах.

Крипке критикует традиционное отождествление необходимо-истинных утверждений с априорными. Из этой критики вытекает, что некоторые истины могут быть апостериорно-необходимыми, а некоторые истины – априорно-случайными. Через прояснение связи необходимости и априорности, отделив необходимость от априорности и аналитичности, Крипке показывает, как метафизика может избежать традиционной критики со стороны эпистемологов, работающих в фарватере рассуждения Канта, что мы можем заниматься продуктивно лишь «отрицательной метафизикой», исследуя пределы нашего познания. Если для Канта необходимо истинные утверждения *a posteriori* в области метафизики невозможны, то для Крипке необходимо

---

<sup>354</sup> Marcus R.B. *Modalities and intensional languages* // *Modalities: Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 3–39.

истинные утверждения *a posteriori* существуют и потому метафизика может заявить о своих правах на научность.

Вслед за Баркан Маркус Крипке выступил противником дескриптивного понимания референции в пользу другой модели именованя, назвав эту модель прямой референцией. Концепция прямой референции была призвана отслеживать объекты во всех возможных положениях дел и касалась личных имён и наименований естественных видов (природных видов растений, животных пр.). Появляется термин для такого именованя – «жесткий десигнатор».

Защищая право модальных высказываний называться метафизическими, Крипке обратился к понятию интуиции. Интуиция является средством, с помощью которого мы объединяем значения слов в обыденном словоупотреблении. Обыденные же высказывания в чём-то схожи с формализованными модальными высказываниями. Так, в обыденной жизни мы часто задаёмся вопросами, которые имеют контрфактический характер и тем похожи на модальные. Для констатации факта, что осмысленность слов и вопросов кроется в их обыденном употреблении, Крипке вводит понятие «интуитивного содержания». Тем самым «интуиция» и «здравый смысл» в философии Крипке сближаются, что ставит его философию в один ряд с философами обыденного языка.

Являясь апологетом интуиции и здравого смысла, философ противопоставляет их содержанию, выявленному с помощью формальных изысканий, и даже считает, что в философских работах интуитивное содержание несравненно важнее теорий, генерируемых «неинтуитивными людьми» – логиками и аналитическими философами. Тем самым, философ демонстрирует себя сторонником синкретической онтологии (стереоскопического образа, по Селларсу) – соединения «интуитивного содержания» слов и предложений обыденного языка с именами и высказываниями модальной логики или концепциями АФ.

Идеи Крипке стимулировали работу Д. Льюиса по защите юмовской супервентности, занятию модальной логикой и прояснению её онтологических следствий; разработку проблем аналитической философии сознания, появление двуаспектного подхода к исследованию сознания (в духе Д. Чалмерса), и др.

По мнению Глока, конструктивным методологическим вкладом в возрождение метафизики была и австро-австралийская *концепция истиносозидателей (truthmakers)*, которую мы рассмотрели на примере концепции австралийца Дэвида Армстронга. По Армстронгу, «истиносозидатель определённой истины может быть первоначально определён, как та конкретная сущность реальности, благодаря которой эта истина становится истинной»<sup>355</sup>. Истиносозидатели сами являются частью того, что существует (*existences*). Понятие

---

<sup>355</sup> Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P.61.

истиносозидателей в метафизике Армстронга призвано играть две роли. В эпистемологии им отведена роль конкретизации корреспондентской теории истины, которой придерживался философ. В онтологии этому понятию предназначена инструментальная роль помощника в обосновании онтологического статуса тех или иных сущностей.

Вклад концепции истиносозидателей в корреспондентскую теорию истины заключён в идее, что соответствие истин реальности не носит буквального характера (*a one-one correspondence to reality*). Их отношение между собой носит разветвлённый (множественный, “*one-many*”) характер<sup>356</sup>. Вот почему поиск факта, делающего убеждение истиной, очень трудоёмкий, отмечал философ.

Существует два варианта теории истиносозидателей – максималистская, которую разделяет Армстронг, и минималистская. Максималистская версия теории требует обязательного наличия факта (или фактов), делающих утверждение истинным. Минималистская версия носит более «мягкий» характер и требует всего лишь глубокой убеждённости относительно истинности какого-либо утверждения. «Истинно» трактуется как нечто, немного большее, чем конвенция.

Концепция истиносозидателей по своему определению вносит вклад в реалистический вариант аналитической онтологии.

#### **2.4. Современные тенденции аналитической метафизики и онтологии и ресурсы для их дальнейшего развития**

Сквозь всю историю современной аналитической онтологии проходит борьба установок здравого смысла и науки, языка и логики, реализма и метафизики. Так, Саймонс говорит о трёх конкурирующих принципах в современной аналитической онтологии. Первый из них консервативен в отношении методологии: он нацелен на сохранение как можно большего числа объяснений и тезисов здравого смысла. Второй принцип отвергает эпистемическую критику метафизики и привержен реалистическому подходу к решению базовых философских проблем. Третий подход сохраняет убеждение, что структура обыденного языка или языка логики должна внести свой вклад в онтологические изыскания<sup>357</sup>. На наш взгляд, он упускает из виду некоторые другие подходы. Мы же исходим из следующего.

Современному этапу аналитической метафизики и онтологии присущи следующие три особенности, которые требуют комплексного рассмотрения. Во-первых, в аналитической философии продолжают существовать проекты «старой» и «новой» аналитической метафизики и онтологии. Во-вторых, в «современной» аналитической метафизике присутствуют концепции

<sup>356</sup> Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P.62.

<sup>357</sup> Symons J. Ontology and methodology in analytic philosophy. P. 352.

«явной» и «неявной» метафизики. В-третьих, «современная» аналитическая метафизика и онтология устремлены, как и на предыдущих этапах своего развития, на создание стереоскопического (объёмного) образа мира и человека в мире, но несколько иными средствами.

Главными тенденциями в развитии *явной аналитической метафизики* были и остаются аристотелевская, нацеленная на поиск универсальной структуры реальности, и кантовская, выявляющая онтологические сущности в рамках аксиоматически принятых концептуальных схем. Вторая тенденция исходит из ограниченных возможностей человеческого познания и потому состоит в познании пределов человеческой мысли, её языкового выражения в различных концептуальных схемах. Сосуществование названных классических парадигм аналитической метафизики находит выражение в сосуществовании двух подходов (парадигм) в аналитической философии, которым разные авторы дают такие названия: 1) «реализм истины» и 2) «реализм референции» (Л.Б. Макеева), дилемма (1) экстернализма и 2) интернализма, 1) «метафизика объекта» и 2) «метафизика субъекта» (С.М. Малкина)).

Для *современной явной аналитической онтологии* характерны и лингвогенная, доминировавшая на значительном отрезке времени, и натуралистическая, исходящая из доверия здравому смыслу и данным научного естествознания, и метафизическая установки.

#### *Лингвогенная установка в современной аналитической метафизике и онтологии*

50–60-е годы прошлого столетия ознаменовались возрождением (явной) метафизики. Самым ярким явлением такого возрождения стала дескриптивная метафизика Питера Стросона. Неформальный и формальный анализ обыденного языка позволял приверженцам такого вида анализа «открыть» некую глубинную, скрытую от поверхностного взгляда, картину реальности. Этот проект лежал в рамках лингвогенной установки и аналитической метафизики и онтологии. Его главной особенностью было неперемное исследование синтаксических и семантических особенностей обыденного языка. Можно сказать, что период послевоенного возрождения интереса к метафизике проходил под сильнейшим влиянием кантианской эпистемологии и онтологии. Тезис Дюгема-Куайна убеждал в том, что структуры реального могут быть познаны и описаны только в отношении существующих концепций языка, теорий значения, концептуальных каркасов.

#### *Натуралистическая установка в современной аналитической метафизике и онтологии*

Однако постепенно, с превращением самой аналитической философии в доминирующее течение современной западной философии<sup>358</sup> и диффузией самой аналитической деятельности, занятия метафизикой приобрели более широкий, свободный от акцентуации на анализе языка,

<sup>358</sup> По мнению П. Раатикайнена, таковой аналитическую философию делает её отличие от откровений мудрецов и пророков (Паскаля, Ницше и др.) и непонятной умозрительности таких метафизиков, как Гегель, Брэдли или Хайдеггер. См.: Raatikainen P. What Was Analytic Philosophy? // Journal for the History of Analytical Philosophy. 2013. Vol.2. N.1. P.4.

характер. Становилось ясно, что метафизикой философы-аналитики занимаются без оглядки на анализ языка высказывания. Всё более заявляет о себе тенденция натурализации метафизики<sup>359</sup>. Лингвонезависимая натурализованная метафизика превращается в одно из доминирующих направлений аналитической философии.

Натурализованные онтологии базируются на допущениях, исходящих из доверия здравому смыслу или данным естественных наук, которые обобщённо можно назвать натуралистической установкой. Так, Марк Хеллер утверждает, что привычные объекты на самом деле не существуют<sup>360</sup>; Кроуфорд Элдер и Эми Томассон пишут, что привычные для нашего восприятия объекты так же реальны, как субатомные частицы<sup>361</sup>. В современной аналитической онтологии опора на здравый смысл и его онтологические допущения встречается не реже.

«*Метафизика объекта*». Не уходит из поля зрения аналитиков и проблематика «старой метафизики». Всё больше появляется философов, которые интересуются проблемами метафизики в аристотелевско-русселовском понимании, признающей, что онтология может существовать вне связи с эпистемологией. Метафизические объекты признаются предшествующими анализу и систематическое знание о которых формирует структуру бытия (категориальная онтология Дж. Лоу).

Для данной разновидности занятий метафизикой во главу угла ставится не выбор концептуального каркаса, а затем поиска *допустимых* этим каркасом онтологических сущностей. Предполагается, что начинать надо с онтологии *per se* – фиксации онтологических сущностей и их взаимосвязей.

Л.Б. Макеева в монографии «Язык, онтология, реализм» указывает, «что в развитии аналитической метафизики можно проследить две тенденции. Одна тенденция, которую можно обозначить как «лингвистическое кантианство», связана с признанием того, что язык, а стало быть, и мышление являются одним из «факторов», формирующих мир, в котором мы живём... Другая тенденция выражает стремление аналитических метафизиков найти выход к объективной реальности как таковой... и попытаться...ответить на вопрос, что же мы можем знать о независимом от нас в онтологическом плане мире...»<sup>362</sup>. Указанные тенденции автор обозначает как «реализм референции» и «реализм истины».

<sup>359</sup> Головкин Н.В. Натуралистический поворот: первичность метафизики // Вестник НГУ. Сер. Философия. 2010. Т.9. Вып.4. С. 33–38; Головкин Н.В. Натурализация метафизики: научный реализм и диалектический материализм // Вопросы философии. 2013. №8. С.24–33.

<sup>360</sup> Heller M. The Ontology of Physical Objects. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

<sup>361</sup> Elder C. Real Natures and Familiar Objects. Cambridge: MIT Press, 2004; Thomasson A. Artifacts and human concepts // Creations of the Mind: Essays on Artifacts and Their Representation / ed. by Laurence S, Margolis E. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P.52–73.

<sup>362</sup> Макеева Л.Б. Язык, онтология и реализм. М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2011. С. 271.

Примерами аристотелевско-расселовского подхода к онтологии и метафизике для нас являются онтологии Д. Армстронга и Дж. Лоу, о которых пойдёт речь в следующей главе исследования.

Существование онтологий, создаваемых с противоположных методологических позиций, позволяет аналитической метафизике и онтологии реализовать мировоззренческую установку всей аналитической философии на формирование стереоскопического (объёмного) образа мира и человека.

*От здравого смысла к интуиции: новые возможности для формирования стереоскопического образа мира.* Куайновский натурализм и формализм в онтологии прямо противопоставлен онтологии, основывающейся на интуиции, здравом смысле и допущениях обыденного языка. Вместе с тем, как подчёркивает Джон Саймонс, «[в]заимодействие между формальными размышлениями и интуитивными принципами здравого смысла является постоянной темой аналитической философии»<sup>363</sup>. Истоки такого взаимодействия лежат в работах основателей аналитической философии.

Для Бертрана Рассела логика являлась средством для онтологических изысканий. И это мало кем оспаривается. Абстрактные сущности, которые он вводит в онтологию, должны были помогать в продвижении логики и способствовать её использованию в философии. «Рассел был восприимчив как к возможности делать поправки, свойственные здравому смыслу, так и к ограничениям, свойственным формальному мышлению. В этом смысле его работа задала тон для большей части последующих изысканий в онтологии»<sup>364</sup>.

Борьба Мура и Рассела с идеализмом вылилась для последнего в критику так называемой концепции «внутренних отношений», согласно которой степень истинности пропозиций зависит от соотнесённости с концептуальным каркасом. Рассел назвал свою критику критикой психологических характеристик трансцендентального метода. Муром и Расселом двигало стремление уйти от идеалистического отрицания реальности знакомых нам объектов и утвердить форму реализма, основанную на здравом смысле.

Для Рассела это была борьба с монизмом за плюрализм: против концепции единого неделимого абсолюта за реальность вещей и свойств, отношений, пространства и времени, изменения, причинности, активности и самости<sup>365</sup>.

---

<sup>363</sup> Symons J. *Ontology and methodology in analytic philosophy*. P.380.

<sup>364</sup> Ibid. P.380.

<sup>365</sup> Справедливости ради необходимо заметить, что в это же самое время Рассел в «Принципах математики» (1903) выступил приверженцем реализма математических сущностей. Он писал, что открытия в математике сродни открытиям ВестИндии Колумбом: «Мы не более создали числа, чем он создал Индию». Позднее Рассел отказался от подобных представлений на математику.

Борьба с идеализмом Мура основывалась на доверии здравому смыслу также. Отрицание суждений здравого смысла, по Муру, (а) ведёт к их имплицитному признанию, (б) требует признания очевидностей более фундаментального уровня, (в) уводит от издавна используемого принципа при выборе конкурирующих теорий.

«... приверженность здравому смыслу была центральной чертой в аналитических дискуссиях об онтологии. В более поздней онтологии термин «интуиция» начинает играть ту роль, которую «здравый смысл» играл в философии Мура»<sup>366</sup>. Разница между Муром и Расселом, с одной стороны, и современными онтологами, с другой стороны, состоит в том, что для последних интуиция выступает методологическим путеводителем, который может направлять наше исследование. Однако повлиять на его выводы интуиция не может. К примеру, методологический консерватизм с опорой на интуицию Дэвида Льюиса привёл его к контринтуитивным выводам о существовании иных миров и двойников.

Здравый смысл играет особую роль в метафизике, поскольку служит верстовым столбом для указания пути исследования. Примерно такой точки зрения придерживался Джон Остин. Использование слов в обыденном дискурсе должно служить путеводителем для путешествующих в мир метафизики.

Философия обыденного языка выростала из убеждения, что повседневный дискурс часто порождает путаницу, которую способен преодолеть тот, кто проанализирует его понятия и суждения. Однако в дальнейшем философия обыденного языка приобрела иное направление. Было признано, что для современных споров недостаточно опираться на такой методологический инструментарий как «скептицизм», «явленное», «сущностное», «иллюзорное», и др. При осмыслении онтологических проблем естественных наук вставали проблемы видов бытия, степеней существования. Так, это свойственно теоретической физике при уяснении онтологического статуса таких сущностей как тени (вещей) и дыр (в вещах), степеней реальности различных сущностей, пр. Здравый смысл помогает разбираться с этими вопросами.

На современном этапе развития аналитической метафизики и онтологии продолжает существовать интуитивное доверие суждениям здравого смысла<sup>367</sup>. Дэвид Льюис в работе «Контрфактические высказывания» (1973) писал, что «каждый, кто приходит в философию, уже наделён запасом мнений. Не дело философии либо подрывать, либо подтверждать эти предсуществующие мнения до какой-либо значительной величины, а только попытаться

---

<sup>366</sup> Symons J. *Ontology and methodology in analytic philosophy*. P.382.

<sup>367</sup> Подробный анализ значения интуиции для философской методологии см.: Symons J. *Intuition and philosophical methodology* // *Axiomathes*. 2008. №18. P. 67–89.



отыскать способы для более подробного изложения [этих мнений] в виде упорядоченной системы [взглядов]<sup>368</sup>.

### ***Ресурсы для развития аналитической метафизики и онтологии в XXI веке***

Ресурсы для развития аналитической метафизики и онтологии условно можно поделить на широко известные и мало известные. Широко известные (традиционно признаваемые) ресурсы аналитики черпают в развивающихся естествознании, информационных технологиях, с одной стороны, и в совершенствовании методологии познания, с другой.

Совершенствование концептуальных возможностей философского познания, в частности, в работах Куайна, Маркуса, Крипке, Армстронга, Льюиса и других позволило аналитикам создавать оригинальные метафизические проекты. Ярким примером новых эпистемологических возможностей является концепция модального реализма Д. Льюиса, функционального дуализма сознания Д. Чалмерса. И эти примеры не единичны.

О перспективности аналитических исследований, думается и аналитической метафизики, в их связи с методологией рассуждал и Хинтикка. Он писал, что будущее [аналитической] традиции «зависит от успеха в перестройке их концептуальных инструментов и создании лучших»<sup>369</sup>. Одновременно Хинтикка указывал и на такой традиционный ресурс, как научное естествознание<sup>370</sup>.

Но существуют и ресурсы, связанные с осознанием ряда ограничений, которые предстоит преодолеть.

(1) *Осознание своей историчности.* (А) критика антиисторицизма, «исторический поворот» внутри самой аналитической философии. Об этой её особенности многократно говорилось в предыдущих параграфах. (Б) критика неучёта историко-социально-культурной обусловленности высказываний метафизики<sup>371</sup>. В данном случае речь идёт о дальнейшем продвижении проекта «метафизики субъекта», но понимаемого несколько иначе, чем в исторической и социальной эпистемологии. Речь идёт о переходе от контентной контекстуальности, которая в аналитической философии присутствует как минимум с Витгенштейна позднего периода и как максимум с контекстуалистских идей Фреге, к исторической контекстуальности. Этот переход осуществляется двумя способами.

Особенностью разработки «метафизики субъекта» в современной аналитической метафизике, на наш взгляд, является онто-методологический синкретизм. Его отличающим

<sup>368</sup> Lewis D. *Counterfactuals*. – Oxford: Blackwell Publishers and Cambridge: Harvard University Press, 1973. Reprinted with revisions, 1986. P.88.

<sup>369</sup> Хинтикка Я. Философские исследования: проблемы и перспективы // Вопросы философии. 2011. №7. С.12, 13, 14.

<sup>370</sup> Там же.

<sup>371</sup> Данный недостаток АФ критиковали многие континентальные философы, в т.ч. Р. Рорти. Но мы говорим о том, что аналитики *осознали* этот недостаток и начался процесс его преодоления.

признаком является тесная связь объекта с методологией его исследования. Поскольку методология автономно или в связке с эпистемологией укоренены в своём времени, то их исследование с учётом исторического контекста способно привести к преодолению одного из «недостатков» аналитической философии.

Примером такого преодоления, по мнению И.Т. Касавина, является феномен “testimonial knowledge”, о смысле которого философ пишет: «Вероятно, наиболее точным философским переводом “testimonial knowledge” было бы “знание-сообщение”<sup>372</sup>. «Аналитическая философия, обратившись к проблематике “testimonial knowledge”, сделала шаг к преодолению границы в сознании некоторых догматиков, разделяющей Л. Витгенштейна и Э. Гуссерля, У. Куайна и А. Щюца, Д. Дэвидсона и Х.Г. Гадамера. И не случайно это произошло благодаря усилиям социальных эпистемологов, изначально выросших на полях (margins) современной аналитической традиции. Сегодня предстоит совершить следующие шаги и объединить внимание к истории и культуре с учётом коммуникативно-семиотической природы познания и сознания, делая своим предметом взаимодействие между креативной личностью и её окружением. Ждёт своего переосмысления представление об источниках творчества и характере социализации его результатов»<sup>373</sup>. Следует отметить, что разработка аналитиками феномена “testimonial knowledge” не противоречит тезису приверженности АФ и основной линии аналитической онтологии принципу онто-методологического синкретизма: налицо установка на особый вид получения знания – на сообщение.

Опосредованное присутствие субъекта познания прослеживается и в онтологических обязательствах той или иной картины бытия. В какого рода сущности верит познающий субъект, в каких – сомневается?

(2 ) *Неявный выход на анализ предпосылочного (трансцендентального) знания.* Наряду с разработкой явных проектов аналитической метафизики в аналитической философии обнаружилась тенденция по отысканию основ предпосылочного (трансцендентального) знания. При этом поисковая деятельность не до конца осознаётся аналитиками как таковая. Её результаты присутствуют в их работах в виде интуиций и отдельных концептов. Мы попытаемся эксплицировать эти интуиции на примере 1) размышлений Джона Сёрла о природе и содержании сознания и 2) концепции «узкого» содержания сознания Дэвида Льюиса.

На наш взгляд, в аналитической метафизике настало время задаться не просто вопросом «Возможна ли современная трансцендентальная философия?», а другим вопросом «Как

<sup>372</sup> Касавин И.Т. Знание и коммуникация: к современным дискуссиям в аналитической философии // Вопросы философии. 2013. № 6. С. 49.

<sup>373</sup> Там же. С. 53.

возможна современная трансцендентальная философия?» Необходимо выйти на уровень научного анализа трансцендентализма.

Аналитическая метафизика характеризуется особой постановкой проблем онтологии. Речь идёт об онтологических обязательствах при описании картины мира или при решении познавательных задач. Однако можно сформулировать вопрос по-иному, где речь пойдёт не об экспликации содержания явных или неявных онтологических обязательств того или иного философа-аналитика. Наиболее интересным нам представляется вопрос *об условиях появления и существующих возможностях* таких обязательств, а также уже сформулированный: каковы источники таковых обязательств?

На наш взгляд, ответы на по-новому звучащие вопросы присутствуют в концепциях Дж. Сёрла и Д. Льюиса, хотя у этих авторов трансцендентальными они не называются. Взгляды этих двух аналитиков заслуживают внимания и с той точки зрения, что относясь к натуралистическому реализму, они существенно разнятся.

В философии сознания у Дж. Сёрла существует концепция Фона и Сети, а у Д. Льюиса – концепция «узкого» содержания сознания. Именно в этих концепциях содержится научный ответ на вопрос об источниках онтологических обязательств, базовых для той или иной теории<sup>374</sup>. И если в «новой» аналитической метафизике актуальной была проблема трансцендентального субъекта, то в «современной» – актуализируется проблема научного анализа трансцендентальных источников метафизического знания.

\*\*\*

Всё вышесказанное об аналитической метафизике позволяет говорить о её перспективности. Однако С.М. Малкина в такой перспективе аналитической метафизике отказывает. Она пишет: «Проблема постметафизического мышления в настоящее время обсуждается как в англосаксонской постаналитической философии, так и в направлениях континентальной философии. Однако то, что в постаналитической философии получило название постметафизического мышления ...относится скорее к антиметафизике, чем к постметафизике»<sup>375</sup>.

Признавая возможность существования постметафизического мышления в направлениях континентальной философии, представленной работами Ж. Делёза, Ж. Дерриды, А. Бадью, Дж. Ваттимо, Ф. Ларюэля, Ж.Ф. Мариона и др., отечественная исследовательница характеризует его так. «Постметафизическое мышление переосмысливает проблему конца философии или

<sup>374</sup> Подробно см.: Блохина Н.А. Тенденции научного подхода к пониманию источников трансцендентального в аналитической философии // Возможна ли современная трансцендентальная философия? Материалы «круглого стола» VII Российского философского конгресса. Г. Уфа, 9 октября 2015г. [Радио.ru, 2016. Выпуск №16. С. 123–139. URL=<http://journals.kantiana.ru/journals/ratio/3324/9416>]

<sup>375</sup> Малкина С.М. Проблема критики метафизики и постметафизическое мышление. С. 12–13.

завершения метафизики с точки зрения постоянного их возобновления через актуализацию не востребуемых ранее смыслов и возможностей перепрочтения текстов традиции»<sup>376</sup>. На наш взгляд, такая характеристика постметафизического континентального мышления распространяется и на проекты аналитической метафизики и онтологии. Кроме того, аналитическая метафизика и онтология располагает рядом оригинальных идей и концепций, которые выходят за грань просто «актуализации не востребуемых ранее смыслов» или «перепрочтения текстов традиции». Хотя и таковые ресурсы у неё имеются. К истории отдельных онтологических проектов в рамках основных методологических установок философов-аналитиков мы и обратимся в следующей главе.

## ВЫВОДЫ

Аналитической метафизике и онтологии наших дней присущи следующие три особенности. Во-первых, «современная» аналитическая метафизика представлена проектами «явной» и «неявной» метафизики. Во-вторых, в ней успешно развиваются проекты «старой» и «новой» аналитической метафизики и онтологии. В-третьих, «современная» аналитическая метафизика и онтология, используя новые концептуальные ресурсы, нацелены на создание стереоскопического (объёмного) образа мира и человека в мире, как и на предыдущих двух этапах своего развития,

Главными тенденциями в развитии *явной аналитической метафизики* были и остаются 1) аристотелевская, нацеленная на поиск универсальной структуры реальности, и 2) кантовская, выявляющая онтологические сущности в рамках аксиоматически принятых концептуальных схем. Данная тенденция исходит из принципа ограниченных возможностей человеческого познания, имеет целью познание пределов человеческой мысли и формальных пределов её языкового выражения, имея в итоге выработку различных концептуальных схем. Сосуществование названных классических парадигм аналитической метафизики выливается в сосуществование двух концепций реализма, имеющих у разных авторов различные названия – «реализм истины» и «реализм референции» (Л.Б. Макеева); дилемма экстернализма и интернализма; «метафизика объекта» и «метафизика субъекта» (Малкина С.М.).

«Метафизика объекта» признаёт, что онтология возможна в отрыве от эпистемологии. Метафизические объекты признаются существующими до анализа и предшествующими ему. Знание о них рисует картину бытия. Таковой является категориальная онтология Джона Лоу. Для данной разновидности занятий метафизикой во главу угла ставится не выбор концептуального каркаса и последующего поиска *допустимых* этим каркасом онтологических сущностей.

<sup>376</sup> Малкина С.М. Проблема критики метафизики и постметафизическое мышление. С. 342.

Предполагается, что начинать исследование надо не с метаонтологии, а с онтологии *per se* – с открытия онтологических сущностей и их взаимосвязей, со структуры реальности.

Для «современной» явной аналитической онтологии характерны и лингвогенная, доминировавшая на значительном отрезке времени, и натуралистическая, и метафизическая установки. Натуралистическая, исходящая из доверия здравому смыслу и данным научного естествознания, установка часто называется реалистической. В настоящее время среди тех, кто придерживается данной установки, наблюдаются и крайности. Одни философы привержены точке зрения, что существуют только те сущности, которые признаются учёными-естествоиспытателями. Другие исходят из доверия интуициям здравого смысла.

«Современная» неявная метафизика успешно выходит на анализ *предпосылочного (трансцендентального) знания*. При этом данная работа не до конца аналитиками сознаётся как таковая. Однако её результаты присутствуют в их работах в виде интуиций и отдельных концептов. В нашем исследовании примеры неявного метафизического знания представлены концептами Фона нашего мышления и языка и Сети (индивидуальных или коллективных) интенциональных состояний в размышлениях Джона Сёрла о природе и содержании сознания, а также концепцией «узкого» содержания сознания у Дэвида Льюиса.

Существование онтологий, создаваемых с противоположных методологических позиций, позволяет аналитической метафизике и онтологии реализовать мировоззренческую установку всей аналитической философии на формирование стереоскопического (объёмного) образа мира и человека. Новые возможности для создания объёмного образа мира и человека в мире создают понятия интуиции, (неявного) трансцендентального знания и другие.

Ресурсы для развития аналитической метафизики и онтологии условно можно поделить на широко известные и мало известные. Широко известные (традиционно признаваемые) ресурсы аналитики черпают в развивающихся естествознании, информационных технологиях, с одной стороны, и в совершенствовании методологии познания, с другой.

Но существуют и ресурсы, связанные с осознанием ряда ограничений, которые до сих пор аналитики или не пытались преодолеть, или только начинают преодолевать. К ним относятся (1) осознание своей историчности, (2) неявный выход на анализ предпосылочного (трансцендентального) знания. Уход от анализа гносеологических и праксеологических аспектов философской деятельности часто умалял результаты деятельности философов-аналитиков. На это обращал внимание в своей программной статье о сложностях и будущем современной, в том числе аналитической, философии Яакко Хинтикка. Он писал: «...фактическое логическое рассуждение не может быть полностью представлено чисто символическими средствами»<sup>377</sup>.

<sup>377</sup> Хинтикка Я. Философские исследования: проблемы и перспективы // Вопросы философии. 2011. №7. С.15.

Или: «Как в философской методологии, так и в теории языка немало путаницы и вреда порождалось обычно предвзятым способом отделения друг от друга семантики и прагматики»<sup>378</sup>. Неявный выход на поиск трансцендентальных оснований онтологических установок анализируется на примере концепций Дж. Сёрла и Л. Льюиса в § 4 четвёртой главы нашего исследования.

---

<sup>378</sup> Там же. С.17.

**ГЛАВА 3.**  
**ИСТОРИЯ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ПРОЕКТОВ В РАМКАХ ОСНОВНЫХ**  
**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ УСТАНОВОК ФИЛОСОФОВ-АНАЛИТИКОВ ВТОРОЙ**  
**ПОЛОВИНЫ XX – НАЧАЛА XXI ВВ.**

**3.1. П. Стросон: онтологические следствия концептуально-контекстного анализа**  
**обыденного языка**

Питер Стросон (1919–2006) привлек к себе внимание коллег тем, что попытался вернуться к решению традиционных метафизических проблем и вместе с тем остаться в пределах философии анализа. После смерти Джона Остина (1960) он фактически продолжил его дело в рамках Оксфордской школы аналитической философии в Великобритании, а после отставки Гилберта Райла (1968) возглавил её формально. Как представитель этой школы он был убежден, что единственно возможным предметом философии может быть только анализ языка, а именно – обыденного языка. Он писал: «... самой лучшей и по сути единственной верной дорогой в философии является доверие к скрупулёзному изучению использования слов на практике»<sup>379</sup>.

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, создав новый тип метафизики, названной им 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 Стросон считал 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, служит ей<sup>380</sup>.

---

<sup>379</sup> Strawson P.F. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. L., N. Y.: Routledge, 1999. P. 9. Перевод этой книги осуществлён 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 опубликован. (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.)

<sup>380</sup> Strawson P.F. *Individuals*. P. 9.

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. Анализ использования слов есть лучший и, конечно, единственный надежный путь в философии, но он недостаточно глубок, чтобы удовлетворить «полному метафизическому требованию понимания»<sup>381</sup>. 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. 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 показывает нам наша повседневная практика, мы владеем с мастерством бессознательно»<sup>382</sup>.

Скрытая базисная структура языка – это, в интерпретации Стросона, формальная структура, внутренний схематизм языка и мышления, конечная система правил, освоение которой создает у бегло и правильно, тем более идеально, 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 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. Он пишет: «...метафизика является отысканием оснований, хороших, плохих или нейтральных, для того, что мы знаем по наитию...»<sup>383</sup>.

**«Индивиды».** Питер Стросон предпринял несколько попыток реализации своей программы, названной им дескриптивной метафизикой. Первая попытка была осуществлена в

<sup>381</sup> Strawson P.F. Individuals. P. 10.

<sup>382</sup> Цит. по: Панченко Т.Н. Дескриптивная метафизика Питера Стросона // Вопросы философии. 1979. № 11. С. 160.

<sup>383</sup> Strawson P.F. Individuals. P. 247.



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. Достаточным основанием для такой аналогии, по Стросону, служит выявление базисной структуры языка.

Любой тип познания осуществляется через воспроизводство каких-то фундаментальных структур, задающих пределы 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. 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, лишь приводя их примеры: «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»<sup>384</sup>.

Среди объектов референции, среди вещей вообще, партикулярии в пропозиции могут быть только субъектами, в то время как непартикулярии 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, в отличие от субъектных предикатные термины не завершены. Происходит реабилитация взглядов

---

<sup>384</sup> Strawson P.F. Individuals. P. 43–44.

Аристотеля, что только универсалии, а не партикулярии могут быть предикатами. Такова логическая преамбула «Индивидов».

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, непосредственно <sup>385</sup>. Третий способ идентификации 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. Они идентифицируются через первый и второй способ.

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 не заслуживают статуса базисных сущностей. Идентификация (или индивидуация) опытов сознания зависит от идентификации личностей, которым эти состояния принадлежат. К примеру, зубная боль всегда кому-то принадлежит. Выходит, частным партикуляриям в силу их относительности не следует претендовать на роль базисных.

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

---

<sup>385</sup>Strawson P.F. Individuals. P. 15–30.

объектами, которые «могут быть непосредственно локализованы и для слушающих, и для говорящих»<sup>386</sup>. Таковыми для Стросона являются только материальные тела.

*Материальные тела.* Выдвигая тезис о базисном статусе материальных тел, Стросон пытается по-новому решить одну традиционную для философии проблему. По Стросону всякий опыт как таковой содержит в себе непосредственное знание об объективном мире. 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.

Постулируя реальность материального мира, Стросон в специфической 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 таковыми не были.

Тезис Стросона о материальных телах в роли базисных партикулярий познавательной концептуальной схемы вызвал шквал упреков. В основном эти упреки касались идентификации и реидентификации материальных тел.

Стросон смог бы доказать, исправляя частные недостатки своей аргументации, что базисными партикуляриями являются *понятия* материальных тел, но не сами материальные тела. 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.

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.* 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 начал – сознания и тела. Дуализм сознания и тела является исходной

---

<sup>386</sup> Strawson P.F. Individuals. P. 45.

точкой почти всех концепций личности, поэтому в истории философии существуют два критерия идентификации личности: или через тождество телесное, или через тождество состояний сознания. Стросон предлагает выбрать иной путь.

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 местоположение 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»<sup>387</sup>. Таким образом, в обыденном дискурсе мы приписываем себе предикаты двух видов: М-предикаты, относящиеся и к личности, и к материальным телам, и Л-предикаты, которые невозможно применить к материальным телам. Примерами М-предикатов могут служить следующие фразы: «весит 10 стоун», «находится в гостиной» и т.п., примерами Л-предикатов — «улыбающийся», «собирающийся на прогулку», «испытывающий боль», «интенсивно думающий», «верящий в Бога» и т.п. Не все Л-предикаты являются приписываемыми состояниями сознания (например, прогуливающийся, улыбающийся), но все они предполагают наличие сознания у того, кому они приписываются<sup>388</sup>.

Стросон конкретизирует: «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»<sup>389</sup>. Личности не редуцируемы ни к ментальному, ни к материальному. Им равно принадлежат и М- и Л-предикаты.

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 партикулярной реальности, тоже развернулась оживлённая дискуссия. Многие исследователи обрушили на автора лавину критических замечаний<sup>390</sup>. Камнем преткновения

<sup>387</sup> Strawson P.F. Individuals. P. 89.

<sup>388</sup> Ibid. P. 104–105.

<sup>389</sup> Ibid. P. 101–102.

<sup>390</sup> Панченко Т.Н. Дескриптивная метафизика Питера Стросона. С.163.

стала проблема идентификации личности. Так, один из критиков концепции Стросона – Норман Бернстайн уловил её следующую парадоксальность: 1) пространство (место) определяется через отношение материальных тел и 2) личности имеют материальные тела<sup>391</sup>, в результате мир материальных объектов удваивается. 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. Мартину<sup>392</sup>. На этом основании Бернстайн предложил не рассматривать тело личности в качестве её атрибута.

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.

Выходит, 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 отказывался 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 мнению Б. Вильямса, такая личность «не будет найдена в мире реальности»<sup>393</sup>. Но иного способа идентификации личности Стросон не предлагал.

Нашлись и те, кто поддержал Стросона. В статье «Личности» Американской философской энциклопедии (1967) Артур Данто заметил, 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<sup>394</sup>.

<sup>391</sup> Strawson P.F. *Individuals*. P. 58.

<sup>392</sup> *Contemporary Philosophy in Australia*. L.; N. Y., 1969. P. 158–172.

<sup>393</sup> Панченко Т.Н. *Дескриптивная метафизика Питера Стросона*. С. 164.

<sup>394</sup> Danto A.C. *Persons* // *Encyclopedia of Philosophy*. N. Y.; L., 1967. Vol. 6. P. 113.

Продолжавшаяся целое десятилетие дискуссия по проблеме идентификации личности на страницах таких крупнейших философских журналов, как «*Analysis*», «*Theoria*», «*Philosophical Studies*», «*Mind*» привела к возвращению традиционной точки 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 личности<sup>395</sup>.

Итак, выдвинутая в «Индивидах» гипотеза, что выявленная внутренняя структура естественного языка доказывает факт существования объективного мира, столкнулась с серьёзными возражениями. Выяснилось, что признать истиной вывод по аналогии от языка к бытию, как логически, так и эмпирически, не всегда правомерно.

**«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»<sup>396</sup>. 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, напечатанной в журнале «*Mind*», на книгу читаем: «...очень кантианское название для очень стросоновского текста»<sup>397</sup>.

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, как и в «Индивидах», надеялся решить две основные задачи: 1) выявить глубинную формообразующую структуру языка и 2) эксплицировать онтологическое содержание, заключённое в языковых структурах.

<sup>395</sup> Strawson P.F. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. L.: Methuen & Co. Ltd, 1982. P. 102.

<sup>396</sup> Панченко Т.Н. Дескриптивная метафизика Питера Стросона. С. 164.

<sup>397</sup> Strawson P.F. *The Bounds of Sense*. (См. выдержки из текстов рецензий на последней странице обложки.)

Главное позитивное достижение «Критики чистого разума» Стросон видел в выяснении общей структуры доступного пониманию понятия опыта. Основным принципом такой доступности Кант считал принцип, согласно которому 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<sup>398</sup>.

Каково же по Стросону новое 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)<sup>399</sup>.

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. Философ показывает, что чисто субъективный опыт невозможен. Опыт возможен только как 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

<sup>398</sup> Strawson P.F. The Bounds of Sense. P. 16.

<sup>399</sup> Strawson P.F. The Bounds of Sense. P. 24.

внутреннего опыта. Самосознание возможно только через восприятие внешних – пространственных – объектов <sup>400</sup>.

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.

*Критика трансцендентального идеализма Канта.* 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. Стросон пытается убедить нас в том, что трансцендентальный идеализм — лишь внешняя пристройка, бесполезная и непримечательная 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 <sup>401</sup>.

Читая Канта, Стросон предлагает трактовку трансцендентального идеализма, которая имеет форму крайнего феноменализма: «... тела в пространстве на самом деле не существуют... независимо от *какого-либо* их осознания. Отдельно от восприятий вообще нет ничего реального» <sup>402</sup>. Физические тела — не что иное, как особый вид наших представлений.

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.

---

<sup>400</sup> Strawson P.F. The Bounds of Sense. P. 98.

<sup>401</sup> Ibid. P. 42.

<sup>402</sup> Ibid. P. 237.



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. 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.

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»<sup>403</sup>.

<sup>403</sup> Цит. по : Панченко Т.Н. Критический анализ концепции «дескриптивной метафизики» Питера Стросона. С. 112.

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 восприятия объективного мира); 3) реконструкцию онтологического доказательства Канта, ведущегося по аналогии <sup>404</sup>.

«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).

*Идеи Канта в дальнейшей разработке дескриптивной метафизики Питера Стросона.* В 1992 году Стросон опубликовал книгу «*Анализ и метафизика: введение в философию*», куда вошли тексты прочитанных им в Оксфорде с 1967 по 1987 год лекций, а также ряд ранее

---

<sup>404</sup> Панченко Т.Н. Критический анализ концепции «дескриптивной метафизики» Питера Стросона. С. 114.

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. «Чувственный опыт и материальные объекты». Всякое высказывание об окружающих нас предметах, говорит Стросон, начинается со слов «здесь» и «сейчас», то есть с пространственно-временной локализации своей осведомлённости о мире. Чаще всего утверждения здравого смысла об окружающем нас мире не ошибочны. Это позволяет предположить, что между содержанием чувственного восприятия и объективно существующими вещами прослеживается достаточно устойчивая зависимость. Мало того, зависимость между опытом и высказыванием о нём носит каузальный характер<sup>405</sup>. Для того чтобы убедиться в существовании такой каузальной зависимости, не надо ни научных, ни философских изысканий, полагает Стросон. Поэтому философская теория познания должна быть как минимум каузальной теорией восприятия, в которой детализируются процессы и механизмы 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 окружающих нас материальных объектов 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»<sup>406</sup>. «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 Стросон<sup>407</sup>. Тем самым философ воспроизводит основную идею дескриптивной метафизики:

<sup>405</sup> Strawson P.F. *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*. N. Y.: Oxford University Press, 1992. P. 61.

<sup>406</sup> Strawson P.F. *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*. P. 62.

<sup>407</sup> Ibid. P. 63.

концептуальная схема нашего опыта совпадает с концептуальной схемой окружающего нас (объективного) мира. Описание внутреннего опыта когерентно описанию опыта внешнего.

Но как это доказать? Можно попытаться выйти за пределы концептуальной схемы мира, а затем получить подтверждение нашей правоты. Но выйти за пределы структуры, чтобы иметь выигрышную точку её обзора, нам вряд ли когда удастся. Тогда можно попытаться 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 безуспешной<sup>408</sup>. Есть ли выход из этого затруднения?

Стросон предлагает сосредоточиться на пространственных характеристиках вещей. Самыми первыми понятиями, с помощью которых мы описываем свой опыт при восприятии вещей, являются те, которые указывают на занимаемое этими вещами место в пространстве. Этими понятиями являются форма и размер (по Джону Локку, добавляет Стросон, — фигура и объём). Таким образом, именно понятия, характеризующие сам объективный мир (в этом Стросон в отличие от Канта убеждён), предшествуют всем другим понятиям, описывающим материальные вещи. Наш опыт интерсубъективен: понятия его описания встроены в концептуальную схему<sup>409</sup>. Строго «субъективного» описания окружающего нас объективного мира не существует.

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 этими двумя описаниями не существует: обе точки зрения описывают одни и те же вещи<sup>410</sup>. Таким образом, анализ нашей концептуальной схемы изнутри, говорит Стросон, помогает нам разрешить знакомое всем философское затруднение и усовершенствовать или модифицировать нашу концептуальную схему в целом.

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 изменчивость 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 в восприятии длительности вещей помогает формировать картину окружающего нас мира. И хотя вещи воспринимаются с разных позиций и постоянно изменяются, мы имеем общую базисную структуру мира,

<sup>408</sup> Strawson P. F. 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.

<sup>409</sup> Ibid. P. 67.

<sup>410</sup> Strawson P.F. Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy. P. 66.

состоящую из сохраняющих тождественность и занимающих определённое пространство единичных вещей (индивидов), 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»<sup>411</sup>.

«Проблема реализма и *a priori*». В статье «Проблема реализма и *a priori*» (1994)<sup>412</sup> Стросон рассматривает только два понимания реализма из множества, как он отмечает, существующих. Речь идёт о метафизическом и эмпирическом реализме. Согласно метафизическому реализму реальность, в существование которой мы верим, в принципе выходит за грань нашего понимания и знания, она непознаваема. Эту разновидность реализма, с точки зрения Стросона, разделяют те философы, которые квалифицируют свой реализм как «внутренний», или «человеческий» (Х. Патнэм), или «научный» (У. Куайн). (Как видим, Стросон только по основанию веры объединяет онтологические допущения таких разных философов).

Однако сам Кант по иронии судьбы, считает Стросон, разделяет позицию «эмпирического реализма» и одновременно демонстрирует приверженность строгой форме метафизического реализма. (При этом Кант называет свой реализм трансцендентальным идеализмом.) Однако, по мнению Стросона, Канту не удаётся соединить реализм метафизический и реализм эмпирический. Возможна либо одна, либо другая разновидность реализма.

Своё мнение Стросон обосновывает так. Предположим, что Кант является сторонником концепции познаваемой (феноменальной) реальности. Тогда его концепция сводится к тавтологии: мы можем знать только то, что можем знать. Теперь предположим, что Кант признаёт существование сверхчувственного мира вещей, не имеющего ни пространственного, ни временного измерения. (Эта доктрина подкрепляется многими высказываниями в «Критике

<sup>411</sup> Strawson P.F. *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*. P. 69.

<sup>412</sup> Strawson P.F. *The problem of realism and the a priori* // Strawson P.F. *Entity & Identity and Other Essays*. N. Y.: Oxford University Press, 1997. P. 244–251.

чистого разума».) Предполагается, что внутри сверхчувственного мира вещей имеют место определённые, оказывающие воздействие на мир явлений, квазикаузальные отношения. (Квазикаузальными эти отношения являются потому, что категория каузальности применима только в сфере явлений, имеющих временное измерение.) Квазикаузальные отношения порождают *явление* организованного во времени человеческого опыта, того, что *является* как пространственно и каузально организованный мир объектов, отличный от их опытного восприятия<sup>413</sup>.

Первая (эмпирическая) 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 тогда зачем нам этот непознаваемый мир нужен? Кроме того, при принятии эмпирического реализма нам пришлось бы проигнорировать блестящую и чаще всего убедительную демонстрацию необходимых структурных особенностей человеческого познания, возникающих для познания ноуменального мира, которые сделали первую «Критику» уникальным философским исследованием, поясняет Стросон<sup>414</sup>.

Вторая интерпретация кантовской онтологии, признающая существование ноуменального мира, требует ответа на вопрос, как ноумены *являются* субъекту познания. 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 реальности ничего не представляют без этих репрезентаций. Выходит, что разница между идеализмом Канта и идеализмом Беркли не столь велика, как предполагал сам немецкий философ, подытоживает Стросон. Стросон уверен, что для теории познания Канта нет необходимости в признании существования реальности за пределами опыта, она не нуждается в концепции метафизического или трансцендентального реализма<sup>415</sup>.

\*\*\*

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

<sup>413</sup>Strawson P.F. The problem of realism and the a priori. P. 244– 251.

<sup>414</sup> Ibid. P. 249.

<sup>415</sup> Strawson P.F. The problem of realism and the a priori. P. 245.

эмпирического происхождения пространственно-временных характеристик объектов материального мира, которое он излагал в ряде прошлых работ <sup>416</sup>. Суть этого обоснования сводится к тому, что подведение объектов чувственной интуиции под одну и ту же категорию подразумевает раздельное существование объектов чувственного опыта. А эта раздельность предполагает существование объектов в пространстве и времени, из чего следует, что и пространство, и время, принадлежа самим объектам, являются объективными. Именно пространство и время предоставляют уникальную возможность для различения материальных объектов <sup>417</sup>. Мы бы назвали такое обоснование объективного существования пространства и времени логико-гносеологическим. Это обоснование не учитывает того, что наше знание-знакомство с окружающими нас вещами в их пространственной и временной соотнесённости порождается нашей телесной манипуляцией с этими вещами. Стросон осознанно или неосознанно исключает деятельностный фактор формирования наших представлений о мире.

Итак, Стросон солидаризируется с Кантом в понимании природы рационального познания. Формы рассудка и разума имеют априорное происхождение и они универсальны. Кант не допускал 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 <sup>418</sup>. (Отметим, что и в трактовке источников априоризма категорий рассудка и разума Стросон не упоминает такой фактор, как включённость индивида в совместную практическую деятельность.)

По Стросону выходит, что познавательные способности человека вполне «настроены» на адекватное знание материального мира. (Однако источники этой «настроенности» у Стросона не эксплицируются.) Именно концепция эмпирического реализма позволяет, за небольшими исключениями, выявить онтологические допущения и понять суть эпистемологии Канта.

Стросон даёт любопытную интерпретацию значимости интеллектуальной интуиции в концепции Канта. Так, считая чувственную интуицию и дискурсивное (логическое) мышление взаимодополнительными, Кант 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. Как эмпирические существа, мы безвозвратно отсечены от какого-либо *знания* о вещах самих по себе, однако занавес, отсекающий от нас вещи

---

<sup>416</sup> Strawson P.F. Subject and Predication. L.: Methuen, 1974. P. 15–16 ; Strawson P.F. Sensibility, understanding and synthesis // Kant's Transcendental Deductions / E. Forster (ed.). 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.

<sup>417</sup> Strawson P.F. The problem of realism and the a priori. P. 247.

<sup>418</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 14.

самой 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 <sup>419</sup>. Как видим, Стросон привержен не только эмпиристскому прочтению Канта, его интерпретация кантовских идей не лишена трансцендентализма.

Таким образом, Стросон лишает Канта признания существования вещей самих по себе, непознаваемых в силу ограниченности человеческих познавательных способностей. В интерпретации Стросона существенной разницы между миром вещей самих по себе и миром явлений не существует. Объективный мир явлен в структурах опыта и логических структурах концептуальной схемы. Вместе с тем, Стросон находит у Канта этический трансцендентализм. «*Новые кантианские основания метафизики*». 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 оставались живыми, процветающими и даже доминирующими среди философов XX столетия, пишущих на английском языке <sup>420</sup>.

Революционная идея Канта, что не наши знания должны соответствовать познаваемым объектам, а объекты, чтобы стать познанными, должны соответствовать априорным формам нашего знания, трансформировалась в метафизическую задачу поиска познавательной концептуальной схемы. Если опора на концептуальную схему является характерной чертой идеализма, то большинство учений современной аналитической философии, замечает Стросон, являются идеалистическими.

Для демонстрации своей идеи Стросон ссылается на работы таких философов, как Томас Нагель, Хилари Патнэм, Дональд Дэвидсон, Уиллард ван Орман Куайн, Людвиг Витгенштейн и Майкл Даммит. Однако надо помнить, уточняет он, что все эти учения в той или иной степени будут отличаться от кантовского, а обосновать близость трансцендентального идеализма идеям перечисленных философов можно будет только тогда, когда кантовской концепция получит определённую интерпретацию. Стросон уточняет, что сложно утверждать, что интерпретация

<sup>419</sup> Strawson P.F. The problem of realism and the a priori. P. 251.

<sup>420</sup> Strawson S.F. Kant's new foundations of metaphysics. P. 232–243.



такого рода будет соответствовать кантовским философским устремлениям в целом. И такое уточнение философа не лишне.

Согласно традиционной интерпретации Канта, разрыв между вещами, данными нам в чувственном созерцании, и вещами самими по себе непреодолим <sup>421</sup>. 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.

Но признание существования сверхчувственных сущностей в философии Канта позволяет утверждать, что ни один из упомянутых ранее философов-аналитиков не может быть зачислен в разряд сторонников трансцендентального идеализма.

Какого же рода интерпретация онтологии Канта позволяет говорить о кантианских основаниях аналитической метафизики? С его точки зрения, это можно сделать, предложив адекватное объяснение существованию логических форм суждения и пространственно-временных форм интуиции. Под познавательными способностями Кант понимает 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 способностей у субъекта, что не требует никаких дополнительных объяснений. Так, относительно последних немецкий философ высказывался следующим образом: «...существуют две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания, а именно пространство и время...» <sup>422</sup> Стросон же считает, что существованию априорных форм мышления и чувственности может быть дано эмпирическое подтверждение.

1. 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. Известно, 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» <sup>423</sup>.

---

<sup>421</sup> Ibid. P. 242.

<sup>422</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 49.

<sup>423</sup> Strawson S.F. Kant's new foundations of metaphysics. P. 238.

Несмотря на различия в средствах выражения и в формах, присущих различным логическим системам, в частности у Канта и в современной 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, позиции, занятой Кантом, 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 предположить, почему Кант говорит об априорности логических категорий <sup>424</sup>.

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 эмпиристского обоснования <sup>425</sup>. 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 <sup>426</sup>. Очевидно, субъектом априорных форм у Стросона мыслится конкретный индивид.

Тем не менее, говорит Стросон, ситуация такова, что только одна из обсуждаемых в данной статье 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»,

---

<sup>424</sup> Strawson S.F. Kant's new foundations of metaphysics. P. 239.

<sup>425</sup> Стросоновское объяснение исходит из того, что 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. Стросон замечает, что уже неоднократно высказывал данную точку зрения в других работах, а теперь лишь повторил доводы в её подтверждение. Ibid. P. 240. Смотри также параграф «Проблема реализма и a priori».

<sup>426</sup> Strawson S.F. Kant's new foundations of metaphysics. P. 241.

— заканчивает своё рассуждение о влиянии кантовской метафизики на философов аналитического движения Питер Стросон<sup>427</sup>.

Таким образом, природа и свойства наших познавательных способностей могут дать вполне адекватную картину объективного мира. Идея агностицизма Стросоном из концепции Канта удаляется. И тогда становится возможным говорить о преимуществах гносеологического модуса метафизики Канта и философов-аналитиков XX века.

Фактически Стросон возродил онтологическое доказательство, но применительно не к Богу, а к Миру, и в особой «дескриптивной» версии. О мире мы можем судить на основе анализа обыденного языка с целью выявления скрытой грамматической структуры (идеальной формальной структуры естественного языка общения). Соединив чувственные данные индивидуального сознания с универсальной грамматической структурой, мы воссоздаём структуры мира, лежащего вне нашего сознания. Философ указывает на каузальную связь, существующую между структурами опыта и языка со структурами мира<sup>428</sup>. Однако он не даёт ответа на вопрос, чем объясняется такая каузальная связь. Складывается впечатление, что он предлагает считать эту каузальную связь чем-то само собой разумеющимся, апеллируя к философии Джорджа Мура<sup>429</sup>. Он пишет, что постольку поскольку понятия базисной структуры языка и мышления являются «понятиями родов вещи, [то] совершенно невозможно представить, что эти понятия обладают всепроникающим или универсальным применением, если бы мы не считали само собой разумеющимся, что [...] существовали в мире вещи, к которым эти понятия или понятия этих понятий-родов, применимы»<sup>430</sup>. Таким образом, для подтверждения своего тезиса, что понятию объективного мира соответствует объективный мир, Стросон вынужден обратиться к помощи здравого смысла. Безусловно, этот пункт его рассуждения превращает «новый эмпиризм» в «старый эмпиризм» и выявляет невозможность доказательства реальности объективного мира с аналитических позиций.

В успешности онтологического вывода Стросона сомневались и сами аналитики, спрашивая в терминах самой лингвистической философии: удалось ли ему показать необходимый характер суждений, которые указывают на структурные черты нашей концептуальной схемы? Так, Ганс Йохан Глок, задаваясь вопросом, являются ли такие суждения аналитическими или априорными синтетическими истинами, даёт отрицательный ответ.

<sup>427</sup> Ibid. P. 243.

<sup>428</sup> Strawson P.F. *Individuals*. P. 247.

<sup>429</sup> Дж. Саймонс считает, что «[с]тросонианский проект дескриптивной метафизики имеет важные характеристики, объединяющие её с философией обыденного языка и реализмом раннего Рассела и Мура». Стросон наследовал у Мура желание ограничить спекулятивную избыточность онтологии идеализма, используя в качестве «бритвы Оккама» допущения здравого смысла. См.: Symons J. *Ontology and methodology in analytic philosophy*. P.386.

<sup>430</sup> Strawson P.F. *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*. N. Y.: Oxford University Press, 1992. P. 33.

Стросоновская апелляция к здравому смыслу и некоему «чувству неслучайности»<sup>431</sup> таковых суждений видится для аналитиков не убедительной. Для Питера Хакера рассуждения Стросона по этому поводу тоже кажутся неадекватными<sup>432</sup>. Чтобы исправить ситуацию, Хакер предлагает интерпретировать эти суждения в духе позднего Витгенштейна – считать их грамматическими правилами языковых суждений<sup>433</sup>. Л.Б. Макеева также считает, что Стросону не удалось убедительно показать, на каких основаниях выделяется ядро концептуальной схемы<sup>434</sup>.

Стросону приходится возродить кантовский трансцендентальный опыт, но прояснить источник этого опыта на новых для классической философии основаниях не удаётся. Очевидно, отыскание корней такого опыта требует использования понятийного аппарата ряда философских концепций современности. Так, В.А. Лекторский объединяет эти концепции под шапкой «ситуативного, телесно-воплощённого, экстерналистского и энактивированного» подхода<sup>435</sup>.

Питеру Стросону удалось предложить принципиально новое понимание смысла аналитической деятельности. Как отмечала 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 уважаемое философское предприятие»<sup>436</sup>. И такая оценка творческой деятельности Стросона пустила основательные корни в сознании его исследователей. В наши дни Г.Й. Глок, хотя и утверждает, что в настоящее время дескриптивная метафизика наименее модна, тем не менее причисляет её к четырём основным направлениям метафизики в современной аналитической философии<sup>437</sup>.

## ВЫВОДЫ

Питер Стросон является философом, который решал многие традиционные для метафизики проблемы с помощью методов, традиционных для аналитической философии середины XX столетия. Это методы логического и концептуального анализа языка повседневного общения. При этом сам Стросон принадлежал к плеяде тех философов (Л. Витгенштейн позднего, Дж. Остин, П. Грайс), кто отдавал предпочтение неформальной логике перед формальной как

<sup>431</sup> Glock H.J. P.F. Strawson: ordinary language philosophy and descriptive metaphysics // Analytic Philosophy: an Interpretive History / A.Preston (ed). N. Y.: Routledge, 2017. P.222.

<sup>432</sup> Hacker P.M.S. On Strawson's rehabilitation of metaphysics // Strawson and Kant / H.J. Glock (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 56–57.

<sup>433</sup> Glock H.J. P.F. Strawson: ordinary language philosophy and descriptive metaphysics P.222.

<sup>434</sup> Макеева Л.Б. Проблема реализма и основные концепции соотношения языка и реальности в аналитической философии XX века: автореферат дис. ... доктора филос. наук. М., 2011. С. 33.

<sup>435</sup> Лекторский В.А. Познание, действие, реальность // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 7.

<sup>436</sup> Цит. по: Панченко Т.Н. Дескриптивная метафизика Питера Стросона. С. 158.

<sup>437</sup> Glock H.J. P.F. Strawson: ordinary language philosophy and descriptive metaphysics. P. 220.

инструменту анализа обыденного языка. Для достижения своих целей этим философом пришлось теоретически осмыслить проблему значения как употребления лингвистического выражения в коммуникации.

Разработка Питером Стросоном проблем метафизики, названной им дескриптивной, происходила в ряде книг и статей. Философ остался верен своему детищу на всех этапах творчества – от «Индивидов»(1959) и «Пределов смысла» (1966) – до сборника «Анализ и метафизика: введение в философию» (1992). Своим предшественником в разработке дескриптивной метафизики Стросон считал Иммануила Канта.

Соотнесение идей дескриптивной метафизики с идеями трансцендентальной философии было делом не лёгким. Кантовское учение не вписывалось в рамки «грамматического образа мира». Стросону пришлось осуществить большую достройку кантовской системы и одновременно элиминировать значительную часть её реального содержания, например, идею существования мира ноуменов.

Питер Стросон, подобно Ноаму Хомскому и Майклу Даммиту, уверен, что в основания грамматики входит онтология. Глубинная универсальная грамматика нужна как средство анализа той информации о реальном мире, которая закреплена в базисных языковых структурах. Трансформируя кантовскую проблему дедукции рассудочных понятий в основную проблему своей «дескриптивной метафизики», Стросон пытается раскрыть логическую структуру всякого человеческого мышления и тем самым преодолеть пропасть между трансцендентной и феноменальной действительностью. В своей аналитической деятельности Стросон использует ряд идей и подходов кантианской философии, в частности, учение об опыте, а также метод «трансцендентальной аргументации»<sup>438</sup>. Таким образом, аналитики «переоткрывают» философскую классику, дают специфические «лингвистические» формулировки традиционным проблемам новоевропейской философии.

Стросон хотел обосновать «новый эмпиризм», согласно которому факт эмпирического самосознания доказывает реальность объективного мира. В поисках аргументации он обратился к анализу кантовского учения и читал Канта с установкой – везде, где мог, старался сделать его 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, представленной в «Индивидах». В «Пределах смысла» он перешел от тезиса «эмпирическое самосознание

---

<sup>438</sup> Правда, на поверку этот метод ассоциируется у него с концептуально-контекстным (соединительным) анализом, а сама трансцендентальная аргументация редуцируется к соединительному анализу, который в интерпретации философа и в терминологии Канта наделяет понятия и суждения концептуальной схемы «трансцендентальным значением», но лишает их «трансцендентального применения». В результате понятия и суждения его философии так и не приобретают, как и у Канта, научного значения.

предполагает реальность объективного мира» 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.

В работах, последовавших за «Индивидами» и «Пределами смысла» Питер Стросон продолжил развивать идею, что в трансцендентальном идеализме Иммануила Канта лежат истоки той разновидности метафизики, которой придерживался сам британский философ – дескриптивной метафизики. При этом Стросон не редко приписывал Канту те допущения, которые, по всей видимости, немецкому философу не принадлежали, но одновременно критиковал его за другие допущения.

В статье «Чувственный опыт и материальные объекты» Стросон утверждал, что между содержанием чувственного восприятия и объективно существующими вещами прослеживается устойчивая каузальная зависимость. Концептуальная схема нашего опыта совпадает с концептуальной схемой окружающего нас (объективного) мира. Описание внутреннего опыта когерентно описанию опыта внешнего. Философская теория познания должна выступать каузальной теорией восприятия, в которой детализируются процессы и механизмы каузальной зависимости внутреннего опыта с опытом внешним. Поскольку описание нашего опыта начинается с описания предмета «здесь» и «теперь», то есть с его пространственных и временных характеристик, это демонстрирует, по мнению Стросона, неразрывную связь и самих материальных объектов с пространством и временем. Фундаментальные формы бытия материальных предметов (пространство и время) представлены первичными в языке описания опыта.

А вот фундаментальность самих материальных тел или объектов проявляется, по Стросону, в том, что они являются первичными референтами существительных, а также фраз, состоящих из существительных. Когда же речь не идёт о существительных и их словосочетаниях, референтами которых являются материальные объекты, существительные и их словосочетания являются грамматически производными от прилагательных и их сочетаний, глаголов и их сочетаний, и даже придаточных предложений.

В статье «Проблема реализма и а priori» Стросон анализирует проблему соотношения ноуменального и феноменального мира в онтологии и гносеологии Канта. Целью стросоновского анализа является демонстрация идеи, что агностицизм Канта неправомерен: непроходимой границы между миром материальных вещей и миром явленного нашему познанию не

существует. «Внутренний» опыт когерентен опыту «внешнему». Познавательные способности человека способны обеспечить эту когерентность.

Проблему реализма в философии Канта Стросон продолжает обсуждать в статье «Новые кантианские основания метафизики». Стросон замечает, что философы-аналитики не являются последователями идеи Канта о существовании сверхчувственного мира вещей самих по себе или идеальности априорных форм чувственности – пространства и времени. Какая же интерпретация онтологии и гносеологии Канта позволяет ему выдвигать тезис о кантианских основаниях *аналитической* метафизики? Это революционная идея Канта, что не наши знания должны соответствовать познаваемым объектам, а объекты, чтобы стать познанными, должны соответствовать априорным формам нашего знания. Эта идея трансформировалась у философов-аналитиков в метафизическую задачу поиска и описания правомерной концептуальной схемы (концептуального каркаса) нашего знания.

Можно сказать, что всем своим творчеством, посвящённым разработке проблем метафизики, Стросон возрождает онтологическое доказательство, но применительно не к Богу, а к Миру, в особой «дескриптивной» версии. О мире мы можем судить на основе анализа обыденного языка с целью выявления скрытой грамматической структуры (идеальной формальной структуры естественного языка общения). Соединив чувственные данные индивидуального сознания с грамматической структурой, мы воссоздадим структуры мира, лежащего вне нашего сознания. Философ прокламирует каузальную связь, существующую между структурами опыта и языка со структурами мира. Однако он не даёт ответа на вопрос, чем объясняется такая каузальная связь.

Стросоновская аргументация от структур грамматического образа мира к самим структурам мира не просто возродила онтологическое доказательство, но делала это в новой лингвистической форме. В связи с этим к проекту дескриптивной метафизики возникал вопрос: насколько ему удастся показать необходимый характер суждений грамматического образа мира? Свои ответы Стросона строит на апелляцию к здравому смыслу (в духе Джорджа Мура).

Выбранный им метод трансцендентальной аргументации для демонстрации необходимой связи между скрытой грамматической структурой обыденного языка и структурами мира редуцируется к соединительному анализу, который в интерпретации философа и в терминологии Канта наделяет понятия и суждения концептуальной схемы «трансцендентальным значением», но лишает их «трансцендентального применения», т.е. соотнесённости с действительностью. Возродив понятие кантовского трансцендентального опыта, Стросон не поясняет источник этого опыта, ссылаясь только на здравый смысл. Как нам кажется, проекту описательной метафизики не достаёт ответа на вопрос, а каковы источники самих допущений здравого смысла. Такой ответ могут дать концепции, в которых разрабатывается метафизика субъекта. Познающий субъект

должен рассматриваться деятельным практическим субъектом, структуры мышления и языка которого детерминированы и столкновением с природой, и с социумом, и опосредованы коммуникацией. Только комплексно можно объяснить, как происходит «подгонка» индивидуального опыта к устройству мира и как эта «подгонка» отражена в структурах языка.

К достоинствам концепции Стросона следует отнести то, что он явился продолжателем логических эмпириков в разработке понятия «концептуальной схемы» или «концептуального каркаса». В книге «Границы смысла» он выдвинул, а в последующих главах сборника «Анализ и метафизика» развил идею существования естественных нашему мышлению «концептуальных схем», соотносящихся с содержанием опыта единичных индивидов. Существенной чертой такой естественной концептуальной схемы является субъектно-предикатная структура суждений. Дискуссия вокруг разработанной философом схемы («грамматического образа мира», «ядра человеческого мышления») ведётся до сих пор<sup>439</sup>.

С работ Стросона в аналитической философии 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 эпистемологии. Среди аналитиков разгораются споры о конститутивной или регулятивной роли концептуальных схем, их структурном наполнении.

Также Питеру Стросону удалось предложить принципиально новое понимание смысла аналитической деятельности. Как отмечает Т.Н. Панченко, один из исследователей творчества Стросона Э. Берг 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 уважаемое философское предприятие»<sup>440</sup>. И такая оценка творческой деятельности Стросона пустила основательные корни в сознании его исследователей. В наши дни Г.Й. Глок, хотя и утверждает, что дескриптивная метафизика в настоящее время является наименее модной, тем не менее, причисляет её к четырём основным направлениям метафизики в современной аналитической философии<sup>441</sup>.

<sup>439</sup> Л.Б. Макеева считает, что Стросону не удалось убедительно показать, на каких основаниях выделяется это ядро. См.: Макеева Л.Б. Проблема реализма и основные концепции соотношения языка и реальности в аналитической философии XX века: автореферат дис. ... доктора филос. наук. М., 2011. С.33.

<sup>440</sup> Цит. по: Панченко Т.Н. Дескриптивная метафизика Питера Стросона. С. 158.

<sup>441</sup> Glock H.J. P.F. Strawson: ordinary language philosophy and descriptive metaphysics. P. 220.



### 3.2. Д. Дэвидсон: онтологизация событий как следствие логического анализа обыденного языка

Результаты творчества Дональда Дэвидсона разбросаны по многочисленным статьям, написанным им в течение более чем сорока лет. Сам Дэвидсон никогда не предпринимал попыток по системному изложению своей философии или программы. Эта программа сохраняла в неизменности методологию, основанную на создании истинностно-функциональной теории значения для естественных языков, носящей формальный характер, которая постоянно подвергалась значительным изменениям как со стороны самого Дэвидсона, так и со стороны его последователей.

Толчком для создания теории значения философа послужил его исследовательский опыт, полученный в начале его научной карьеры в Стэнфордском университете, где он занимался проблемами, связанными с проверкой аксиоматической теории принятия решений, предполагающей формализацию выбора поведения. Из работы над теорией принятия решений Дэвидсон уяснил для себя две важные вещи. Смысл первой из них заключается в том, что связь формальных условий и простых понятий позволяют создать мощную объяснительную структуру, а смысл второй, что формальная теория сама по себе ничего не говорит о мире и что её содержание раскрывается в процессе интерпретации используемых в ней данных.

Дональд Дэвидсон предложил использовать семантическую теорию истины Альфреда Тарского для разработки теории значения в её применении к естественному языку. С его точки зрения, создание теории значения для конкретного языка означает создание такой теории, которая позволит сформулировать теорему, одну для каждого предложения, с помощью которой любое предложение языка (фактически существующее или потенциально возможное) обретает значение. Такая теория формулирует условия истинности для всех предложений языка, исходит из конечного числа аксиом и использует принцип композициональности, согласно которому семантически сложные выражения можно понять только в опоре на понимание семантически простых выражений и их комбинаций.

Механизмом эмпирической проверки процедуры обозначения у Дэвидсона служит теория радикального перевода и радикальной интерпретации, варианты которой были разработаны У. Куайном, а также самим философом. В отличие от Куайна, который полагал, что он создал теорию значения для *языка науки*, Дэвидсон стремился объяснить, как наделяются значением выражения *естественного языка*. Дэвидсон, как и Куайн, исходит из признания существования внешнего мира. И как у Куайна процедура указания значения носит лингвистический и поведенческий характер и предполагает коммуникацию как минимум двух индивидов. Приписывание убеждений другому индивиду и указание значений выражений должны быть

согласованы как между собой, так и с поведением говорящего человека. Процедура означивания одновременно должна быть согласована с непосредственной данностью (достоверностью) человеку окружающего его мира. Эта данность представлена в сознании говорящего в виде знаний, поскольку именно внешние объекты и их воздействия на наши органы чувств в основном и служат объектами наших убеждений. Для того, чтобы интерпретация оказалась успешной, необходимо чтобы мы рассматривали других людей как существ, мнения которых являются (1) истинными, (2) имеют опытное происхождение, и (3) им можно доверять. Это находит выражение в разработанном «принципе снисходительности».

По мнению Дэвидсона, для интерпретатора разные схемы интерпретации могут быть вполне равноценными с позиции здравого смысла в объяснении поведения говорящего. К примеру, различные схемы интерпретации и референции могут быть равноценными для одних и тех же исходных данных, при этом схемы, которые интуитивно кажутся нам устанавливающими разные референты или условия истинности в отношении одних и тех же предложений, опираются на одни и те же факты. Это выявляет тезис о *непостижимости референции и неопределённости перевода*.

Исходя из этих методологических посылок, нужно подходить к вопросу о том, как Дэвидсон подходил к постановке и решению онтологических проблем. Онтология Дэвидсона представлена сущностями разного порядка. Наиболее заметный вклад философ внёс в обоснование существования событий, как партикулярных, и связанное с этим решение психосоматической проблемы.

### ***Онтология событий Дональда Дэвидсона***

Особый класс сущностей в метафизике Дэвидсона представляют события. Разработанная им теория событий конкурирует с теорией событий Джексона Кима, другого американского философа-аналитика. В отличие от Дэвидсона Ким долгое время не признавал события базисными онтологическими сущностями<sup>442</sup>. Спор между сторонниками онтологизации событий и их противниками имеет давнюю историю<sup>443</sup> 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

<sup>442</sup> Kim J. Causation, nomic subsumption, and the concept of event // *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays* / Kim J. (ed.). Cambridge, 1993.

<sup>443</sup> Так, И.С. Нарский называет имена Ньютона и Юма среди тех философов, кто придавал событиям самостоятельное существование. См.: Нарский И. С. *Философия Давида Юма*. М.: Издательство Московского университета, 1967. С.130.

между ментальным и физическим, если не будем считать события отдельно существующими сущностями (individuals)»<sup>444</sup>. Аргументы в пользу постулирования событий индивидами 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 индивидуации<sup>445</sup> – процессом распознавания отдельно существующих целостностей – индивидов (партикулярий).

Способом, помогающим решить проблему индивидуации, будет попытка *сформулировать вопрос по поводу предложений*, в которых идёт речь об идентичности событий. При каких условиях предложения, имеющие форму «*a = в*», являются истинными, если мы полагаем, что предложения «*a*» и «*в*» при подстановке в них единичных терминов описывают события?

---

<sup>444</sup> The Cambridge Dictionary of Philosophy / Robert Audi (ed.). 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 165.

<sup>445</sup> 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.

При 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. См.: The Cambridge Dictionary of Philosophy / Edited by Robert Audi. – 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge University Press, 2001. P. 424–425; Blackburn S. The Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford, New York: Oxford University Press, 1996. P.191–192.

У. Куайн остроумно заметил, напоминает нам Дэвидсон: “No entity without identity” («Нет сущности без тождества»), поддержав 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») <sup>446</sup>. Философ ставит перед собой задачу: выявить условия, при которых предложения тождества, содержащие сингулярные термины для обозначения событий, являются истинными.

*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 партикуляриями] 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” <sup>447</sup>.

Свою аргументацию в пользу онтологизации событий Дэвидсон связывает с возможностями комбинаторной продуктивности (*productivity of combinations*), присущей естественному языку и отличающей 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» <sup>448</sup>.

<sup>446</sup> Davidson D. The Individuation of Events // Donald Davidson. Essays on Actions and Events. N. Y.: Oxford University Press, 1980. P.164.

<sup>447</sup> Davidson D. The Individuation of Events. P.166.

<sup>448</sup> 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.

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 партикуляриями, признав прямую отсылку к ним или их квантификацию, так часто встречающиеся в нашей обыденной речи. Возьмите в качестве примера предложение «Себастьян гулял»: его можно истолковать в соответствии с [предложенными] принципами как «Себастьян предпринял прогулку» («Существует такой  $x$ , являющийся прогулкой, и Себастьян предпринял  $x$ »)»<sup>449</sup>.

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).

---

<sup>449</sup> Davidson D. The Individuation of Events. P.166–167.

*Критерии индивидуации событий.* 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. Кима, Дж. ван Райта, Ф. Дрецке, Р. Мартина, П. Стросона), которые предложили свои критерии индивидуации событий. Однако для Дэвидсона предлагаемые критерии оказались или слабыми, или недостаточными<sup>450</sup>.

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), можно 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...»<sup>451</sup>

Проанализировав такие критерии тождества событий как *субстанциальность*, *местонахождение* или *одновременность* событий, *одно и то же местоположение и время протекания*, Дэвидсон находит их недостаточными. С его точки зрения, эти критерии не могут выступать *абсолютными критериями* тождества событий и, следовательно, критериями их индивидуации.

Дэвидсон, тем не менее, критерий тождества событий называет. «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»<sup>452</sup>. Томас Нагель, указывает Дэвидсон, предложил такой же критерий тождества в статье «Физикализм» (1965)<sup>453</sup>.

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

<sup>450</sup> Davidson D. The Individuation of Events. P.168–172.

<sup>451</sup> Ibid. P.172.

<sup>452</sup> Ibid. P. 179.

<sup>453</sup> Nagel T. Physicalism // Philosophical review. 1965. № 74. P.346.

исчерпывающим и полезным на всём протяжении времени каркасом для идентификации и описательного определения событий, аналогичным во многих отношениях пространственно-временной координатной системе материальных объектов»<sup>454</sup>.

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 соглашается с Куайном. По Куайну события идентичны тогда и только тогда, когда они занимают одно и то же место в пространстве и протекают в одно и то же время. Хронотопически события неповторимы.

Завершая работу «Индивидуация событий», Дэвидсон писал: «Эту статью можно рассматривать как непрямую защиту [точки зрения], что события образуют фундаментальную онтологическую категорию»<sup>455</sup>. Обоснование онтологического статуса событий называется Дэвидсоном не прямым потому, что в статье речь идёт об индивидуации как *условии* их онтологизации.

*Выведение существования событий на основе истинностно-функциональной теории значения.* Прямое постулирование событий отдельно существующими сущностями происходит в другой работе Дэвидсона «События как партикулярии» (1970). «Вещи изменяются; но существуют ли такие вещи как изменения?» – спрашивал философ<sup>456</sup>. Бульжник движется, антилопа рождается, суша перемещается, звезда взрывается, но есть ли в придачу к бульжникам, 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*)<sup>457</sup> предикаты, счёт, квантификацию и утверждение тождества, что можно считать исчерпывающим для процедуры 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 индивидов») <sup>458</sup>.

<sup>454</sup> Davidson D. The Individuation of Events. P. 180.

<sup>455</sup> Ibid. P. 180.

<sup>456</sup> Davidson D. Events as Particulars // Donald Davidson. Essays on Actions and Events. N. Y.: Oxford University Press, 1980. P.181.

<sup>457</sup> Sortal predicate (видовой предикат) – используемый впервые Дж. Локком, возрождённый в XX веке П. Стросоном трудноопределимый термин, которому в самом общем виде можно дать такую дефиницию: «предикат, чьё применение к объекту позволяет сказать о том, какого вида этот объект, и содержащий в себе условия идентификации объектов этого вида». См.: The Cambridge Dictionary of Philosophy /Edited by Robert Audi. – 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P.865.

<sup>458</sup> Davidson D. Events as Particulars. P.181.

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 индивидов, 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»<sup>459</sup>.

Впервые истинностно-функциональную теорию значения Дэвидсон изложил в статье «Истина и значение» (1967) . Раскрывая значение данного метода в решении проблем метафизики, Дэвидсон исходит из ряда допущений. «[Т]от, 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»<sup>460</sup>; «мы не можем соглашаться и не соглашаться с кем-то, если нет почвы для взаимопонимания»<sup>461</sup>. 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»<sup>462</sup>.

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 предположить, что если мы поместим условия истинности предложений в контекст универсальной теории, то полученная лингвистическая структура будет отображать общие особенности реальности»<sup>463</sup>. *Эта цитата чётко характеризует подход Дэвидсона к проблемам онтологии. Его суть заключается в акцентировании внимания не на самих событиях (реальности как таковой), а на логической структуре языка и предложений, в*

<sup>459</sup> The Cambridge Dictionary of Philosophy / General editor Robert Audi. P 206.

<sup>460</sup> Дэвидсон Д. Метод истины в метафизике. С.343.

<sup>461</sup> Там же. С.344.

<sup>462</sup> Там же. С.344, 345.

<sup>463</sup> Там же. С. 345.



которых и идёт речь о реальности в целом и об отдельных событиях. Так, анализируя логическую форму предложений, в которых выражаются каузальные отношения («Логическая форма предложений действия» (1967), «Каузальные отношения» (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 опирается на принципы *холизма* (впервые этот принцип прозвучал в «Истине и значении») и *композиционности* («комбинаторной продуктивности»). Холизм и композиционность обуславливают друг друга: композиционность вытекает из холизма, поскольку отдельные слова приобретают значение только тогда, когда они играют какую-либо 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.

«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»<sup>464</sup>.

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 некой отдельной сущностью, то есть определённым ментальным состоянием или абстрактной идеей, соотносимой с неким значимым выражением.* 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 мета-языка, на котором высказываются значимые предложения. Теория значения видится

---

<sup>464</sup> Дэвидсон Д. Метод истины в метафизике. С.345–346.

Дэвидсону мета-языком для объектного языка  $L$ . При этом мета-язык наделяет значениями предложения языка-объекта или переводит их на мета-язык, что приводит к соблазну сформулировать теоремы языка как « $s$  означает  $p$ », где  $s$  называет предложения языка-объекта, а  $p$  – предложения мета-языка, 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 – мета-язык, 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 тем в 1936 году в опубликованной на немецком языке работе «Понятие истины в формализованных языках». 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»<sup>465</sup>. Естественные языки намного богаче тех формальных систем, к которым можно применить подход Тарского. 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 не изъявительные высказывания; «Adverbs and Actions» (1985), где обсуждалась проблема наречных видоизменений. Как и в анализе

---

<sup>465</sup> Дэвидсон Д. Метод истины в метафизике. С.348.

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 применима к реальному лингвистическому поведению, и в таком случае должна быть верифицируемой. 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 основываться <sup>466</sup>.

*Критика семантического холизма Дэвидсона Джоном Перри.* Объяснительные возможности семантического холизма Дэвидсона вызывают возражения. Так, известный американский аналитик Джон Перри, критикуя принцип холизма Дэвидсона, берёт себе в союзники Людвиг 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 Дэвидсон <sup>467</sup>. В работе «Интерпретация философии Фреге» (1981) Майкл Даммит утверждал, что именно Фреге первым попытался создать теорию значения в духе теории значения Дэвидсона. Однако сам Дэвидсон отрицал первенство Фреге <sup>468</sup>.

Дэвидсон назвал традиционную концепцию значения, вспоминая, очевидно, «строителей» Витгенштейна, «теорией строительства блоками» (*“building-block theory”*). Критикуя эту

<sup>466</sup> Malpas J. Donald Davidson // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (1998 Edition). [Electronic resource] URL: <http://plato.stanford.edu/entries/davidson/> P.78.

<sup>467</sup> 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.

<sup>468</sup> Lepore E. An Interview with Donald Davidson // [Electronic resource] URL: [http://rucss.rutgers.edu/faculty/lepore/Davidson\\_interview.pdf](http://rucss.rutgers.edu/faculty/lepore/Davidson_interview.pdf)

концепцию, он писал: «...Её часто пытались воссоздать. И это безнадежно»<sup>469</sup>. 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»<sup>470</sup>.

Однако Джон Перри в президентском послании Тихоокеанскому подразделению американского философского общества в апреле 1994 года указал, что позиции Витгенштейна и Дэвидсона существенно разнятся. По мнению Перри, концепция Витгенштейна более реалистичная, 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 как следствие состояний 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 согласно этой теории прямой контакт лингвистической теории с событиями, действиями и объектами, описанными нелингвистическими терминами<sup>471</sup>, должен производиться на уровне предложений, а не на уровне отдельных слов и не с помощью понятия референции, а с помощью понятия истины. Перри ссылается на «строителей» Витгенштейна, работа которых объясняла теорию значения слов как их употребления. Вывод, к которому подводил анализ 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»<sup>472</sup>.

Примеры использования языковых игр Витгенштейна приводят Дж. Перри к двум выводам:

1. «Значение отдельных слов производно от их роли в завершении мысли»<sup>473</sup>. Например, слово «Килиманджаро» имеет своим референтом Килиманджаро только потому, что люди используют это слово для образования высказываний, просьб и т.д.

<sup>469</sup> Davidson D. Reality without reference // Reference, Truth and Reality: Essays on the Philosophy of Language / Platts M. (ed.). London: Routledge & Kegan Paul, 1980. P.134–135.

<sup>470</sup> Ibid. P.137.

<sup>471</sup> Описание нелингвистическими терминами подразумевает указание на сами объекты описания (Примеч. автора – Н.Б.)

<sup>472</sup> Perry J. Davidson's Sentences and Wittgenstein's Builders. P.33.

<sup>473</sup> Ibid. P. 37.

2. «Значение отдельных слов производно от их роли в предложениях, которые конструируют законченные мысли»<sup>474</sup>. В этом высказывании Джон Перри противопоставляет свою позицию позиции Дэвидсона, утверждавшего, что нельзя объяснить связь между «Килиманджаро» и Килиманджаро, первоначально не объяснив роли этого слова в предложении. Однако Джон Перри убеждён, что посредничество предложения не обязательно<sup>475</sup>.

Критика Джоном Перри семантического холизма Дэвидсона позволяет по-иному взглянуть на природу событий и действий. Холистская истинностно-функциональная теория значения Дэвидсона опирается на теорию истины А. Тарского, которая не разъясняет содержания понятия истины, а даёт лишь строгое описание объёма этого понятия<sup>476</sup>; 2) исходит из положения, что означивание исходит из понимания и интерпретации целого высказывания, а не отдельных слов, то есть не анализирует, *что* означает для выражения иметь значение. Приобретение событиями своего значения уже не опосредуется предложениями, включающими эти события, и тогда постулирование их индивидами на основе истинностной концепции значения уже не видится столь определённым и обоснованным.

*Анализ семантики событий Дональда Дэвидсона А. З. Черняком.* Плюсы и минусы онтологии событий Дональда Дэвидсона скрупулёзно разбирает в статье «Семантика события и дискурс» известный отечественный специалист в области АФ А. З. Черняк. Он указывает, что для описания действий и событий в философии используется либо стандартная трактовка предложений, либо семантика событий в духе Дэвидсона. При стандартном подходе к описанию действий и событий в предложении используются n-местные предикаты для указания агентов этих действий и событий, их объектов и прочих параметров. Популярный семантический анализ предложений естественных языков, где речь идёт о действиях и событиях, состоит в том, чтобы в логической структуре этих предложений события или действия играли роль партикулярий. Но насколько оправдан такой подход? Существуют аргументы «за» и «против», но ни один не выглядит решающим, а их совокупность – перевешивающей совокупность контраргументов.

Автор высказывает предположение, что семантика события – одна из доступных стратегий интерпретации высказываний, судить о применимости которой к конкретному случаю можно лишь на основании анализа контекста предложения. С этой точки зрения, решать, следует или нет трактовать предложение как вводящее переменную для события, можно только тогда,

---

<sup>474</sup> Ibid.

<sup>475</sup> Ibid.

<sup>476</sup> Макеева Л.Б. Проблема реализма и основные концепции соотношения языка и реальности в аналитической философии XX века: автореферат дис. ... доктора филос. наук. М., 2011. С.34.

когда мы выявим его связи с последующими и иногда предшествующими высказываниями в рамках единого дискурса, то есть, проведя контекстный анализ <sup>477</sup>.

*А.В. Смирнов о связи логики мышления, языка и метафизики.* Другой отечественный исследователь, видный специалист в области философской логики, обосновывает точку зрения, что картина действительности во многом определяется используемой для её описания логикой предикации. Узловым моментом мышления, в котором раскрывается внутренняя логика мышления в его отношении к действительности, выступает то, как мы конструируем отношение между субъектом и предикатом мысли. Ядерной формой логики предикации для индоевропейских языков служит предикационная формула «S есть P», которая и порождает знакомую нам со времён Аристотеля субстанциально-атрибутивную метафизику (Б. Рассел).

Арабский же язык демонстрирует альтернативную формулу связи субъекта и предиката. Эту формулу можно представить как «S опирание P», потому что формула «S есть P» невозможна в естественном арабском языке. Ядерной предикационной формуле арабского языка соответствует не интуиция ограниченного пространства и статичного попадания субъекта в пространство предиката, а базовая интуиция протекания. Соответствующая логика субъект-предикатного конструирования называется логикой процесса<sup>478</sup>.

На наш взгляд, из положений А.В. Смирнова следует, что при описании действий и событий в быденном арабском языке, в отличие от английского, дилеммы между двумя трактовками их описания в предложении – стандартной, с использованием n-местного предиката, и семантической, представляющей события партикуляриями, – не возникает. Предложения арабского языка уже описывают мир процессуально.

## ВЫВОДЫ

Дональд Дэвидсон является ярким представителем той части философов-аналитиков середины XX века, которые рассматривали проблемы онтологии вообще или онтологии событий и сознания, в частности, сквозь призму языка. С его точки зрения, строгий системный логический анализ быденного языка даёт возможность описать картину действительности. Главное при этом – отыскать эффективные для этой цели механизмы работы с этим языком. Целью Дэвидсона становится создание стандартизированной формальной теории значения. И таковой становится истинностно-функциональная теория.

<sup>477</sup> Черняк А.З. Семантика события и дискурс // Вопросы философии. 2017. №2. С.83–93.

<sup>478</sup> Смирнов А.В. Пропозиция и предикация // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 1. С. 5–24

Особенности этой теории существенно повлияли на описание структуры действительности – в частности, в неё были введены в качестве партикулярий такие сущности как события.

Дэвидсон онтологизирует события, следуя философской традиции, идущей от Ньютона и Юма. Чтобы сделать события индивидами, надо перенести их анализ на уровень языка и говорить о предложениях, в которых идёт речь о событиях. На существование событий как партикулярий указывает логическая форма предложений. Дэвидсон писал: "...самым веским соображением ... в пользу онтологии событий является то, что без [истолкованных партикуляриями] событий кажется невозможным ...показать, как значения таких предложений зависят от их состава"<sup>479</sup>.

Признание событий партикуляриями Дэвидсоном позволяет и сформулированный им «принцип снисходительности». Он утверждал: «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»<sup>480</sup>.

Из двух концепций значения, разрабатываемых в аналитической философии – референциальной и истинностной – *Стросон занимает сторону истинностной концепции*. Если мы будем в состоянии указать условия истинности какого-либо предложения, мы будем в состоянии разрешить проблему референции. Истинность целостного языкового высказывания (предложения), по Дэвидсону, позволяет наделять значениями слова, входящими в это высказывание.

Чем же и как проверяется истинность высказывания? Такая проверка происходит в процессе языковой коммуникации. Общение позволяет постоянно вести сверку того, как общающиеся понимают друг друга. Сближению их индивидуальных интерпретаций одного и того же события способствует принцип снисходительности – они склонны доверять друг другу в честности своих высказываний. Кроме того, сверка на истинность высказывания происходит и в постоянном обращении тех, кто общается, к окружающей их действительности.

Казалось бы, что эти механизмы сверки понимания какой-либо ситуации обеспечат и единую её интерпретацию. Но Дэвидсон далёк от такой мысли. Он выдвигает тезис о непостижимости референции и неопределённости перевода – интерпретация одних и тех же фактов позволяет быть равноценными разным интерпретационным схемам с отличающимися отношениями референции. Для учения о бытии это чревато признанием онтологической

<sup>479</sup> Davidson D. The Individuation of Events. P.166.

<sup>480</sup> 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.

относительности. Однако ряд исследователей полагают, что для Дэвидсона характерно отрицание концептуального плюрализма: все мы разделяем в той или иной степени одну и ту же концептуальную схему из-за невозможности массовой ошибки: любой из нас обладает убеждениями, соответствующими действительности, в особенности это касается окружающего нас мира<sup>481</sup>.

Истинностно-функциональная концепция значения Дэвидсона имеет как свои неоспоримые достоинства, так и недостатки. И онтологическая картина действительности оказывается заложницей её плюсов и минусов. Так, рассмотрение действительности сквозь призму предложения, при признании истинности этого предложения, онтологизирует только те отдельные сущности, например, события, которые рассматриваются в качестве значений слов этого предложения. Однако значением обладают и не входящие в предложения слова.

В настоящее время аргументы «за» и «против» рассмотрения событий партикуляриями не выглядят до конца убедительными. Обсуждается вопрос и о том, что в некоторых языках, например, арабском, не встаёт проблемы выбора между стандартным, с использованием п-местного предиката, и семантическим, представляющим события партикуляриями, описаниями событий. Причиной тому особая форма предикации: в английском языке «S есть P», в арабском «S опирание P». Им соответствуют разные картины описания действительности. Ядерной предикационной формуле английского языка соответствует интуиция ограниченного пространства и статичного попадания субъекта в пространство предиката (субстанциально-атрибутивная метафизика). Арабскому же языку соответствует базовая интуиция протекания, когда логика субъект-предикатного конструирования рисует мир процессуально<sup>482</sup>.

С онтологизацией Дэвидсоном событий тесно связана его попытка решения психосоматической проблемы, как и проблемы ментальной каузальности. Дэвидсон защищает положение, что самостоятельными отдельными сущностями являются не только физические, но и ментальные события.

### 3.3. Метафизика Д. Льюиса: от здравого смысла к модальному реализму

Список тем и проблем, исследуемых Дэвидом Льюисом (1941 – 2001), простирается от онтологии – фундаментальной структуры бытия – до теории ценностей, философии религии и морали. Его творческое наследие, помимо монографий<sup>483</sup>, составило пять объёмных томов

<sup>481</sup> См.: Lepore E., Ludwig K. Donald Davidson: Truth, Meaning, Rationality and Reality. N. Y.: Oxford University Press, 2005. Chapters 18, 19.

<sup>482</sup> Смирнов А.В. Пропозиция и предикация //Философский журнал. 2016. Т. 9. № 1. С. 5–24.

<sup>483</sup> Lewis D. Convention: A Philosophical Study. Cambridge: Harvard University Press, 1969; Lewis D. Counterfactuals. Oxford: Blackwell Publishers and Cambridge: Harvard University Press, 1973. (Reprinted with revisions, 1986); Lewis D.



философских работ <sup>484</sup>. Имя философа включено в перечень сорока наиболее влиятельных философов-аналитиков XX века <sup>485</sup>. Метафизика Льюиса не просто одна из областей философского знания, которая нам интересна для данного исследования. Метафизика и есть, по оценкам многих исследователей, самое интересное в его философии.

В достаточно распространённом среди философов-аналитиков мнении метафизику условно можно разделить на фундаментальную онтологию и «прикладную» метафизику. В философском наследии Льюиса к фундаментальной онтологии примыкает теория метафизической модальности. А «прикладная» метафизика включает такие темы как законы природы, контрфактуальные высказывания, каузальность, тождество во времени и сознание <sup>486</sup>.

Нэд Холл – автор статьи о творчестве Дэвида Льюиса в Стэнфордском словаре философии – полагает, что «прикладная» метафизика Льюиса состоит в приложении основных положений онтологии и модальности к решению вечных философских проблем. Другой исследователь – Джон Саймонс отмечает ещё одну особенность метафизики и онтологии Льюиса, которая, по словам Саймонса, делает концепцию Льюиса парадигмальной для АФ. Это консерватизм онтологии здравого смысла и её контринтуитивные выводы. Мы же конкретизируем идею, высказанную Саймонсом. Парадигмальной для аналитической философии онтологию Льюиса делает то, что он, исходя из допущений здравого смысла, опираясь на принцип юмовской супервентности, выстраивает физикалистскую фундаментальную онтологию, непротиворечивой частью которой становится нетривиальная концепция возможных миров.

***Дэвид Льюис как представитель парадигмальной  
аналитической онтологии второй половины XX века***

Не всякая приверженность здравому смыслу в метафизике согласуется с установкой на простоту в онтологии, которую отстаивали Дж. Мур и П. Стросон. Многим представителям современной метафизики удаётся дедуцировать контринтуитивные выводы из некоторого множества правдоподобных интуиций или даже банальностей. К их числу относится и Дэвид Льюис. Хотя сам философ постоянно апеллировал к здравому смыслу и подчёркивал

---

On the Plurality of Worlds. Oxford: Blackwell Publishers, 1986; Lewis D. Parts of Classes. Oxford: Blackwell Publishers, 1991.

<sup>484</sup> Lewis D. Philosophical Papers. Volume I. Oxford: Oxford University Press, 1983; Lewis D. Philosophical Papers. Volume II. Oxford: Oxford University Press, 1986; Lewis D. Papers in Philosophical Logic. Cambridge: Cambridge University Press, 1998; Lewis D. Papers in Metaphysics and Epistemology. Cambridge: Cambridge University Press, 1999; Lewis D. Papers in Ethics and Social Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

<sup>485</sup> A Companion to Analytic Philosophy / Martinich A.(ed.). Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

<sup>486</sup> Hall N. David Lewis's Metaphysics // Stanford Encyclopedia of Philosophy. ( 2010 Edition) / Edward N. Zalta (ed.) [Electronic resource] URL: [http://plato.stanford.edu/archives/entries/David § Lewis's Metaphysics](http://plato.stanford.edu/archives/entries/David_%20Lewis's_Metaphysics). P. 2.

приверженность теоретическому консерватизму как методологическому принципу, его онтологические выводы далеки от обыденных представлений.

Льюис является, возможно, самым влиятельным среди тех, кто внёс вклад в аналитическую онтологию в последние десятилетия. Ему принадлежит авторство онтологического принципа, названного юмовской супервентностью. Хотя оценка модальности Льюисом сильно отличается от оценки Куайна, а модальный реализм совсем не похож на натуралистическую куайновскую онтологию, их объединяет натуралистический фундаментализм. Льюис полагал, что научные изыскания, в особенности физики, ведут к правильному пути по отысканию истины. Именно физика способна обеспечить, в конечном счёте, наше видение того, из чего состоит природный мир.

Согласно принципу юмовской супервентности, если мы знаем базисные константы природы, все другие её факты будут супервентны на этих физических постоянных. Таким образом, методологическую основу онтологии Льюиса представляет утверждение, что знания о физических фактах и пространственно-временном измерении природного мира вполне достаточно для истинности всех вытекающих утверждений. Для АФ значение принципа юмовской супервентности таково, что вся последующая аналитическая онтология во многом представляет собой либо критику воззрений Льюиса, либо их дальнейшую разработку.

Несмотря на видимую экстравагантность и экзотичность метафизики и онтологии Льюиса, они организованы в соответствии с принципом экономности и методологического консерватизма. В работе «О множественности миров» Льюис, защищая модальный реализм, объясняет свою точку зрения тем, что ему приходилось делать выбор между тремя интуитивными допущениями здравого смысла. (1) Всё актуально. (2) Актуальное состоит из всего того, что пространственно и темпорально с нами соотносится. (3) Возможности не являются частью актуального, они альтернативны ему<sup>487</sup>.

Мур и Льюис по-разному оценивают значение здравого смысла для методологии и значение здравого смысла для оценки получаемых результатов исследования, в данном случае, онтологии. С точки зрения Льюиса, методологический консерватизм в начале исследования *не влечёт* консерватизма конечных результатов. Установки на здравый смысл приводят Льюиса к антимуровскому пониманию бытия окружающих нас вещей. Если для Мура пропозиции, фиксирующие бытие знакомых нам вещей, являются трюизмами, которым мы доверяем, то для других приверженцев здравого смысла это не так. Как отмечает Крауфорд Элдер, онтологи почти повсеместно потеряли веру в существование обыденных вещей, которые были вытеснены сущностями, о которых вряд ли помышляет здравый смысл.

---

<sup>487</sup> Lewis D. On the Plurality of Worlds. Oxford: Blackwell, 1986. Ch.1.

В современной философии понятие здравого смысла, используемого в качестве методологического путеводителя в научном и философском исследовании, перерастает в другое понятие – понятие интуиции. Оно используется онтологами, эпистемологами, этиками. Содержание интуитивного прозрения выражается в терминах пропозициональной установки («человек интуитивно полагает, что  $p$ », где  $p$  – пропозиция). Интуитивная установка служит гидом для выбора пропозиции или для её отклонения. Неоднозначность понятия интуиции позволяет понимать её и как гипотезу, и как знак неоспоримости чего-либо. В современной философии толкование интуиции колеблется в широком диапазоне: то это самый обыденный уровень размышления, свойственный любому человеку, то возможность априорного знания.

Джордж Билер понимает под интуицией своеобразные пропозициональные установки, служащие источником всякого необусловленного знания *a priori*<sup>488</sup>. У других авторов понятия интуиции и здравого смысла взаимозаменяемы. Сол Крипке, например, противопоставлял интуицию «понятиям философов» и часто отождествлял содержание интуиции с тем, с чем люди с готовностью соглашались<sup>489</sup>.

Интуицию часто связывают с различными видами компетентности. Так, Эрнест Соса считает философскую интуицию эквивалентом компетентности в соответствующей области, разделяя интуитивные прозрения и концептуальный анализ<sup>490</sup>.

Саймонс убеждён в том, что при обсуждении интуиции часто встречаемым заблуждением является смешение содержания предположительных суждений с механизмом их выбора, который основан на том или ином предпочтении. Доверять интуиции специалиста в области его занятий необходимо: интуиция не всегда основывается на установках здравого смысла. Однако в содержательном плане философия и наука не должны исходить из допущений здравого смысла<sup>491</sup>.

### ***Метод и инструментарий исследования метафизики***

В работе «Контрфактические высказывания» (1973) Льюис писал, что «каждый, кто приходит в философию, уже наделён запасом мнений. Не дело философии либо подрывать, либо подтверждать эти предсуществующие мнения до какой-либо значительной величины, а только попытаться отыскать способы для более подробного изложения [этих мнений] в виде упорядоченной системы [взглядов]»<sup>492</sup>.

<sup>488</sup> Bealer G. Modal epistemology and the rationalist renaissance // *Conceivability and Possibility* / S. T. Gendler, Hawthorne J. (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 73.

<sup>489</sup> Kripke S. Naming and Necessity. 1980. P.42.

<sup>490</sup> Sosa E. Experimental philosophy and philosophical intuition // *Philosophical Studies*. 2007. № 132. P. 99–107.

<sup>491</sup> Symons J. Intuition and philosophical methodology // *Axiomathes*. 2008. No 18. P. 67–89.

Отечественный исследователь – А.С Кармин – подробно проанализировал феномен интуиции в её различных модусах. См.: Кармин А.С. Интуиция: Философские концепции и научное исследование. СПб: Наука, 2011.

<sup>492</sup> Lewis D. Counterfactuals. Oxford: Blackwell Publishers and Cambridge: Harvard University Press, 1973. Reprinted with revisions, 1986. P.88.

Для Льюиса метафизикой является, прежде всего, онтология. Дело метафизики заключается в том, чтобы дать ответы на такие традиционные вопросы как: что это? на что это (чем бы оно ни было) похоже?

Поскольку каждый из нас, кто озадачивался поиском ответа на указанные вопросы, уже обладает каким-либо предварительным мнением-ответом, то задачей философского исследования становится нахождение равновесия между предсуществующими точками зрения, опора на аргументы, поиск отличительных признаков и контрпримеров. Ошибающимся оказывается тот, кто неправ в указании фактов – того, “что есть”<sup>493</sup>. Принципиальной характеристикой познавательного процесса становятся обоснование и его результат. Релейбилизм (от англ. “to rely” – полагаться, быть уверенным) – принцип (достаточного) обоснования – не предполагает существования единственно верного критерия истинности, каковым для логических эмпириков являлся принцип верификации. Релейбилизм у Льюиса опирается на контекстуальное понимание значения языковых выражений. (Детальную разработку этого подхода к значению Льюис даёт, исследуя проблему содержания сознания<sup>494</sup>).

Истинность языковых выражений обосновывается условиями истинности, а сами условия истинности формулируются Льюисом на основе понятия «возможные миры». Модальность для философа стала одним из главных инструментов анализа проблем метафизики, самой известной из которых является проблема онтологического статуса возможных миров. Так, условием истинности предложения в изъявительном наклонении выступает факт существования множества миров, в которых это предложение будет истинным. А вот для выявления сущности каузальности философ использовал модальность иного вида – контрфактуальные высказывания, имеющие форму «если не..., то...». Отличительной особенностью модальной методологии Льюиса является его всегдашнее стремление свести модальные высказывания к немодальным. Для этого он использовал метод их перефразирования. Именно по причине использования такого метода его модальный реализм называют ещё редукционистским. При этом сведение модального дискурса к немодальному представлено не одним, а всеми подходящими способами<sup>495</sup>.

Как редукционизм в модальной методологии, так и другие приёмы анализа метафизических (и не только) проблем выявляют ещё одну методологическую особенность его философствования – стремление к концептуальной экономии. В обосновании фундаментальной структуры реальности, тождества сознания с нейронными процессами мозга и др. философ стремится дойти до максимальной простоты. Так, его онтология включает минимальное

<sup>493</sup> Lewis D. *Philosophical Papers. Volume I.* Oxford: Oxford University Press, 1983. P. xi.

<sup>494</sup> Lewis D. *Reduction of mind.* // *Papers in Metaphysics and Epistemology.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P.308–324.

<sup>495</sup> Hall N. *David Lewis's Metaphysics* // *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* ( 2010 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). URL: [http://plato.stanford.edu/archives/entries/David § Lewis's Metaphysics/](http://plato.stanford.edu/archives/entries/David_%20Lewis's_Metaphysics/) P. 4.

количество фундаментальных сущностей, а при решении психофизической проблемы он отстаивает идею тождества ментального с центральными состояниями мозга.

Отстаиваемый философом в эпистемологии релейбилизм (принцип достаточной обоснованности) и всеохватывающий модальный редукционизм в отстаивании существования множества миров имеют своим истоком ранние работы философа, такие как «Конвенция» (1969) и «Контрфактические высказывания» (1973). На наш взгляд, анализ природы языковых конвенций и конвенций, формирующихся в процессе коммуникации, послужил отправной точкой для появления концепции, что истина является результатом уравнивания разных и даже противоположных мнений. Противостоя в «Конвенции» Куайну, который был убеждён, что конвенции являются соглашениями, для которых требуется языковое общение, а потому язык первичен по отношению к конвенции, а не его следствие, Льюис поддерживал иную точку зрения. Конвенции призваны координировать действия людей и формулируют правила, следование которым ведёт к согласованию их поведения. Простейшими случаями такого поведения являются игры. Игра *подразумевает* часто не артикулированные правила, выполнение которых собственно и делает участника игры игроком (иначе его исключат из игры). Практика общения предусматривает конвенции, которые могут и не быть выраженными соглашениями. Тем самым Льюис пытается убедить нас в том, что уже до языковой коммуникации и проговариваемых соглашений между людьми уже существуют конвенции, регулирующие их поведение.

Пытаясь дать определение «конвенции», Льюис часто использует слово «почти»<sup>496</sup>. И это не порок дефиниции. Нэд Холл отмечает, что понятие конвенции не является до конца прояснённым и имеет интуитивное происхождение. И потому оно может не иметь чёткого определения, как и многие понятия народной психологии<sup>497</sup>. Языковые конвенции также имеют интуитивное происхождение. Сообщество воспринимает язык как свой язык по конвенции, но эти конвенции не артикулированы, они приняты носителями языка как платформа для общения и практического взаимодействия.

Пользователи языка принимают ещё одну интуитивно понятную конвенцию: *что* считать значением предложения, то есть, *чем* определяется его истинность или ложность. Излюбленным приёмом для Льюиса является анализ и интерпретация с использованием понятия «возможные миры». Истинность (ложность) предложения определяется условиями истинности, а условия истинности определяются совокупностью возможных миров, в которых это предложение является истинным (если предложение сформулировано в язвительном наклонении) или выполняется (если оно сформулировано в императивном наклонении). Конвенции языка, в

<sup>496</sup> Lewis D. Convention: A Philosophical Study. P. 78.

<sup>497</sup> Hall N. David Lewis's Metaphysics. P. 4.

первую очередь, призваны создавать условия истинности для предложений. (Выходит, что истинность задаётся интуитивно. Такой ответ хорошо согласуется с мнением Льюиса о ходе философского исследования – от интуитивно принимаемого к аналитически понимаемому и обоснованному.)

Льюис дополнил своё понимание конвенции в других работах <sup>498</sup>. Конвенции теперь рассматриваются в качестве правил не только для совершения поступков, но и правил для формирования знаний и убеждений. (Были внесены и ряд других изменений). Но Льюис остался верен мнению, что конвенции возникают как согласованные правила, регулирующие поступки и формирующие человеческие убеждения. Конвенции не являются результатом (осознанного) соглашения, они формируются стихийно в процессе согласования действий и прихода к единым убеждениям. (Слабым местом интуитивизма Льюиса стало признание, что данный подход не совсем проясняет, как происходит первоначальное понимание смысла очень длинных предложений <sup>499</sup>.)

В полной мере выявленная методология исследования проявилась при разработке Льюисом концепции возможных миров. В конце 60-х – начале 70-х годов XX столетия Дэвид Льюис сделал предметом обсуждения не столько логики, сколько онтологии понятие возможных миров. Этим он многих удивил. Не менее удивил и его тезис, что среди возможных миров существуют похожие на Землю планеты, которые заселены двойниками землян. Как Льюис концептуально объяснил существование копий Земли, на которых проживают наши двойники и кем эти двойники являются? Ответы на эти вопросы лежат на пересечении таких концепций Льюиса как модальный реализм и фундаментальная онтология, а также теорий психофизического тождества и содержания сознания. Все эти концепции мы представим в данном параграфе и позже, в главе IV, § 2 и 4.

#### ***Фундаментальная онтология и концепция возможных миров***

С точки зрения Льюиса, возможные миры заслуживают онтологического статуса, равного статусу мира, в котором проживаем мы. К концепту «возможных миров» философ обратился в ранней работе «Контрфактические высказывания» (1973). Это обращение было связано с поиском критерия истинности для высказываний, имеющих форму: «если не..., то...». Поскольку не случившиеся события, о которых идёт речь в контрфактических высказываниях, чаще всего не могут получить эмпирического подтверждения, критерий их истинности следует искать в логической области. Если пропозиция, выраженная данным высказыванием, окажется истинной во всех возможных мирах, значит, её истинность следует признать необходимой. С помощью

<sup>498</sup> Lewis D. Languages and Language // Minnesota Studies in the Philosophy of Science / Gunderson K. (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975. Volume VII. P. 3–35.

<sup>499</sup> Hawthorne J. A Note on “Languages and Language” // Australian Journal of Philosophy. 1990. №68. P.116–118; Hall N. David Lewis’s Metaphysics. P. 6.

такого критерия становится возможным провести границу между истинными и ложными условными контрфактическими высказываниями.

В концепции возможных миров Льюис исходил из интуитивного онтологического допущения языка народной психологии. Вполне в духе Уилларда ван Ормана Куайна, согласно которому существованием наделялось всё, что являлось значением квантифицируемой переменной, Льюис считал, что существуют все миры, которые можно помыслить. Он писал, что существует множество способов, какими вещи могут существовать помимо того, как они существуют актуально<sup>500</sup>.

Это убеждение философа заставляет нас задаться вопросом, а не являлся ли Льюис последователем Мейнонга<sup>501</sup>? Алексиус фон Мейнонг (1853 –1920) разрабатывал априорную дисциплину – «теорию предметности», согласно которой «предметом» является всё то, на что направлена мысль. Мейнонг считал, что существует всё, что возможно помыслить. Однако Льюис мейнонгианцем не являлся. Размышления привели его к осознанию того, что обобщение о возможности существования *всего* мыслимого и выступающего «предметом» обыденного языка видится излишне поспешным: в разряд существующего попадают и те абстрактные сущности, для которых невозможно указать конкретных свойств. Почему Льюис озадачен поиском именно свойств? Потому что с его точки зрения именно свойства (и их разновидность – отношения), инстанцирующие единичные вещи (партикулярии), образуют *фундаментальную структуру реальности*. Единственные фундаментальные сущности – единичные вещи – являются пространственно-временными точками. То, чем являются эти единичные вещи, представлено «абсолютными естественными монадическими свойствами», которые эти вещи инстанцируют, и «абсолютно естественными отношениями», каковыми эти единичные вещи соотносятся друг с другом<sup>502</sup>.

Поначалу все свойства в его концепции имели одинаковый онтологический статус. Тезис о существовании всего мыслимого и онтологической равноценности всех свойств перестал удовлетворять Льюиса в начале 80-х годов. Одной из причин отказа от этого тезиса стала критика его расширительной онтологии частым оппонентом Льюиса – австралийцем Дэвидом Армстронгом. В результате развернувшейся между ними дискуссии Льюис начал выделять в своей онтологии особые «натуральные свойства» и даже «абсолютные натуральные свойства», которые характеризуют единичные вещи и представляют фундаментальную структуру мира. Натуральные свойства выявляются тогда, когда философ (и учёный) подобно скульптору,

<sup>500</sup> Lewis D. Counterfactuals. Oxford; Cambridge, 1973. P.84.

<sup>501</sup> Linsky B., Zalta E. N. Is Lewis a Meinongian? // Australasian Journal of Philosophy. 1991. № 4 (69). P. 438–453.

<sup>502</sup> Hall N. David Lewis's Metaphysics. P. 5.

отсекающему лишнее с мраморной заготовки, ударяют «резцом» в нужных местах природной реальности. Роль резца при этом выполняют универсалии.

С точки зрения Льюиса, универсалии отличаются от свойств двумя особенностями. Во-первых, характером воплощения в единичных вещах. Универсалия полностью представлена в том, что служит её воплощением. Она является конституирующей частью (хотя и не пространственно-временной) всякой единичной вещи, обладающей этой универсалией. Свойство такой характеристикой не обладает. Единичные вещи, подпадающие под одну и ту же универсалию, не просто объединены в один класс, а имеют что-то общее в буквальном смысле слова. Во-вторых, свойств излишне много, универсалий меньше. В онтологии Льюиса универсалии лежат в основе объективного сходства и каузальной эффективности единичных вещей. Именно универсалии и структурируют фундаментальную структуру мира. Впервые доработанную онтологию (с меньшим количеством элементов фундаментальной структуры мира) Льюис представил в статье «Новая работа для теории универсалий» (1983)<sup>503</sup>. Помимо свойств и универсалий, инстанцирующих партикулярии, Льюис включал в фундаментальную структуру мира отношения. Фундаментальными отношениями он называет те отношения, которые характеризуют пространственные и временные отношения материального мира.

Признание иерархии свойств, среди которых выделяются «абсолютные натуральные свойства», а также вычленение пространственно-временных отношений как фундаментальных из всех других видов отношений означает, что мир возможного ограничен. И в книге «О множественности миров» (1986) Льюис замечает, что хотя понятие возможных миров является раем для философов (подобно тому, как понятие множеств переносит математика в рай для математиков), но этот рай очень и очень специфический. Он подчинён задаче построения *целостной теории* возможных миров, в которой *системно и концептуально экономно* представлено обоснование этой теории.

Концепция возможных миров, как это было представлено у Льюиса, вызывала в конце 60-х – начале 70-х годов недоумение. Но с 80-х годов количество публикаций по теме резко выросло. Книга Льюиса «О множественности миров» явилась ответом на эти публикации, разработкой и защитой модального реализма. Основные положения концепции возможных миров Льюиса сводятся, по мнению А.А. Веретенникова, к следующему:

1. возможные миры *существуют в той же мере*, как и наш актуальный мир;
2. возможные миры нельзя свести к чему-то более простому; они *являются нередуцируемыми сущностями*;

---

<sup>503</sup> Lewis D. New work for a theory of universals // Papers in Metaphysics and Epistemology. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P.10–14.



3. возможные миры *принадлежат к той же онтологической категории*, что и наш актуальный мир, они отличаются от него только содержанием;
4. «актуальность» является *индексальным понятием*, мы отличаем наш мир от остальных возможных миров только потому, что «находимся» в нём;
5. возможные миры отличаются друг от друга тем, что их части состоят в пространственно-временных отношениях внутри одного мира, они *не связаны пространственно-временными отношениями друг с другом*;
6. возможные миры *каузально изолированы друг от друга*; ни одно событие в одном из миров не может вызвать событие в другом;
7. возможные миры *представляют собой полные универсумы*, в каждом из которых заключено всё, что может в нём содержаться; мир является мерологической суммой входящих в него индивидов;
8. не существует «невозможных» возможных миров; логическое противоречие является ограничением того, что может существовать <sup>504</sup>.

Концепция модального реализма<sup>505</sup> не исключает существование миров – копий нашей Земли, а также того, что в этих мирах живут двойники реальных землян. Никаких логических противоречий для такого положения дел не существует (см. выше положение 7 и 8). И всё же эти другие, похожие на Землю миры, не являются абсолютными копиями земного мира. Населяющие их существа могут быть физическими, но не психологическими копиями земных людей и, следовательно, эти двойники – другой тип разумных существ. Причину такого, на первый взгляд, парадоксального взгляда, что «наши» двойники – это всё же не повторение нас, необходимо искать в теории сознания Льюиса – концепции тождества физического и психического (точнее – в интерпретации им данной концепции) и его концепции содержания сознания (см. §2 и §4 главы 4).

## ВЫВОДЫ

Метафизика Льюиса делится на фундаментальную онтологию, концепцию модального реализма и «прикладную» метафизику.

*Методология.* Метод философского исследования для Льюиса заключается в том, чтобы попытаться создать целостное обдуманное равновесие (*total reflective equilibrium*) между

<sup>504</sup> Веретенников А.А. Философия Дэвида Льюиса: сознание и возможные миры. Автореферат дис. ... канд. филос. наук. М., 2007. С. 24–25.

<sup>505</sup> В книге «О множественности миров», опубликованной в 1986 году, Льюис пояснял, что, введя термин «модальный реализм» двенадцатью годами ранее, он не мог предвидеть, как будет трактоваться «реализм» в современных нынешнему времени дискуссиях. Вот почему Льюис считал, что «модальный реализм» «плохое название» для его концепции. Под модальным реализмом он понимал только то, что существуют другие миры, и индивиды, населяющие эти миры, а не то, что существует Лахнесское чудовище и т.п. вещи. См.: Lewis D. On the Plurality of Worlds. Oxford: Blackwell, 1986. Preface. P. viii.

разнообразными точками зрения. Работа по достижению такого равновесия начинается с утверждений, которым мы склонны доверять. Эти утверждения исходят из здравого смысла или опираются на научные данные. При этом надо сделать всё от нас зависящее, чтобы систематизировать все эти знания в соответствии с ценнейшими теоретическими стандартами, которые сами одобряемы здравым смыслом и/или наукой. Философское исследование, таким образом, носит холистский характер: идёт от интуитивно-очевидного убеждения к систематизированному и обоснованному знанию. «Философские аргументы никогда не являются бесспорными. Их цель состоит в том, чтобы помочь пространно изложить позицию, а не добиваться согласия путём [логического] принуждения»<sup>506</sup>.

Единственного решения проблемы, как и единственного верного критерия истины не существует. Значение языковых выражений зависит от контекста. Истина является результатом обоснования и конвенционального согласия. Принцип (достаточного) обоснования Льюиса – эпистемологический релейбилизм – сложился в ходе работы философа над проблемой конвенций. Конвенции как результат согласования многообразных точек зрения на предмет, в том числе языковые конвенции, возникают стихийно в процессе совместно решаемых индивидами задач. Конвенции предшествуют осознанию их в соглашениях (*agreements*). Конвенции выступают регуляторами поведения и условиями формирования убеждений индивидов.

Методология Льюиса включает теорию метафизической модальности и принцип теоретической экономии. «Возможные миры» явились инструментом нахождения истины для контрфактических высказываний, с помощью которых Льюис анализировал понятие каузальности. Важной особенностью модальной методологии стало постоянное стремление Льюиса редуцировать модальные высказывания к немодальным. Редукция достигается Льюисом с помощью метода перефразирования – интерпретационного анализа.

Принцип концептуальной экономии наиболее чётко проявился в разработке фундаментальной онтологии и концепции психофизического тождества.

*Фундаментальная онтология.* Фундаментальная структура реальности представлена у Льюиса такими фундаментальными сущностями как единичные вещи (партикулярии), которые являются пространственно-временными точками. То, чем являются эти единичные вещи, представлено «абсолютными естественными монадическими свойствами», которые эти вещи инстанцируют, и «абсолютными естественными отношениями», каковыми эти единичные вещи соотносятся друг с другом.

---

<sup>506</sup> Lewis D. Reduction of mind. P.304.

*Модальный реализм.* Модальный реализм Льюиса чаще всего называют оригинальной частью его метафизики. Хотя философ онтологически и уравнивал возможные миры с миром актуальным, в котором проживаем мы, окончательной уверенности в их актуальном существовании, по мнению ряда исследователей, у Льюиса не было.

Теоретическими основами представления о существовании двойников Земли и двойников землян являются – теория фундаментальной структуры реальности и принцип юмовской супервентности.

*Парадигмальность онтологии и метафизики.* Парадигмальной для АФ онтологию Льюиса делает то, что он, исходя из допущений здравого смысла, опираясь на принцип юмовской супервентности, выстраивает физикалистскую фундаментальную онтологию, непротиворечивой частью которой становится нетривиальная концепция возможных миров. Таким образом, выстраиваемая картина действительности строится на приверженности противоположным методологическим и мировоззренческим установкам, что позволяет задействовать в её создание и здравый смысл, и науку, и логику, и метафизику, формируя тем самым единый объёмный образ мира.

### **3.4. Д. Армстронг и Дж. Лоу: аристотелевская линия аналитической онтологии**

#### *Неоаристотелизм метафизики и онтологии Дэвида Армстронга*

Творчество австралийца Дэвида Армстронга (1926–2014) хорошо известно специалистам-философам нашей страны, соприкасающимся с историей аналитической философии<sup>507</sup>. Армстронг отдал дань ряду философских областей знания, но справедливо считается «систематическим метафизиком»<sup>508</sup>, создавшим целостное учение о структуре бытия. Философ относил себя к тем немногим счастливчикам, которые чувствуют интеллектуальное обаяние того, что американский философ Д.К. Уильямс (1899–1983) назвал «раскапыванием корней бытия»<sup>509</sup>.

Питер Стросон историческим предшественником своей дескриптивной метафизики считал Аристотеля. Если проследить связь онтологии Армстронга с онтологией Аристотеля, будет логично предположить, что и Армстронг относится к числу дескриптивных метафизиков, которые стремятся к описанию реальной структуры нашей мысли о мире, опираясь на

<sup>507</sup> Армстронг Д.М. Материалистическая теория сознания (глава 17) // Аналитическая философия: избранные тексты / сост., вступ.ст. и коммент. А.Ф. Грязнова. М.: Изд-во МГУ, 1993. С.121–131; Армстронг Д. Льюис и теория тождества // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2005. №5. С. 79–82; Стросон П.Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики. Калининград, 2009. Армстронг Д. Универсалии. Самоуверенное введение. / Пер. с англ., введение и комментарии С.С. Неретиной. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011.

<sup>508</sup> Собанцев А.А. Методология положений дел в философии Д. Армстронга. Автореферат диссертации ...канд. филос. наук. Екатеринбург, 2011. С.12–13.

<sup>509</sup> Армстронг Д. Универсалии. Самоуверенное введение. С.207.

онтологические допущения обыденного языка. Однако Армстронг не пошёл по пути только дескриптивной метафизики. Его сходство с метафизикой Аристотеля состоит в другом – в доверии данным естественных наук.

*Научный реализм как основа метафизики Дэвида Армстронга*

*Метафизика и её метод.* В работах Армстронга мы не найдём детального анализа термина «метафизика». В общих чертах он определяет её как «определённую схему онтологии», которая в свою очередь концентрирует своё внимание на «общей природе вещей» и на «фундаментальной структуре мира»<sup>510</sup>. Таким образом, понятия метафизики и онтологии совпадают. Именно эта особенность характерна для той разновидности метафизики, которую мы называем «старой» метафизикой или «метафизикой объекта».

По мнению философа, метафизики не должны ожидать, что получат определённые ответы на свои вопросы<sup>511</sup>. Им остаётся как можно скрупулёзнее исследовать свой предмет, фиксировать мнения и аргументы предшественников и современников, и делать выводы максимально обоснованными<sup>512</sup>. Поэтому свои метафизические воззрения Армстронг ставит в ряд уже существующих, конкурирующих друг с другом, концепций.

Его метод рассуждения – анализ альтернатив – Эндрю Крутский называет диалектическим<sup>513</sup>. И это справедливо, потому что этому методу присущи черты, роднящие его с сократическим методом рассуждения – индукцией с опорой на эмпирические факты. Так, характеризуя свой подход к универсалиям, Армстронг говорит, что они должны быть раскрыты *a posteriori* при водительстве науки<sup>514</sup>.

Наука, в особенности естествознание, с её основным, по мнению Армстронга, компонентом – физикой, есть та область знания, в которой рождаются и функционируют объекты, природа которых соотносится с метафизическими сущностями. В интервью Крутскому философ заявил, что следует У. Селларсу в научном реализме и поддерживает его позицию, заявленную в работе «Эмпиризм и философия сознания» (1956), где тот провозгласил: «В отношении описания и объяснения мира наука является мерой всех вещей, существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют»<sup>515</sup>.

Наука в своей совершенной форме и будет полным описанием всего того, что существует, полагает Армстронг. Задача метафизики заключается в том, чтобы помочь науке достичь

<sup>510</sup> Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P.1.

<sup>511</sup> Армстронг Д. Универсалии. С. 202.

<sup>512</sup> Там же. С. 202.

<sup>513</sup> Интервью, взятое Эндрю Крутским у профессора Дэвида Армстронга // Армстронг Д. Универсалии. Самоуверенное введение. С. 220.

<sup>514</sup> Интервью, взятое Эндрю Крутским у профессора Дэвида Армстронга. С.214.

<sup>515</sup> Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind / Science, Perception and Reality. N. Y., 1963. P. 173.

совершенства. Очевидно, способом достижения метафизикой такой цели будет постулирование сущностей и поиск эмпирических фактов, их подтверждающих. Если таких фактов для тех или иных умоглядных сущностей найдено не будет, от них следует отказываться<sup>516</sup>.

Движение к истине, в данном случае – к истинной картине бытия, осуществляемое в процессе сравнения различных философских и научных теорий, опирается на ещё один критерий исследования – критерий интеллектуальной экономии. Его суть в том, что предпочтительной считается та теория, которая объясняет существование феномена наименьшим числом сущностей и принципов, в частности, наименьшим числом *родов* сущностей и принципов<sup>517</sup>. Критерий, известный как «брита Оккама», позволяет Армстронгу заявить: «Наравне с другими, я буду считать наиболее экономичную теорию наилучшей»<sup>518</sup>.

Как уже отмечалось, Армстронг стремится дать полное и систематизированное описание реальности. В это описание входят сущности разного порядка. Но всех их роднит то, что они принадлежат физическому миру: «Всё, что существует, является пространственно-временным миром», – пишет философ<sup>519</sup>. Это позволяет назвать метафизику Армстронга физикалистской<sup>520</sup>.

Исходя из физикалистского онтологического принципа и критерия интеллектуальной экономии в познании, Армстронг отвергает существование таких абстрактных объектов как числа, формы (идеи) из философии Платона, или как классы, бытие которых лежит за или вне пространства-времени. Главным аргументом в пользу такой точки зрения Армстронг, как и Грэхем Одди, назвавший его «элеатским принципом»<sup>521</sup>, Томас Нагель<sup>522</sup> и Дональд Дэвидсон<sup>523</sup> называет каузальный: трудно усмотреть, какую каузальную роль могут играть такого рода объекты<sup>524</sup>.

Под пространственно-временным миром Армстронг понимает не столько (или не только) тот чувственно-данный мир, который Селларс называет «привычным образом» (“*the manifest image*”) с его трёхмерным пространством и текущим из прошлого через настоящее в будущее временем. Он включает в него представления современного естествознания с неклассической физикой – теорией относительности А. Эйнштейна, теориями квантовой физики и т.д.

<sup>516</sup> Такой критерий онтологических допущений Армстронга вполне справедливо можно назвать актуализмом. См.: Собанцев А.А. Методология положений дел в философии Д. Армстронга. С.13.

<sup>517</sup> Армстронг Д. Универсалии. С. 55.

<sup>518</sup> Армстронг Д. Универсалии. С. 56.

<sup>519</sup> Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P.1.

<sup>520</sup> Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суровцев В.А., Черняк А.З., Шрамко Я.В. Аналитическая философия. М.: РУДН, 2006. гл. 6.4.

<sup>521</sup> Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P.2.

<sup>522</sup> Nagel T. Physicalism // Philosophical review. 1965. № 74. P.346.

<sup>523</sup> Davidson D. The individuation of events // Essays on Actions and Events. N. Y., Oxford: Oxford University Press, 1980. P. 179.

<sup>524</sup> Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P.2.

Армстронг считает, что несмотря на респектабельность и конечную правоту именно научного образа мира, в поиске истины остаётся место и для метафизических штудий, потому что наш язык полон тематически нейтральных, но необходимых для познания мира понятий – причина, класс, свойство, отношение, качество, вид, сходство, количество, число, субстанция, факт, истина, закон природы, сила и др. Являясь предельно общими, они вызывают разногласия при попытках их анализа. Им нельзя дать объяснение с позиции только математики и логики. Эти понятия являются понятиями метафизики. Наука помогает многое выяснить, но не всё. В союзе с метафизикой она помогает двигаться к истине, утверждает Армстронг.

Отвергая возможность существования абстрактных (в духе Платона и У. Куайна<sup>525</sup>) объектов, философ предлагает обратить внимание на традиционный смысл слова «абстрактный». «Абстрагироваться – значит сконцентрироваться на некоторой особенности вещей, отвлекаясь от других их особенностей», – пишет Армстронг<sup>526</sup>. Таким образом, следуя за Аристотелем, Армстронг не отделяет абстрактную сущность, выраженную общим понятием, от единичной вещи. У Армстронга много и других схожих черт в понимании предмета метафизики с Аристотелем.

Философа не увлекает стросоновский проект дескриптивной метафизики, который демонстрирует доверие к сущностям, выявляемых с помощью грамматического анализа обыденного языка. Следовать тому, на что указывает язык повседневного общения, философ не хочет. «Привычному образу» мира Армстронг предпочитает «научный образ».

Таким образом, Армстронга нельзя назвать представителем лингвистического анализа. Хотя он его и использует, но достаточно критичен к возможностям такого анализа. Он яркий представитель аналитической философии как продолжательницы классической философии. Джон Пассмор по этому поводу писал: «... есть философы, которые не только всецело занимаются классическими философскими вопросами, но и рассматривают их в классической манере... Подходящим примером служит австралийский философ Дэвид Армстронг»<sup>527</sup>.

*Реализм в понимании универсалий.* Армстронг прямо указывает, что является последователем Аристотеля в разработке теории универсалий<sup>528</sup>. Свою трактовку универсалий он связывает с традицией реализма, идущей от диалогов Платона позднего периода, Аристотеля и схоластов. Тот вариант реализма, которого придерживается сам Армстронг, он называет научным или апостериорным. В IV веке до нашей эры Аристотель, критикуя теорию идей

<sup>525</sup> Армстронг имеет в виду философию математики Куайна, в которой философ одно время отставивал реальное существование множеств и других математических сущностей.

<sup>526</sup> Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P.5.

<sup>527</sup> Пассмор Дж. Современные философы / Перевод с англ. Л.Б. Макеевой. М.: Идея-Пресс, 2002. С.22.

<sup>528</sup> Армстронг Д.М. Универсалии. Самоуверенное введение. М., 2011. С.41, 214; Armstrong D.M. Nominalism & Realism. Universals & Scientific Realism. Volume 1. N. Y.: Cambridge University Press, 1978. P.109, 134; Armstrong D.M. A Theory of Universals. Universals and Scientific Realism. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. Volume II. P.75n.

Платона, пришёл к убеждению, что универсалии являются неотъемлемой частью единичного (партикулярий). Для аристотелевского реализма характерны а) антиплатонизм и как следствие б) партикуляризм (признание, что мир состоит из единичных вещей и их свойств). Аристотелевскому реализму Армстронг даёт название имманентного<sup>529</sup>, а ещё характеризует его как минималистский реализм<sup>530</sup>. Для имманентного реализма характерно то, что универсалии и партикулярии не принадлежат двум разным, как у Платона, мирам, а существуют в неразрывности. Критикуя, подобно Аристотелю<sup>531</sup>, относительный (к вещам) характер платоновских идей<sup>532</sup>, Армстронг признаёт правомочность имманентного реализма, согласно которому универсалии существуют *de re* (в вещах). Одновременно философ указывает на отличие своего понимания универсалий от аристотелевского. В «Теории универсалий» он пишет: «Но я отвергаю 1) особую позицию, согласно которой он противопоставляет одноэлементные (*monadic*) и многоэлементные (*polyadic*) универсалии; 2) его доктрину нередуцируемых субстанциальных (*substantial*) универсалий, которые детерминируют истинную сущность определённых партикулярий и делают их именно этими партикуляриями<sup>533</sup>. Само собой разумеется, что [мой] *апостериорный* реализм не привержен специфическим универсалиям, которые признавал Аристотель»<sup>534</sup>.

Категорически отрицая «нередуцируемые субстанциальные универсалии», Армстронг тем самым отбрасывает аристотелевский гилеморфизм<sup>535</sup>, который греческий философ характеризовал так: «... то, что обозначено как форма или сущность, не возникает, а возникает сочетание, получающее от неё своё наименование, и что во всём возникающем есть материя, так, что одно [в нём] есть материя, а другое – форма»<sup>536</sup>.

Как признаёт Армстронг, не считает он нужным принимать и некоторые специфические аристотелевские универсалии, очевидно, имея в виду некоторые из десяти постулируемых Аристотелем категорий бытия<sup>537</sup>, среди которых «претерпевание», или, что более вероятно, сверхчувственную субстанцию – неподвижный первый двигатель<sup>538</sup>.

Кроме того реализм Аристотеля, при анализе которого Армстронг оставляет в нём только партикулярии и их свойства, философ дополняет положением, что свойства, в число которых он

<sup>529</sup> Armstrong D.M. *Nominalism & Realism. Universals & Scientific Realism. Volume I.* P. 69, 75–76, 85–86, 102, 108–111, 137; *Volume II.* P.75n, 172, 175.

<sup>530</sup> Armstrong D.M. *Nominalism & Realism. Universals & Scientific Realism. Volume I.* P. 126.

<sup>531</sup> Аристотель. *Метафизика // Сочинения в четырёх томах. Т.1 / Ред. В.Ф. Асмус. М.: «Мысль», 1975. С. 88, 196, 215, 307, 321, 330 etc.*

<sup>532</sup> Armstrong D.M. *Nominalism & Realism. Universals & Scientific Realism. Volume 1.* N. Y.: Cambridge University Press, 1978. С. 64, 113, 138, etc.

<sup>533</sup> Имеются в виду материальная и формальная первые причины.

<sup>534</sup> Armstrong D.M. *Nominalism & Realism. Universals & Scientific Realism. Volume II.* P.75n,

<sup>535</sup> Гилеморфизм – производное от *hylē* (греч. «гиле» – лес, как строительный материал) и *morphē* (греч. «форма»).

<sup>536</sup> Аристотель. *Метафизика // Сочинения в четырёх томах. Т.1. М., 1975. С.201.*

<sup>537</sup> Аристотель. *Категории // Сочинения в четырёх томах. Т.2. Ред. З.Н. Микеладзе. М.: «Мысль», 1978. С.55.*

<sup>538</sup> Аристотель. *Физика // Сочинения в четырёх томах. Т.3. М., 1981. С. 240–244.*

включает и отношения, могут сами обладать свойствами и соотноситься друг с другом. Таким универсалиям Армстронг даёт название свойств и отношений высшего порядка (*higher-order properties and higher-order relations*)<sup>539</sup>.

Расхождения Армстронга с Аристотелем по поводу универсалий на этом не заканчиваются. Универсалии (свойства и отношения) для Армстронга отличаются друг от друга количеством наличествующих у них элементов: свойства – это одноэлементные универсалии, а отношения – двух и более элементные. Аристотель же, как мы увидим ниже, относил к предикатным терминам только свойства, а в оценке отношений занимал двусмысленную позицию. Это и послужило поводом для Армстронга написать, что Аристотель противопоставлял одноэлементные и многоэлементные универсалии.

*Реализм Армстронга в понимании свойств.* Философ посвятил ряд книг и статей критике номиналистической трактовки свойств<sup>540</sup>. Опровержение номинализма означало признание существования свойств *de re*. Самым важным в признании свойств реально существующими Армстронг считает инстанциацию. Раскрывая свой взгляд на свойства, Армстронг проводит параллель со взглядами Аристотеля. «Для аристотелевской теории, я думаю, естественно отрицание невоплощённых сущностей», – замечает философ<sup>541</sup>.

*Реализм Армстронга в понимании отношений.* Армстронг, как и многие другие философы, считал, что отношения являются разновидностью свойств. Те отношения, которые являются универсалиями, должны инстанцироваться. В отличие от свойств – одноэлементных (или монадических) универсалий, они являются двухэлементными, трёхэлементными и более сложными универсальными сущностями<sup>542</sup>. Философ выдвигает гипотезу, что чтобы считаться универсалией, отношение в каждом случае воплощения должно иметь одинаковое количество терминов<sup>543</sup>.

Однако Армстронг, очевидно, экстраполировал свою трактовку отношений на понимание их Аристотелем. Дело в том, что у Аристотеля свойства и отношения имеют разный онтологический статус. Отношения в его понимании вообще не являются сущностями. В «Метафизике» он пишет: «А что соотнесённое есть меньше всего некоторая сущность и нечто истинно сущее, подтверждается тем, что для него одного нет ни возникновения, ни уничтожения, ни движения в отличие от того, как для количества имеется рост и убыль, для качества –

<sup>539</sup> Armstrong D.M. *Nominalism & Realism. Universals & Scientific Realism. Volume I.* P. 126; *Volume II.* P. 133–166.

<sup>540</sup> Из наиболее заметных следует упомянуть следующие: Armstrong D.M. *Nominalism & Realism. Universals & Scientific Realism. Volume 1.* – N. Y.: Cambridge University Press, 1978; Armstrong D.M. *Universals: An Opinionated Introduction.* Boulder (Co): Westview Press, 1989.

<sup>541</sup> Armstrong D.M. *Sketch for a Systematic Metaphysics.* N. Y.: Oxford University Press, 2010. P.16.

<sup>542</sup> *Ibid.* P.23.

<sup>543</sup> Armstrong D.M. *Sketch for a Systematic Metaphysics.* N. Y.: Oxford University Press, 2010. P.23.



превращение, для пространства – перемещение, для сущности – просто возникновение и уничтожение»<sup>544</sup>. Отношения не являются сущностями<sup>545</sup> и во втором для метафизики Аристотеля смысле бытия как потенциальное и актуальное. Аристотель категорично заявлял: «...соотнесённое же не есть сущность ни в возможности, ни в действительности»<sup>546</sup>.

В «Теории универсалий» (1978) Армстронг предваряет главу «Отношения» замечанием: «Это столетие увидело огромное движение вперёд в вопросе логики отношений. К сожалению, движение вперёд в философии отношений было несравнимо [меньшим]»<sup>547</sup>. Это замечание позволяет понять разницу в интерпретации отношений у сравниваемых философов. Аристотель часто использовал субъектно-предикатную логику, он онтологизировал субъект и предикат суждения и превратил их в субстанциальные универсалии – материю и форму. Однако считать отношения универсалией он не решался.

*Составленные сущности.* Реализм Армстронга и Аристотеля касается не только универсалий и свойств с отношениями, а онтологии в целом. По нашему мнению, реалистическим онтологиям Армстронга и Аристотеля присущи два объединяющий принципа: 1) плюрализм (комплексность бытия, признание многих сущностей) и 2) комбинаторность (наличие среди фундаментальных сущностей составленных сущностей). Эти принципы относительно независимы: плюрализм не ведёт с необходимостью к комбинаторности (вспомним монады Лейбница), но комбинаторность предполагает плюрализм.

“*Synolos*” Аристотеля. Учение Аристотеля о сущем<sup>548</sup> насчитывает разные *роды*<sup>549</sup> бытия. Аристотель ищет некую схему, которая собрала бы все возможные смыслы бытия, группируя их по четырём позициям: 1) бытие как категории (бытие в себе), 2) бытие как акт и потенция, 3) бытие как акциденция, и 4) бытие как истина (небытие как ложь)<sup>550</sup>.

Говоря о бытии как категории, Аристотель пишет: «Что же касается сущности, то их три [вида]: Во-первых, материя...; Во-вторых, сущность (*physis*); в-третьих, состоящая из обеих

<sup>544</sup> Аристотель. Метафизика // Сочинения в четырёх томах. Т.1. М., 1975. С. 352.

<sup>545</sup> Необходимо указать на противоречивость воззрений Аристотеля во взгляде на отношения. «Отношение» является одной из категорий в систематике Аристотеля, характеризующей бытие в себе<sup>545</sup>. См.: Аристотель. Категории // Сочинения в четырёх томах. Т.2. М., 1978. С. 55.

<sup>546</sup> Аристотель. Метафизика // Сочинения в четырёх томах. Т.1. М., 1975. С. 353.

<sup>547</sup> Armstrong D.M. A Theory of Universals. Universals and Scientific Realism. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. Volume II. P.75.

<sup>548</sup> Мы используем понятие «сущее» как синоним понятия «бытие» в духе Аристотеля. Так, уже отмечалось, «у Аристотеля не было строгого разделения на сущее и бытие». См.: Коваль О.А. Онтология Аристотеля в зеркале лейбницеvской монадологии // Вопросы философии. 2012. №12. С.113.

<sup>549</sup> Аристотель писал: «...если ничего не существует помимо единичных вещей, – а таких вещей бесчисленное множество, то как возможно достичь знания об этом бесчисленном множестве? Ведь мы познаём все вещи постольку, поскольку у них имеется что-то единое и тождественное и поскольку им присуще нечто общее». («Метафизика». III 4. 999 а 25)

<sup>550</sup> См.: Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. Санкт-Петербург: ТОО ТК «Петрополис», 1994. С.141.

единичная сущность, например, Сократ или Каллий»<sup>551</sup>. И эти единичные субстанции являются составленными. Составленное из формы и материи единичное образует «составное целое»<sup>552</sup>, части которого – материя и форма – вне своей связи не обладают бытием. Аристотель пишет: «...быть – значит быть связанным и составлять одно, а «не быть» – значит не быть связанным, а составлять больше, чем одно»<sup>553</sup>. Это высказывание позволяет склонить чашу весов в пользу точки зрения, что единственно сущим в аристотелевской онтологии всё же являются партикулярии. Целое – комбинаторно, «это уже такая-то форма в этой вот плоти и кости, Каллий и Сократ»<sup>554</sup>. Комбинаторную сущность Аристотель именуется по-гречески “*synolos*”, а принципом её построения считает гилеморфизм.

В обосновании онтологической картины мира у Аристотеля большую роль играют высказывания, имеющие субъектно-предикатную форму. Активная сущность (форма) трактуется как определение, то, что сказывает сущностное о единичной вещи. Греки, начиная с Сократа, уяснив роль определения в познании, абсолютизировали его и даже, как мы видим у Аристотеля, онтологизировали. Комбинаторность единичных субстанций в онтологии Аристотеля стала попыткой преодоления платоновского разделения мира на мир идей и мир вещей. Однако, как мы видели, Аристотель колебался относительно того, какие сущности являются первыми – комбинаторные партикулярии или формы единичных вещей. Для Армстронга таких колебаний не существует. Первичными сущностями в его онтологии являются такие составленные сущности как положения дел.

«*Положения дел*»<sup>555</sup> (факты) Армстронга. В фактах осуществляется связь универсалии с партикулярией:  $a$  есть  $F$  или  $a R b$ . Тогда мир предстаёт как «огромная и организованная сеть положений дел»<sup>556</sup>, в структуру которых помещаются универсалии. Армстронг не только онтологизирует «факты», выражаемые в форме пропозиций<sup>557</sup>, он придаёт им статус

<sup>551</sup> Аристотель. Метафизика // Сочинения в четырёх томах. Т.1. М., 1975. С.302–303.

<sup>552</sup> Там же. С. 100.

<sup>553</sup> Там же. С. 250.

<sup>554</sup> Там же. С. 202.

<sup>555</sup> С.С. Неретина справедливо замечает, что английское “*states of affairs*” привычно переводится как «положение вещей». Перевод же как «состояние дел» подчёркивает активность этого состояния. (См.: Армстронг Д. Универсалии. Самоуверенное введение. / Пер. с англ., введение и комментарии С.С. Неретиной. М., 2011. С.144 (примечания).

В нашем исследовании переводом “*states of affairs*” служит термин «положение дел».

<sup>556</sup> Armstrong D.M. Sketch for a Systematic Metaphysics. N. Y., 2010. P. 26.

<sup>557</sup> Для рабочих целей мы принимаем следующее определение пропозиции: это «то, что говорится или утверждается данным предложением в повествовательном наклонении; пропозиции являются основным носителями истинностного значения». См. Блинов А. Л., Ладов В. А., Лебедев М. В., Петякшева Н. И., Суровцев В.А. Черняк А. З., Шрамко Я. В. Аналитическая философия. Глоссарий. URL: <http://www.twirpx.com/>

Почему именно пропозиции выбраны для фиксации фактов становится понятным ещё и потому, что «[п]о сути, пропозицией называют инвариант перевода предложения на любые естественные языки» (Горбатов В.В. Двойная роль возможных миров в логической семантике // Возможные миры. Семантика, онтология. метафизика / Руководитель проекта и ответственный ред. Е.Г. Драгилина-Чёрная. М., 2011. С.232).

фундаментальных сущностей. Реальность предстаёт «...в бóльшей степени предложение-подобной, нежели чем перечень-подобной»<sup>558</sup>.

На наш взгляд, признание Армстронгом положений дел, а не партикулярий и универсалий первопорядковыми сущностями в бóльшей мере связано не с парадоксом «фундаментальной связки», как он утверждает. Как философ-аналитик, задаваясь вопросом не «что есть?», а «каким образом то, что существует, обнаруживает себя в языке?», он склонен признавать, что именно в форме пропозиции мы способны ответить на поставленный вопрос.

*Пределы.* Армстронг, как и Аристотель, включает в состав своей метафизики «пределы». Однако если у Аристотеля «пределы» не входят в состав десяти фундаментальных категорий, характеризующих бытие, то Армстронг делает «пределы» важной категорией своей «систематической метафизики»<sup>559</sup>. Для него «[п]редел – реален»<sup>560</sup>.

Что до Аристотеля, то он использовал два понятия, сопоставимые с «пределами» Армстронга – «пределы» и «целое». В «Метафизике» он даёт четыре толкования термина «предел» («*περας*»). «Пределом называется [1] граница (*to eschaton*) каждой вещи, т.е. то первое, вне которого нельзя найти ни одной его части, и то первое, внутри которого находятся все его части; [2] всякие очертания (*eidōs*) величины или того, что имеет величину; [3] цель каждой вещи...; [4] сущность каждой вещи и суть её бытия, ибо суть бытия вещи – предел познания [вещи]; а если предел познания, то и предмета»<sup>561</sup>. Только первое из них совпадает с пониманием предела Армстронгом – и «это всё».

Поскольку пределы в онтологии Армстронга выступают *целостными* положениями дел, они соотносятся ещё с одним аристотелевским понятием – «целое». Целым Аристотель называет «то, у чего не отсутствует ни одна из [его] частей; [...] то, что так объемлет объемлемые им вещи, что последние образуют нечто одно; [...] О чём как об одном говорят «всё»...»<sup>562</sup>. Целое у Аристотеля выступает как партикулярия («одно»). Он пишет: «А целое – это уже такая-то форма в этой вот плоти и кости, Каллий и Сократ»<sup>563</sup>.

Таким образом, Аристотель, в отличие от Армстронга, не рассматривает целое и предел как нечто одно. Кроме того, Армстронг даёт логическое понимание пределу, сформулировав его как пропозицию «и это всё», «ничего более». Предел в его онтологии – это целостное положение дел. Армстронг уверен в его чувственной зримости (поскольку можно увидеть *все* яйца, находящиеся в гнезде птицы на данный момент) и даже находит возможность показать его

<sup>558</sup> Armstrong D.M. Sketch for a Systematic Metaphysics. N. Y., 2010. P.34.

<sup>559</sup> Ibid. P. 74–81.

<sup>560</sup> Ibid. P. 80.

<sup>561</sup> Аристотель. Метафизика // Сочинения в четырёх томах. Т.1. М., 1975. С. 169–170.

<sup>562</sup> Там же. С. 174–175.

<sup>563</sup> Аристотель. Метафизика // Сочинения в четырёх томах. Т.1. М., 1975. С. 202.

каузальную эффективность. Постулируя целостные положения дел, Армстронг считает, что он вводит в онтологию отрицания.

*Онтология логических и математических сущностей: аристотелизм против платонизма.* Армстронг признаётся, что является последователем Аристотеля не только в разработке теории универсалий, но и в понимании сущности чисел <sup>564</sup>. Логические и математические дисциплины, являясь рационалистическими, отличаются от эмпирических наук тем, что знания в их сфере имеют априорный источник и носят доказательный, то есть необходимый, характер. Армстронг не соглашался с У.в.О. Куайном, что различать аналитическую необходимость и синтетическую случайность знания нецелесообразно <sup>565</sup>.

Сущность чисто математического знания Армстронг усматривает в том, что математика как наука изучает структуры, хотя это не структуры в старом смысле слова. Математические и логические структуры должны быть абсолютно абстрактными, то есть предметно-нейтральными. Они могут быть простыми, например «класс», или комбинированными. Особую сложность представляет рассмотрение в математике рядов бесконечных.

Решение проблемы специфики математического знания Армстронг видит в том, чтобы провести различие между инстанцированными и неинстанцированными структурами. Первые имеют воплощение в структурах пространственно-временного мира, во вполне реальных вещах, например, фундаментальных частицах. Неинстанцированные структуры всего-навсего возможные структуры. Эпистемологическое различие первых от вторых – трудноразрешимая проблема, но их онтологическое различие проводить необходимо.

Законы и аксиомы, по Армстронгу, выражают фундаментальные принципы бытия мира и необходимы по природе.

Своему философскому взгляду на математику Армстронг даёт название «поссибилизм»<sup>566</sup>. Существование математических сущностей доказуемо и представляет собой доказуемость возможного. Такая позиция в оценке математического знания помогает не прибегать к постулированию абстрактных сущностей, которые являлись бы чем-то дополнительным к пространственно-временному миру.

Числа, являясь возможностями, не всегда могут быть инстанцированы. Однако они всё же существуют и для подтверждения своего существования нуждаются в удостоверяющих фактах (*truthmakers*). Откуда берутся такие удостоверяющие факты (истиносозидатели, в терминологии Армстронга)? Армстронг предлагает воспользоваться принципом следования (о понятии истиносозидателей и принципе следования шла речь в третьем параграфе второй главы). Этот

<sup>564</sup> Armstrong D.M. *Sketch for a Systematic Metaphysics*. N. Y., 2010. P. xi, 26, 93, 95.

<sup>565</sup> См.: Куайн У. в. О. Две догмы эмпиризма // Слово и объект / Перевод с англ. М.: Логос, Праксис, 2000. С.342–358.

<sup>566</sup> Armstrong D. *Sketch for a Systematic Metaphysics*. P.89.

принцип к тому же транзитивен: если  $p \rightarrow q$ , если  $q \rightarrow r$ , следовательно, если  $p \rightarrow r$ . Имея цепочку обоснованных дедуктивных рассуждений, удостоверяющий факт для посылки (или посылок) будет достаточным удостоверяющим фактом для соответствующих дедуктивных заключений, если даже эта цепочка уходит в бесконечность<sup>567</sup>.

Взгляды Армстронга на природу натуральных чисел представлены в развернувшейся дискуссии между ним и Питером Форрестом. Джон Бигелов (*Bigelow*), оценивая выкристаллизовавшуюся в дебатах концепцию, указал на её схожесть с концепцией Исаака Ньютона. Позже уже Джеймс Фрэнклин увидел её родство с концепцией Аристотеля<sup>568</sup>.

Армстронг предлагает проанализировать следующее суждение: сейчас на озере семь чёрных лебедей. Свойство «сейчас на озере чёрные лебеди» и мереологическая сумма таких чёрных лебедей образуют отношение, которое инстанцирует натуральное число семь. Отношение между свойством и мереологической суммой носит внутренний характер, ибо выражает связь двух терминов. Таким образом, число семь инстанцировано количеством чёрных лебедей на озере в указанный период времени. Возможность инстанцирования и делает натуральные числа существующими и позволяет включить их в онтологию.

По аналогии можно объяснить существование рациональных и реальных чисел<sup>569</sup>. Так, свойство, делящее мереологическую сумму на части, может быть фиксированным количеством чего-либо, например, фунтом картофеля. Тогда можно будет взвесить и купить  $\frac{1}{2}$  фунта, и это отношение ( $\frac{1}{2}$ ) воплощает рациональное число. Если же измеряющей единицей будет радиус круга, а измеряемой – его площадь ( $\pi r^2$ ), то их отношение воплощает реальное число  $\pi$  (если, конечно, существуют идеальные круги).

Армстронг согласен, что общий для него и Форреста взгляд на числа воспроизводит интерпретацию чисел Ньютоном и Аристотелем. Он пишет: «Таким образом, Форрест и я возвращаемся к «классической» концепции числа. Следуя за Аристотелем, должны существовать *вещи*, сущности в мире, которые сосчитаны»<sup>570</sup>.

Но даже если то, что надо сосчитать очень велико, математикам незачем излишне волноваться за их существование. Существование для них зависит от возможности воплощения, поэтому если (1) у математиков есть удостоверяющие факты для аксиом, с которых начинается доказательство, и (2) они воспользуются принципом следования, они получают удостоверяющие факты и для возможностей (что и требовалось получить), подытоживает Армстронг.

<sup>567</sup> Ibid. P.90.

<sup>568</sup> Ibid. P.93.

<sup>569</sup> Ibid. P.94.

<sup>570</sup> Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P.95. См: Аристотель. Метафизика // Сочинения в четырёх томах. Т.1. Ред. В.Ф. Асмус. М.: «Мысль», 1975. С.351–352.

*Числа* – не единственные математические сущности, но являются центральными для математической онтологии. Числа неразрывно связаны с классами. *Классы* для Армстронга являются мереологическими суммами единичных классов (*singletons, unit classes*).  $\{a, b, c, d, \dots\}$  тождественно  $\{a\} + \{b\} + \{c\} + \{d\}, \dots$ . В этом он солидаризируется с Дэвидом Льюисом.

На первый взгляд такая точка зрения выглядит необычно. Но если вдуматься, ничего особенного в таком взгляде на природу многочисленных классов нет. Очевидно, в таком же духе как множества единиц (*multitudes of unities*) трактовал классы и Исаак Ньютон. Перед онтологией классов стоит проблема сущности не просто классов, а единичных классов. Дэвид Льюис в своей книге «Части классов» (1991) называет одну из глав «Таинственные единичные классы». По Льюису этот ряд классов имеет структурную природу и может быть воплощён различными видами сущностей в зависимости от различных контекстов. Следует проводить разницу между сущностью и её единичным классом ( между  $x$  и единичным классом  $\{x\}$ ). И в этом вопросе Армстронг солидаризируется с Льюисом.

В статье «Классы как положения дел» (1991) Армстронг утверждал, что именно единичные классы подпадают под категорию положений дел. Однако позже под влиянием критических замечаний в свой адрес философ признал, что только *некоторые* классы следует отнести к положениям дел<sup>571</sup>. Так, существование единичного класса  $\{w \text{ есть } W\}$ , где  $w$  – весь мир, а  $W$  – самое экстенсивное свойство, какое может существовать, обозначающее «быть миром», не может быть *дополнительно* включено в онтологию. Никакой особой сущности, как «мир в целом» не существует.

Армстронг продумывает разницу между математическими и метафизическими сущностями. Теория множеств – это математическая дисциплина, а потому она имеет дело с *возможностями* (ряд математических структур может и не иметь инстанций). Онтология же как метафизическая дисциплина ограничена инстанцированными классами<sup>572</sup>. Члены воплощённых классов должны существовать и они реально существуют. Вот почему класс греческих богов не может быть допущен в онтологию. Одновременно из онтологии должен быть исключён и нулевой класс, хотя он считается неотъемлемой частью любого класса в теории множеств. Пустой класс играет техническую роль в математических изысканиях, часть операций формализации, он не самостоятельная сущность. Армстронг пишет, что и сами математики, работающие в теории множеств, не воспринимают нулевой класс как нечто серьёзное. На самом деле, может ли нулевой класс быть воплощён в пространстве и времени? Вопрос риторический.

Незеркальность метафизики Армстронга с метафизикой Аристотеля видна в обращении австралийского философа к нетрадиционным для античной философии проблемам.

<sup>571</sup> Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P.99.

<sup>572</sup> Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P.100.

*Отсутствия (Absences)*. Армстронг напоминает, что философы не любят небытие ещё со времён Парменида. Рассел вспоминал, как едва не взбунтовались его слушатели в Гарварде после предложения ввести в онтологию отрицательные факты как форму небытия. И причины для «возмущения» имеются. Так, взяв суждение «В данной комнате нет носорогов», мы понимаем, что к нему нельзя применить ограничение (*limitation*): в этой комнате ещё много чего «нет». Как можно классифицировать отрицательные суждения такого вида?

Случаев, в которых фиксируется отсутствие чего- (кого)-либо непомерно много и может показаться, что применительно к ним не может идти речи ни о какой каузальной эффективности, что служит важным индикатором существования. И всё же какие-то виды отсутствия обладают каузальной эффективностью. Фил Доу (Dowe) в книге «Физическая каузальность» (Кембридж, 2000) выделил две такие разновидности отсутствия: предотвращения (*preventions*) и упущения (*omissions*). Отсутствует то, что предотвращено или упущено. Факт их существования фиксируется в контрфактических высказываниях: отец сгрёб ребёнка в охапку и тем самым предотвратил, что ребёнка сбила машина. И говорить о каузальности стоит в этом случае, как и в любых других подобных этому, хотя это будет каузальность особого рода, которую Армстронг называет каузальностью второго класса<sup>573</sup>.

Предположим, говорит Армстронг, нам даны все каузальные связи, существующие в мире. Тогда автоматически оказывается дано и всё предотвращённое и упущенное. Предотвращённые и упущенные случаи ничего не добавляют к существующему: они ему супервентны<sup>574</sup>.

В главе «Пределы» своего «Наброска систематической метафизики» Армстронг применил контрфактуальное обоснование каузальной эффективности целостных положений дел: например, отсутствие хотя бы одного элемента целого изменяет каузальную роль этого целого. Используя понятие целостных положений дел, философ показывает, каким образом и отсутствия могут быть введены в онтологическую картину мира. При этом Армстронг следует ходу мысли Платона о несуществующем в диалоге «Софист». Рассмотрим комнату, в которой отсутствуют носороги. Это удостоверяющий факт: носорогов в комнате нет. Если нам дана вся совокупность положений дел, мы найдём среди них факт такого отсутствия. Теперь рассмотрим *всю* комнату во всех её мельчайших подробностях (всеохватность играет в данном случае существенную роль). Правда ли, что *любая* часть комнаты *отличается* от носорога? На самом деле, все без исключения положения дел, из которых состоит комната, отличны от положений дел, относящихся к носорогам. При таких условиях в этой комнате нет ни одного носорога. Выходит,

<sup>573</sup> Ф. Доу развивает тему каузальности второго класса в шестой главе своей книги, указывает Армстронг.

<sup>574</sup> Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P.83.

что комната именно в своей *целостности* служит фактом, удостоверяющим, что в комнате отсутствуют носороги, какими бы мелкими они ни оказались<sup>575</sup>.

Особенностью фактов, удостоверяющих отсутствия, является то, что они имеют очень большой объём, который трудно представить актуально. По мнению Армстронга «это объясняет трудность того, чтобы доказать [существование] отрицательного»<sup>576</sup>. Философ замечает, что максимальным удостоверяющим фактом не существования чего-либо служит мир в целом.

Когда-то Давид Юм в «Трактате о природе человека» (1740) указал, замечает Армстронг, на трудность доказательства отрицательного. «Теперь же мы видим, теория истиносозидателей в состоянии дать онтологическое объяснение юмовской эпистемологической проницательности», – добавляет философ<sup>577</sup>. Никакой необходимости в том, чтобы вводить в онтологию отсутствия (*absences*) не существует. Как нет этой необходимости и в том, чтобы искать удостоверяющие факты для истин, в которых остенсивно указываются эти отсутствия.

Австралийский философ ещё раз напоминает, что не считает себя первым, кто посмел отстаивать истинность отрицательных фактов и их существование. Первым это сделал Бертран Рассел во введении ко второму изданию “Principia Mathematica” (р. xv). Правда, сделал он это, используя другую терминологию. Рассел справедливо замечал: «На практике обобщение не достигается методом полного перечисления, потому что этот метод требует бóльшего знания, чем то, которым мы располагаем»<sup>578</sup>.

Таким образом, основные положения систематической онтологии Д. Армстронга сводятся к следующим положениям.

1. Мир является пространственно-временным миром.
2. Мир представляет собой совокупность положений дел (у Рассела – фактов). Хотя положения дел состоят из партикулярий и универсалий, последние существовать независимо от положений дел не могут: партикулярии и универсалии с необходимостью связаны друг с другом. Сами положения дел являются партикуляриями. Партикулярии – контингентные сущности (противоречия в том, чтобы представить их не существующими, нет). Поскольку универсалии должны быть инстанцированы (подтверждены существованием конкретных партикулярий), то универсалии, как и положения дел, контингентны.
3. Универсалии являются либо монадическими (свойства), либо полиадическими (отношения).

<sup>575</sup> Ibid. P.83–84.

<sup>576</sup> Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P.84.

<sup>577</sup> Ibid. P.85.

<sup>578</sup> Цит. по: Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P.86.



4. Законы природы проявляются благодаря универсалиям, вовлечённым в описание положений дел (фактов). Между фактами существуют каузальные или любые другие законосообразные отношения. При этом универсалии должны быть универсалиями *типов* положений дел, а не единичных положений дел.

5. Целостные положения дел (общие факты) (*totality*) ограничивают [пространство того] то, что существует, вводя, таким образом, в мир отрицания.

6. Никакой необходимости в том, чтобы вводить в онтологию отсутствия (*absences*) не существует. Как нет этой необходимости и в том, чтобы искать удостоверяющие факты для истин, в которых остенсивно указываются эти отсутствия.

Незеркальный характер онтологии Армстронга по отношению к онтологии Аристотеля проявляется и в том, что у Армстронга проявляется влияние лингвогенной установки – рассматривать философские проблемы сквозь призму языка. На наш взгляд, это видно при анализе им таких сущностей как положения дел (факты) и пределы.

### ***Категориальная онтология Дж. Лоу***

Современным аналитиком, который так же как Армстронг является последователем аристотелевской линии метафизики, видится Джонатан Лоу (1950–2014). Свои онтологические воззрения он системно представил в работе «Четырёх-категориальная онтология: метафизическая основа для естественных наук» (2006)<sup>579</sup>.

Категориальная онтология Дж. Лоу стоит особняком в современной АО, в которой доминирует натуралистическая установка при постулировании того, что стоит считать существующим. Натуралистическая онтология представлена проектами двух видов. Одни опираются на допущения здравого смысла, другие – на данные научного естествознания. Это течение представлено научно-реалистическими проектами онтологии таких философов как Кит Файн, Тэд Сайдер, Трентон Меррикс, Эми Томассон, Клиффорд Элдер<sup>580</sup>.

Основными детерминантами категориальной онтологии Лоу являются (1) доверие к здравому смыслу и научному исследованию; (2) экономичность онтологического каркаса. В этом прослеживается связь его онтологии с дескриптивной метафизикой Стросона, фундаментальной онтологией Льюиса, систематической онтологией Армстронга.

Своим главным оппонентом Лоу считал Армстронга. И это не удивительно: и онтология Армстронга, и онтология Лоу представляют собой примеры аристотелевской линии аналитической онтологии. В отличие от кантианской линии АО, в которой онтологические

<sup>579</sup> Lowe E. J. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

<sup>580</sup> Symons J. *Ontology and methodology in analytic philosophy*.

сущности эпистемологически зависят от принимаемой концептуальной схемы<sup>581</sup>, приверженцы Аристотеля занимают прямо противоположную позицию. Они склонны говорить о базисных онтологических сущностях и уже затем о дедуцируемой концептуальной схеме, на основе которой строится знание человеком окружающего его мира природы и социума, в котором он пребывает.

Если Лоу является приверженцем принципа экономичности онтологических каркасов, то какая из двух онтологий более экономична – его собственная или онтология Армстронга?

Для проверки онтологических систем на экономичность представим в самых общих чертах онтологию Лоу. Картина бытия, предлагаемая философом, состоит из (1) объектов, (2) видов, (3) свойств и (4) модусов<sup>582</sup>. Условием постулирования категорий в качестве фундаментальных Лоу объявляет их неустранимость. Само существование сущностей, подпадающих под одну из категорий, и условия тождества этих сущностей не могут исчерпывающе объясняться через их онтологические связи с другими сущностями, которые подпадают уже под другие фундаментальные категории<sup>583</sup>. Как видим, в своей онтологии Лоу прибегает к принципу независимости аксиом, если речь идёт о единой объяснительной системе.

Помимо независимости фундаментальные онтологические категории должны служить объясняющим или проясняющим средством для других сфер философии. Четырёх-составная модель реальности и является источником для объяснения всех других метафизических вопросов, а четырёх-категориальная онтология позволяет объяснить, чем являются законы природы и каузальные отношения.

Следуя за Аристотелем, Лоу концентрируется на двух основных различениях в своей категориальной онтологии. Одно различие касается универсалий и партикулярий, другое – субстанциальных и несубстанциальных сущностей. Две названные пары сущностей образуют вершины так называемого онтологического квадрата, лежащего в основе категориальной сетки нашего познания мира. Этими вершинными категориями являются (1) субстанциальные партикулярии; (2) несубстанциальные партикулярии; (3) несубстанциальные универсалии; (4) субстанциальные универсалии.

Объекты являются субстанциальными партикуляриями, модусы – несубстанциальными партикуляриями, атрибуты – несубстанциальными универсалиями, естественные виды – субстанциальными универсалиями. Перечисленные сущности образуют взаимосвязанное целое:

<sup>581</sup> Если исходить из названия работы Лоу, в котором метафизика указывается как основа для естественных наук, то можно вспомнить один из главных методологических принципов познания – дуализм концептуального каркаса и содержания (*contents-scheme dualism*). Однако установка Лоу не кантианская.

<sup>582</sup> Lowe E. J. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

<sup>583</sup> Lowe E. J. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. P. 8.

объекты обладают модусами, модусы проявляют себя как определённые примеры атрибутов, виды определяются через атрибуты и виды представлены объектами. Их совокупность даёт исчерпывающую картину реальности.

У Армстронга базисными сущностями являются универсалии и партикулярии, а у Лоу – объекты, модусы, атрибуты и естественные виды. Ответ на вопрос, какая из двух онтологий более экономична, вполне очевиден: ею будет онтология Дэвида Армстронга, в которой говорится о двух базисных сущностях. Тогда, возможно, онтология Лоу обладает бóльшей объяснительной силой? Для этого данная онтология должна объяснять, почему постулируемые в ней категории имеют право называться базисными, и каковы отношения, существующие между ними. Кроме того, автор онтологии должен обосновать выигрыш от принятия такой онтологии для объяснения реальности и других проблем философии. Однако, как мы знаем, объяснительная сила тех же философских проблем, на которые указывает Лоу, в онтологии Армстронга наличествует.

### ВЫВОДЫ

Онтологию Д. Армстронга мы характеризуем как неоаристотелизм. Между онтологиями Дэвида Армстронга и Аристотеля имеется множество схожих черт. Первая из них пролегает в плоскости их реалистического понимания универсалий. Их онтологии носят плюралистический, а первые сущности – составленный характер. Однако разность решаемых их временем философских задач и применяемого логического инструментария внесла ряд отличий в их онтологические построения.

Хотя мы не ставили задачу рассмотреть все сущности, вводимые Аристотелем и Армстронгом в свои онтологии, видно, что они являлись системными метафизиками. Оба философа стремились установить наиболее общие роды сущего, используя для этого логический анализ. При этом аристотелевская логика исследует предикативную связь между субъектом и тем, что утверждается (или отрицается) о нём в суждении. Классифицируя виды предикатов, Аристотель постулирует категории сущего. И это достаточно органично, поскольку он применял логику к своим метафизическим построениям, не выделяя её в самостоятельную область знания<sup>584</sup>. Однако онтология Аристотеля представляет собой достаточно пёструю картину: категории в его онтологии отсылают и к бытию, и к логике и даже к грамматике<sup>585</sup>. Не случайно, Армстронг выступал против введения в онтологию, по всей видимости, четырёх последних (положение, обладание, действие и претерпевание) из десяти родов бытия, перечисленных Аристотелем в «Категориях».

<sup>584</sup> Кузнецов К.А. Тождество логики и метафизики как принцип спекулятивной метафизики. Автореферат диссертации ...канд. филос. наук. М., 2012.

<sup>585</sup> Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985. С.200.

Армстронг выступал против введения в онтологию и аристотелевских первых причин, первого двигателя (бога). Но по другой причине. Его метафизику уже не назовёшь (в отличие от аристотелевской) спекулятивной. Свою онтологическую установку он называл, как было уже сказано, научным или апостериорным реализмом. Такие сущности как универсалии, нуждаются в инстанцировании (подтверждении истинно-созидающими фактами). Одни онтологические сущности – факты (положения дел) – комбинации партикулярий и универсалий и одновременно партикулярии в метафизике Армстронга подтверждают (инстанцируют) другие онтологические сущности – универсалии. Таким образом, в онтологии философа существует иерархия не только, как указывалось, среди универсалий, но и среди партикулярий, хотя сам философ это явно не артикулировал.

Основным доводом для постулирования той или иной онтологической сущности у Армстронга становится обоснованность средствами как логики предикатов, так и пропозициональной логики. И хотя для него логическая непротиворечивость не служит, как было указано, единственным критерием существования, всё же именно логические закономерности диктуют философу, какие сущности следует признать существующими, а какие отбросить за их необоснованностью.

Если Аристотель, по всей видимости, считал первичными сущностями партикулярии, составленные из материи и формы, то Армстронг делал первопорядковыми сущностями положения дел (факты), составленные из второпорядковых сущностей – партикулярий и универсалий (свойств и отношений). Существенным условием фундаментальности в онтологии Армстронга становится не простая констатация сущностей, представленных в логической структуре обыденного языка, но их логическая непротиворечивость и концептуальная экономичность. И именно «факты» позволяют преодолеть регресс в бесконечность, свойственный «партикуляриям» и «отношениям» и соответствовать условиям фундаментальности. Таким образом, несмотря на коренную разницу в вопросе, какие сущности следует признавать первопорядковыми, оба философа считают их составными сущностями. Такое сходство, как может показаться, не играет принципиальной роли, но если учесть, что оба философа являются сторонниками логического анализа и им важно увидеть в простом сложное, это сходство, кажется уже более принципиальным.

Армстронг также отстаивал правомочность введения в онтологию целостных положений дел как пределов. И хотя у Аристотеля встречаются термины «предел» и «целое», они у него не характеризуют, как у Армстронга, нечто единое. Кроме того аристотелевские «предел» и «целое» являются понятиями, в то время как «целостные положения дел» у Армстронга – пропозициями.

Дэвид Армстронг признаёт генетическую связь своей метафизики с метафизикой Аристотеля: в учение о сущем он включает партикулярии и такие универсалии как свойства, прибавляя к последним и отношения, которые Аристотель не относил к категориям сущего. На наш взгляд, именно в признании онтологического статуса партикулярий и реалистически трактуемых универсалий и пролегалось главное сходство онтологий двух философов.

Как мы видим, оба философа в своих онтологических построениях доверяют своему опыту, отдают должное обыденным и научным представлениям о мире. Аристотель в этом направлении делал первые шаги, считая универсалии неотъемлемой частью единичных вещей, однако признание первых причин, как и первого двигателя, делало его метафизику не слишком отличной от метафизики Платона. Умозрительность онтологии Аристотеля не делает её дескриптивной в той мере, как это понимал Питер Стросон. Аристотеля можно рассматривать предшественником аналитической дескриптивной метафизики лишь в той мере, что 1) универсалии рассматриваются им в неразрывной (безотносительной) связи с единичными вещами; 2) и он выделяет общие роды бытия, не разделяя онтологические, логические и грамматические категории.

Армстронга мы относим к представителям аналитической дескриптивной метафизики не только за то, что он описывает структуру обыденной языковой картины мира, в которой единичные вещи (партикулярии) имеют свойства (одноэлементные универсалии), вступают в отношения, которые философ относит к двух-и более элементным универсалиям.

Обыденный язык позволяет говорить о целостностях, характеризуя которые, мы констатируем: «И это всё». Армстронг считает целостные положения дел пределами. А поскольку язык позволяет говорить даже о несуществующих вещах, Армстронг обсуждает вопрос о введении в свою онтологию отрицательных положений дел (отсутствий). Однако не решается этого сделать, признавая, что для отсутствий из-за неограниченности (объёмов их понятий) невозможно отыскать факты-верификаторы, а также трудно показать их каузальную эффективность<sup>586</sup>.

Наконец, как мы уже отмечали, признание Армстронгом положений дел первопорядковыми сущностями в большей мере связано не с парадоксом «фундаментальной связки», а с тем, что именно пропозиция даёт ответ на вопрос: «Каким образом язык формулирует мысль о том, что это существует?»

Что касается математики, то математические, логические структуры и структуры теории множеств существуют постольку, поскольку они имеют воплощения (инстанцированы). Если

<sup>586</sup> Armstrong D.M. Sketch for a Systematic Metaphysics. N. Y., 2010. P. 82–86, 115.

этого нет, они являются простыми возможностями и таким образом ничего не добавляют к бытию<sup>587</sup>.

Армстронг называет свою онтологию апостериорным реализмом. Существенными особенностями этой разновидности реализма являются 1) доверие к а) логически непротиворечивым и б) концептуально экономным сущностям обыденного языка, 2) которые могут быть инстанцированы (эмпирически подтверждены) хотя бы одним примером. Онтология же Аристотеля часто выходит за границы и опыта и языка. Поиск первых причин уводит философа в мир трансцендентного. Не случайно, Армстронг писал о том, что он не приемлет в метафизике Аристотеля – его учение о нередуцируемых субстанциях – формальной и материальной первых причинах. Таким образом, если онтология Армстронга и отражает онтологию Аристотеля, но лишь в некоторых чертах, что делает это отражение незеркальным.

Дэвид Армстронг является тем философом, который всю творческую жизнь занимался, по оценке Джона Пассмора, всецело классическими философскими вопросами в классической манере. В онтологии он развивал философские построения Аристотеля, одновременно выступая критиком отдельных идей афинского мыслителя. Его метод философствования характеризуется столкновением альтернативных теоретических позиций и потому может быть назван диалектическим.

И, тем не менее, он – яркий представитель аналитической философии XX столетия. Армстронг разделял положение Уилфрида Селларса, что «[в] отношении описания и объяснения мира наука является мерой всех вещей, существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют». Его методологию характеризуют точность и скрупулёзность в использовании методов логического, концептуального и лингвистического анализа.

Диалектический и одновременно аналитический характер его метода проявился в трактовке законов природы как однонаправленной связи универсалий. (Философ не считал себя единственным разработчиком данной концепции. Наряду с ним её развивали такие философы-аналитики как Фред Дрекке и Майкл Тулия. Но справедливости ради стоит указать, что ещё в диалектическом материализме законы природы трактовались объективными связями, выраженными через связь категорий.)

Армстронг явился разработчиком систематической метафизики. Критериями онтологических допущений в его онтологии выступили актуализм (пространственно-временная соотнесённость и наличие хотя бы одного подтверждающего факта существования), каузальная эффективность и критерий интеллектуальной экономии.

---

<sup>587</sup> Ibid. P.115.

В философии сознания он придерживался теории тождества ментальных и мозговых процессов, которую называл материализмом центральных состояний. Об этом мы будем говорить в следующей главе нашего исследования.

Создание онтологий в духе Аристотеля продолжилось в аналитической онтологии уже в XXI веке. Создателем одной из них явился Джонатан Лоу. Четырёх-категориальная онтология философа состоит из таких фундаментальных сущностей как объекты, модусы, атрибуты и естественные виды. Характеристиками базисных категорий онтологии Лоу являются: неустранимость (фундаментальность), независимость от других (фундаментальных) категорий и их объяснительная сила для других сфер философии, таких как законы природы и каузальные отношения.

Основными детерминантами своей категориальной онтологии Лоу считал (1) доверие к здравому смыслу и научному исследованию; (2) экономичность онтологического каркаса. Приверженность первому методологическому принципу роднит его онтологию с дескриптивной метафизикой Стросона, фундаментальной онтологией Льюиса, систематической онтологией Армстронга. Главным конкурентом своей Лоу считал Армстронга. Какая из двух онтологий более экономична – его собственная или онтология Армстронга? Ответ на вопрос вполне очевиден: ею будет онтология Дэвида Армстронга, в которой говорится только о двух базисных сущностях и с их помощью даётся объяснение законов и проблем философии.

## ГЛАВА 4.

ПРОБЛЕМЫ МЕТАФИЗИКИ И ОНТОЛОГИИ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ: ИСТОРИЯ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ

## 4.1. Супервентность как метафизическая категория аналитической онтологии сознания

Понятие «супервентность» пусть медленно, но верно входит в словарь современной отечественной философии. Его появление было связано с переводами работ западных философов-аналитиков таких, как Джон Сёрл<sup>588</sup> и Дэвид Армстронг<sup>589</sup>. Однако сам термин «супервентность» в этих переводах отсутствовал: видные отечественные философы А.Ф. Грязнов и С.С. Неретина предпочли «супервентности» «производность»<sup>590</sup> и «проистекание»<sup>591</sup>. Однако такой перевод не совсем прижился на отечественной философской ниве. На сегодняшний день можно сказать, что термин «супервентность» уже используется отечественными специалистами в области аналитической философии. Н.С. Юлиной написана статья о супервентности в «Энциклопедии эпистемологии и философии науки»<sup>592</sup>. В.В. Васильев использовал данный термин в своём переводе книги Чалмерса «Сознающий ум»<sup>593</sup>. О смысле и познавательной эффективности понятия «супервентность» ведутся дискуссии на научных конференциях и т.д.

Мы хотим проанализировать содержание понятия «супервентность», как его понимали отдельные западные философы-аналитики и отечественные исследователи, то есть исторически, и выступить адептом «полезной бессодержательности» этого метафизического понятия в решении психофизической проблемы в аналитической философии сознания.

Термин «супервентность» используется главным образом для характеристики уровневых онтологий – таких структур бытия, в которых устанавливаются связи между явлениями различных уровней (видов). Это понятие призвано определить характер онтологических уровней связей.

Супервентность (от лат. *super* + *venire* приходить, происходить) – отношение зависимости между свойствами или явлениями одного (уровневого) вида (*A*) и свойствами или явлениями другого (уровневого) вида (*B*), для которого характерно то, что совокупность свойств

<sup>588</sup> Сёрл Дж. Открывая сознание заново / Перевод с англ. А.Ф. Грязнова. М.: Идея-Пресс, 2002.

<sup>589</sup> Армстронг Д.М. Самоуверенное введение / пер. с англ., введение и комментарии С.С. Неретиной. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011.

<sup>590</sup> Сёрл Дж. Открывая сознание заново. Перевод с англ. А.Ф. Грязнова. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 126–127.

<sup>591</sup> Армстронг Д.М. Самоуверенное введение / пер. с англ., введение и комментарии С.С. Неретиной. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. С. 102, 235.

<sup>592</sup> Юлина Н.С. Супервентность // Энциклопедии эпистемологии и философии науки / И.Т. Касавин (ред.). М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация». 2009.

<sup>593</sup> Чалмерс Д. Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории. Пер. с англ. В. В. Васильева. М.: УРСС: Книжный дом "ЛИБРОКОМ", 2013.



или явлений *B* следует за совокупностью свойств или явлений *A* только в том случае, если изменения или различия *A* не могут существовать без изменений и различий *B*. Суть супервентности заключается в том, что *не может быть* изменений и различия *A* без изменений и различия *B*: свойство или явление *A* возникает вслед за свойством или явлением *B*, если и только если изменение свойств или появление явления *A* нуждается в изменении свойств или появлении явления *B*, точно также как полная схожесть явлений в отношении свойств *B* гарантирует полную схожесть явлений в отношении свойств *A*. Отношения супервентности не являются ни логическими, ни каузальными.

Номинально 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 называют имя английского философа Ричарда Хейра (*Hare*), который использовал термин «супервентность» для характеристики отношений между моральными и природными свойствами<sup>594</sup>. Сам философ отрицал своё первенство, ссылаясь на то, что термин был в ходу ещё в 1940-е годы в Оксфорде. Джордж Мур первым артикулировал понятие супервентности. Под супервентностью он понимал связь между внутренне присущей предмету ценностью и его качественными, не носящими морального характера, характеристиками<sup>595</sup>.

В философии науки, как отметила Н.С. Юлина, термин «супервентность» появился для обозначения особого типа объяснения законосообразного (номологического) и, вместе с тем, нередуктивного отношения между наукой наибольшей общности – физикой – и науками меньшей общности — химией, биологией, психологией, социологией и т.д. Считается, что каждая наука меньшей общности имеет свои законы, которые не сводятся к законам науки как целого, точно так же, как свойства целого не сводятся к свойствам частей. Например, свойства воды – быть прозрачной, текучей жидкостью, растворяющей сахар, и др. – не сводятся к арифметической сумме свойств двух молекул водорода и одной молекулы кислорода<sup>596</sup>.

### ***Роль супервентности в обосновании аномального монизма Дональда Дэвидсона***

В аналитической философии сознания понятие супервентности стало широко использоваться после того, как Дэвидсон применил его для характеристики концепции

<sup>594</sup> Horgan T. E. Supervenience // The Cambridge Dictionary of Philosophy / edited by Robert Audi. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P.891–892.

<sup>595</sup> Ibid. P.891.

<sup>596</sup> Юлина Н.С. Супервентность // Энциклопедии эпистемологии и философии науки / И.Т. Касавин (ред.). М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация». 2009.

аномального монизма в статье «Ментальные события» (1970), которая была призвана разрешить проблему «сознание – тело».

Для демонстрации специфики своего решения психофизической проблемы Дэвидсон предложил рассмотреть классификацию существующих теорий. 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, по мнению Дэвидсона, 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 «общим провалом» в поисках законов, соединяющих ментальное и физическое (картезианство); 4) *аномальный монизм* самого Дэвидсона<sup>597</sup>.

«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. Такая мягкая форма монизма, которая не имеет поддержки со стороны законов соответствия или концептуальной экономии, по-видимому, не заслуживает того, чтобы называться «редукционизмом»...» – пишет Дэвидсон<sup>598</sup>. Во всяком случае, это не тот случай, когда восприятие произведения искусства можно свести всего лишь к сложному нейронному событию, происходящему на уровне мозговых процессов.

Хотя позиция, которую занимает Дэвидсон, отрицает существование психофизических законов, она согласуется с точкой зрения, что ментальное всё же зависит от физического – между ними существует отношение супервентности. Супервентность означает, поясняет философ, что невозможно, чтобы существовали два события, одинаковые в физическом аспекте, но различающиеся в каком-то ментальном аспекте, или, что объект не может поменяться в каком-то ментальном отношении без изменения в каком-то физическом отношении. Ментальное законосообразно связано с физическим, однако их связь предусматривает и аномальность, а именно: мы не можем указать законы, осуществляющие данную связь. Существование ментального аномально именно потому, что не может быть полностью вписано в каузально замкнутый мир физических явлений. Напомним, что философ писал: «Аномальный монизм ...

<sup>597</sup> Davidson D. Mental events // Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxford: Oxford University Press, 1980. P.213–214.

<sup>598</sup> Davidson D. Mental events. P.214.

отбрасывает тезис, ... что ментальным феноменам может быть дано исключительно физическое объяснение»<sup>599</sup>.

Американский исследователь Джеф Малпас, анализируя концепцию своего соотечественника, находит доводы в пользу аномального монизма в теории событий самого Дэвидсона. Малпас поясняет: в онтологии Дэвидсона события являются единичными сущностями (партикуляриями)<sup>600</sup>, которые могут подпадать более чем под одно описание. («Он поднял руку» и «Он просигнализировал»). Или возьмём такой пример: кто-то сжёг клочок бумаги, который 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 возможно, по меньшей мере, двумя различными способами: как сжигание листка бумаги и как уничтожение ценного документа. Обращение к истории и естествознанию также показывает, что отдельные события часто описываются разными способами. Дэвидсон считает, что каузально связанные события должны взаимодействовать на основе какого-то строгого закона. Однако, поскольку строгих законов мы, возможно, до времени, не знаем и не сформулировали, законы выступают всего лишь лингвистическими сущностями. Как 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 лингвистическим 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, их действие не будет подпадать под 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, нельзя будет сформулировать только потому, что эти события рассматриваются *именно под этими описаниями*. Например, если человек захотел почитать «Войну и мир» Льва 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-

---

<sup>599</sup> Ibid. P.214.

<sup>600</sup> Об обосновании Дэвидсоном теоретического положения, что события, как физические, так и ментальные, являются единичными сущностями (партикуляриями), мы вели речь в §2 главы 3 нашего исследования.

то строгим законом <sup>601</sup>. Дэвидсон отрицает существование психофизических законов, фиксирующих строгую корреляцию между ментальными и физическими событиями, на том основании, что ментальный и физический языки описания событий обладают принципиально разными характеристиками <sup>602</sup>.

Джеф Мальпас связывает отрицание Дэвидсоном существования строгих психофизических законов ещё с одной причиной: человек в философии Дэвидсона рассматривается в первую очередь существом рациональным. Философ писал: «... я думаю, что номологическая слабина, существующая между ментальным и физическим, непреодолима столь долго, сколь долго мы воспринимаем человека рациональным животным»<sup>603</sup>. Дэвидсон полагает, что ментальное ни логически, ни эмпирически не сводимо к физическому, то есть редуктивной связи между мозговыми процессами и тем, что возникает в нашем сознании, не существует. Связь ментального с физическим носит супервентный характер, что предусматривает каузальную замкнутость мира физических явлений, так и исключительный статус рациональности и ментального в целом. А это и есть аномальность ментального. При использовании понятия супервентности Дэвидсону удаётся избежать острых углов научной нерешённости психофизической проблемы. Вот почему мы говорим о «полезной бессодержательности» этого термина

#### *Эволюция понятия супервентности в философии сознания Джексона Кима*

По мнению Джексона Кима (1934–2019), каузальные отношения между явлениями представляют собой диахронические связи. Наряду с диахроническими между явлениями существуют синхронические связи, разновидностью которых являются отношения супервентности. Эти отношения связывают свойства и объекты разных уровней, при этом объекты базисного уровня полностью супервентно детерминируют зависимые от них объекты других уровней. Таким образом, понятие супервентности используется Кимом для описания общей онтологии, которую он назвал уровневым видом реальности.

Философ рассматривал супервентность (или как он предпочитал говорить в поздних работах – «ковариацию свойств») как разновидность отношений, существующих между семействами свойств. К таковым относятся и отношения между ментальными и физическими свойствами.

Взгляды Кима на понимание сознания изменялись, но понятие супервентности в них неизменно сохранялось. Эволюцию его взглядов можно поделить на три периода. Так, в начале

<sup>601</sup> Malpas J. Donald Davidson // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (1998 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/entries/davidson>

<sup>602</sup> Davidson D. Mental events // Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxford: Oxford University Press, 1980. P. 222.

<sup>603</sup> Davidson D. Mental events. P. 223.

80-х годов он защищал позицию нередукционистского физикализма (взгляда, согласно которому ментальное зависит от физического, но к нему не сводится), названную им супервентной каузальностью. В конце 80-х Ким выступил с резкой критикой всех форм нередукционистского материализма («Миф нередукционистского материализма» (1989)), в частности, теории аномального монизма Дэвидсона и функционализма, сформулировав каузально-объяснительный аргумент исключения. Согласно этому аргументу, мы не можем в рамках определённой объяснительной схемы приписать каузальную роль ментальному до тех пор, пока ментальное не идентифицировано с физическим. Под аргумент исключения подпадала и ранняя концепция самого Кима – супервентная каузальность ментального.

В 90-е годы философ разработал новую концепцию ментального, названную им функциональной редукцией. Ким обосновывал супервентные отношения сознания и мозга, опираясь на идеи функционализма («Сознание в физическом мире»<sup>604</sup>; «Физикализм или Что-то достаточно близкое»)<sup>605</sup>. По его мнению, супервентные свойства являются каузально действительными, если и только если они функционально редуцируемы к свойствам, которые ранее были признаны каузально действительными.

#### *«Юмовская супервентность» в философии сознания Дэвида Льюиса*

Принцип концептуальной экономии, которого придерживался Льюис, нашёл выражение в редукционистской программе, которая носит всеобъемлющий характер: она касается объяснения всего. Наиболее ярким символом этой программы является априорный принцип, получивший название юмовской супервентности. Согласно этому принципу любая из возможных (предлагаемых) истин супервентна модели действительности, представленной образцами фундаментальных свойств и отношений<sup>606</sup>. Истина о мире в целом, включая и его ментальную составляющую, супервентна всей модели действительности. «Если бы два возможных мира были абсолютно изоморфными моделями, представленными примерами фундаментальных свойств и отношений, они были бы, таким образом, абсолютно похожими без всяких исключений»<sup>607</sup>.

Задачу отыскания фундаментальных свойств и отношений Льюис возлагал на физику, как современную, так и ту, которая возникнет в будущем. Мир структурно состоит из фундаментальных свойств и отношений, среди которых он указывает на массу, заряд и

<sup>604</sup> Kim J. *Mind in a Physical World*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.

<sup>605</sup> Kim J. *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2005.

<sup>606</sup> Lewis D. *Reduction of mind // Papers in Metaphysics and Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P.292, etc.

<sup>607</sup> Lewis D. *Reduction of mind*. P. 292.

физические законы, которые универсальны. Свой подход к пониманию мира Льюис называл тезисом материализма <sup>608</sup>.

Если мир материален, а материализм истинен, то *априорный* принцип о супервентной зависимости всего от взаимосвязей *фундаментальных* свойств и отношений даёт в результате *апостериорную* супервентную зависимость всего от фундаментальных *физических* свойств и отношений. Однако с точки зрения философа, проявление материалистической супервентности имеет не необходимый, а всего лишь случайный характер. Кроме того, дабы избежать обвинений в «безудержном» априоризме Льюис предлагал всегда делать отсылки к актуальности – тому, что характеризует окружающий нас мир.

Льюис хорошо осознавал, что тот, кто поддерживает данный тезис, попадает под жёсткий обстрел критики. Хорошо сфокусированный критический аргумент против данного тезиса выдвинул Фрэнком Джексоном в его мысленном эксперименте, описывающем восприятие цвета нейробиологом Мэри. Как учёный и специалист в области восприятия цвета Мэри знает всё о физическом и биологическом механизме восприятия цвета – красного, синего, зелёного, др. Но так вышло, что Мэри живёт в чёрно-серо-белом мире и актуально не представляет, *как* другие цвета выглядят. И вот Мэри впервые попадает в мир, окрашенный во все цвета радуги, и видит эти цвета. Что же это за знание – ощущение красного, синего, зелёного?

Ответ Льюиса выглядит так. Он считает, что дело не в том, *что* Мэри «получила»: «новое знание», «новые верования» или «новую информацию». Поддержав точку зрения Л. Немирова (*L. Nemirow*), он полагал, что Мэри приобрела лишь «знание *как*» выглядит цветной мир <sup>609</sup>. Важнее другое: чего с ней не произошло. Мэри не увидела кардинальной разницы между актуальным миром и другими мирами, которые являются его физическими копиями (хотя и не безоговорочными копиями, поскольку они разнятся цветом). То есть, по мнению философа, с точки зрения обладания способностью ориентации Мэри в мире, с ней ничего не произошло. Именно это самое главное. Мэри узнала, *как* выглядят цвета, но то, что такие цвета существуют, она знала и до того. Парирюя аргумент Фрэнка Джексона, Льюис пытался показать, что никакого серьёзного отличия знаний «до» и знаний «после» у Мэри не появляется. И потому данный аргумент истину о тождестве между психическими и нейронными процессами не отменяет.

Для обоснования своего тезиса, что именно организация физических частиц может породить эффект картинки (образа), Льюис выбирает пример с визуальной решёткой. Эта решётка состоит из миллиона мельчайших точек – пикселей, имеющих чёрный или белый цвет. Сочетание тёмного и светлого может дать обобщённый (*gestalt*) структурный образ, который не

<sup>608</sup> «Материализм» и «физикализм» для Льюиса синонимы. Просто материализм – это исторически ранний вариант натурфилософского понимания мира, когда оперировали термином материальной субстанции. См.: Lewis D. *Reduction of mind*. P. 292–293.

<sup>609</sup> Lewis D. *Reduction of mind*. P.293.

существует сам по себе, а супервентен структурному расположению пикселей. Такого рода супервентность Льюис называет редукцией. Для неё характерны две особенности: 1) не может быть разницы в картинке и её свойствах без какой-либо разницы в организации светлых и тёмных точек; 2) супервентность асимметрична: не всякое изменение пикселей будет значимым для обобщённых структурных свойств картинки. «И материалистическая супервентность сознания, а также всего прочего, организации атомов в пустоте – или чему-либо ещё, заменяющему в истинной физике атомы в пустоте – является другим [подтверждающим] случаем»<sup>610</sup>.

При любом раскладе материалистическая супервентность предполагает наличие физических условий для существования чего-либо ментального, и этих условий достаточно, чтобы психическое существовало. Верно и то, что иные, отличные от первых, физические условия будут достаточными для отсутствия ментального<sup>611</sup>. Правда, эти условия должны *полностью* описывать все физические параметры и их взаимодействие. Этот тезис верен, каким бы мир ни был, при условии, что он не состоит из фундаментальных свойств и отношений, чуждых актуальной реальности, ей не свойственны. При этом сложность мира не ограничена: он может быть бесконечно сложным и разнообразным<sup>612</sup>.

Льюис не забывает о критике в свой адрес по поводу тезиса о супервентной зависимости ментального от физического. Так, насколько *достаточным* является этот тезис? Вывод о супервентной зависимости может носить необходимый характер, но является ли он априорным по своему характеру? А между тем, именно априорность необходимости чаще всего рассматривается как безусловность необходимости. По мнению Льюиса, в мысленном эксперименте Фрэнка Джексона о нейрофизиологе Мэри нельзя безоговорочно утверждать, что выйдя из чёрно-серо-белого в цветной мир, Мэри приобрела новое для себя знание. С точки зрения нейрофизиологии учёный Мэри знала о цвете всё, но априорной корреляции между рациональным знанием и цветовым ощущением не существует. О многокрасочном мире Мэри узнаёт уже апостериорно, когда реально видит его. Именно по этой причине – недоказанности априорной корреляции между рациональным знанием и цветовым ощущением – Льюис не счёл нужным принимать аргумент Фрэнка Джексона всерьёз.

На наш взгляд, анализ случая Мэри заставляет Льюиса обратить внимание на существование *феноменального* сознания. Однако сам он этого факта не признаёт, потому что декларирует неразличимость психологического и квалитативного (феноменального) сознания. Он замечает: «...разговор о «феноменальном характере» и подобном не помогает»<sup>613</sup>. На это и обратил внимание своим аргументом Фрэнк Джексон. Внимание к квалиа проявляется у Льюиса

<sup>610</sup> Lewis D. Reduction of mind. P.294.

<sup>611</sup> Ibid. P.295.

<sup>612</sup> Lewis D. Reduction of mind. P.295.

<sup>613</sup> Lewis D. Reduction of mind. P. 304.

неявно. Дело в том, что Льюис доверяет словарю народной психологии, изобилующему такими понятиями как «боль», «радость», «счастье» и прочее. Народная психология приписывает каузальную роль всем этим понятиям. Льюис же, поддерживая бихевиоризм Гилберта Райла и не только это, испытывает доверие к словарю народной психологии и соглашается с его положениями.

Льюису, как почти всем аналитикам, присуща самокритичность в отношении к своим изысканиям. А к отдельным положениям теории тождества Льюиса возникали вопросы. Чтобы парировать критические замечания, Льюису понадобилось понятие двуаспектной необходимости (для обоснования *достаточности* принципа супервентной связи ментальных и физических свойств). Данный логический инструментарий был разработан Солом Крипке, Фрэнком Джексоном, Робертом Сталнэкером и др.<sup>614</sup>. Суть его в следующем. Предложение  $\varphi$  может ассоциироваться двумя разными способами с двумя разными пропозициями – одна из которых необходимым, а другая случайным образом истинна. Случайно-истинная пропозиция может быть получена только апостериорно. Предположим, что выбранный нами язык для описания реальности состоит из понятий, в которых фиксируются случайные факты. Например, значение понятия «кипит» полностью зависит от того, *что* кипит. Тогда пропозиция  $H^1$  будет фиксировать апостериорное значение предложения  $\varphi$  в мире  $W^1$ ,  $H^2$  – апостериорное значение предложения  $\varphi$  в мире  $W^2$ ,  $H^3$  – апостериорное значение предложения  $\varphi$  в мире  $W^3$  и т.д. Будем считать, что предложение  $\varphi$  выражено горизонтально в различных мирах случайно истинными пропозициями  $H^1, H^2, H^3$ , т.д., и пропозицией  $H$  в актуальном мире.

Пусть  $D$  – пропозиция, диагонально фиксирующая априорное значение предложения  $\varphi$  во всех мирах. В пропозиции  $D$  утверждается, что только та пропозиция, которая горизонтально выражает предложение  $\varphi$  в мире  $W$ , является истинной. Таким образом, если мы знаем значение  $D$ , то мы знаем, что горизонтально предложение  $\varphi$  выражает ту или иную истину, но мы можем быть не осведомлены о содержании этой истины.

Выходит, что может существовать предложение, необходимая истинность которого выражается двумя способами – апостериорным и априорным пропозициями. По мнению Льюиса, предложенное обоснование, если его использовать применительно к сознанию, может столкнуться с дополнительными трудностями, но и они преодолимы. И тогда зазор между посылкой, содержащей знание о физическом, и заключением, содержащим знание о ментальном, будет ликвидирован и вывод о супервентности ментального от физического может считаться достаточно обоснованным. «Кто-либо, кто хочет вновь возвести [этот зазор] – например для того, чтобы отрегулировать материалистическую супервентность с предполагаемым неведением Мэри

---

<sup>614</sup> Ibid. P.296, notes.



– должен как-то показать, что двуаспектный анализ необходимости a posteriori является неадекватным»<sup>615</sup>, – категорично подытоживает Льюис.

На наш же взгляд, сложность состоит в характере начальной посылки. Предполагается, что предложение  $\varphi$  может одновременно соотноситься двумя разными способами (априорно и апостериорно) с пропозициями  $D$  и  $H$  в мирах  $Wn$ . Не кроется ли в самой этой посылке двуаспектной соотнесённости та самая «возможность», которая должна «ликвидировать» зазор между пропозициями о физическом и ментальном?

Итак, Льюису приходится объяснять зависимость феноменального сознания (квалиа) от состояний мозга. Полностью редуцировать феномены сознания к мозговым процессам не удаётся. Выходом для Льюиса видится теория тождества, формулой которой является:  $M=P$  ( $M$  – ментальное состояние,  $P$  – физическое)<sup>616</sup>. (О теории тождества речь пойдёт в § 2 данной главы.)

### *Метафизическое понимание супервентности в эмерджентной концепции сознания Джона Сёрла*

В решении психофизической проблемы Джон Сёрл достаточно долгое время придерживался взгляда, который многие исследователи, как и сам Сёрл, называют эмерджентным<sup>617</sup>. Согласно эмерджентной концепции сознание возникает в результате взаимодействия множества феноменов более низкого уровня и обладает системным свойством, не редуцируемым к низкоуровневым свойствам. По мнению В.В. Васильева, признание сознания высокоуровневым свойством нейронных процессов, онтологически отличающимся от этих процессов, но влияющим на поведение человека именно через происходящие в мозге 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, Сёрлу придётся признать скрытым эпифеноменалистом<sup>618</sup>. 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»<sup>619</sup>. Таким образом, Васильев предлагает Сёрлу придерживаться не эмерджентного понимания сознания, а особой версии теории тождества для разрешения психофизической проблемы. Однако, сам оппонент Сёрла

<sup>615</sup> Lewis D. Reduction of mind. P.297.

<sup>616</sup> О специфике теории тождества Льюиса см. в следующем параграфе.

<sup>617</sup> Серл Дж. Открывая сознание заново. Перевод с англ. А.Ф. Грязнова. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 11; Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс -Традиция, 2009. С.72, и др.

<sup>618</sup> Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 72, 83.

<sup>619</sup> Там же. С. 72.

отвергает продуктивность и теории тождества, поскольку она, по его мнению, не верифицируема<sup>620</sup>.

Однако, на наш взгляд, Сёрл не согласится с обвинением его в эпифеноменализме и причиной тому будет метафизический смысл понятия супервентности, которого придерживается философ. Ментальное и физиологическое номологически связаны, но ментальное не редуцируемо к физиологическому. А метафизический смысл термина «супервентность» позволяет признавать номологическую связь сознания с мозгом без указания конкретных законов. Кроме того, метафизическая супервентность позволяет не признавать сознание онтологически самостоятельной сущностью<sup>621</sup>. Сознание, согласно эмерджентному объяснению, является своеобразным эффектом работы низкоуровневых структур. В рамках концепции биологического натурализма, которого придерживается Джон Сёрл, таковыми низкоуровневыми структурами являются биологические процессы, происходящие в мозге. Сёрлу кажется, что с помощью его доводов ему удаётся остаться на позиции монизма и не подвергать сомнению каузальную эффективность ментального. Сёрл вообще, несмотря на декларируемую им приверженность исключительно научным идеям, часто допускает в свои теории метафизические положения. Таковым нам видится и эмерджентный принцип в понимании сознания. В книге «Открывая сознание заново» главу о нередуцируемости сознания Сёрл специально заканчивает параграфом о супервентности, делая тем самым супервентность объясняющим принципом психофизической проблемы.

Возможно, мы пока не научились уважать метафизический статус супервентности наравне с другими понятиями, например, эмерджентностью. И этот методологический догматизм не позволяет нам столь же доверять супервентности, как мы доверяем эмерджентности. А между тем, метафизический смысл супервентности помогает Сёрлу избежать онтологического дуализма и придерживаться монизма при обосновании концепции биологического натурализма.

***Натуралистический характер супервентности  
в обосновании дуализма свойств Дэвида Чалмерса***

Дэвид Чалмерс стал широко известен своей доктриной натуралистического дуализма после выхода в свет трактата «Сознающий ум» (1986). В нём он различает феноменологическую и психологическую стороны сознания. Философ считает, что отношение между нейронными процессами мозга и психологией действия уже является ареалом научных, а не метафизических исследований, поскольку многие проблемы в этих отношениях уже прояснены и им он даёт

<sup>620</sup> Там же. С. 80.

<sup>621</sup> McLaughlin B., Bennett K. Supervenience //The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2011 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/entries/supervenience/>

название «лёгкой проблемы сознания». В «Сознающем уме» он пытается разрешить «трудную проблему» сознания, касающуюся природы субъективного опыта, квалиа, феноменальных переживаний. Можно ли дать физикалистское объяснение именно феноменальному сознанию? Предлагая своё решение «трудной проблемы» сознания, Чалмерс разрабатывает концепцию натуралистического дуализма, которая исходит из следующих допущений:

1. Сознательный опыт (феноменальное сознание, квалиа) существует.
2. Сознательный опыт логически не супервентен от физического.
3. Если существуют феномены, логически не супервентные физическим фактам, тогда материализм ложен.
4. Сфера физического каузально замкнута.

Согласно этой доктрине, сознание супервентно связано с физическим, основанием их связи являются закономерности нашего мира. В этом случае супервентность носит не логический, а натуралистический характер. Это позволяет считать существование особой разновидности сознания – сознательного опыта (или феноменального сознания) реальным наряду с физическим миром. Это и есть доктрина натуралистического дуализма.

Чалмерс различает две альтернативные разновидности супервентности: 1) локальную и глобальную и 2) логическую и естественную. Именно естественная (природная) супервентность становится объяснительным орудием Чалмерса в отстаивании дуалистической концепции сознания.

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. Но есть и исключения, связанные, например, 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 служат условия его обитания.

Чалмерс отмечает, что различие глобальной и локальной супервентности непринципиально для понимания феноменального сознания<sup>622</sup>. И всё же, говоря о супервентности субъективного опыта от физического вообще, Чалмерс склоняется в сторону локальной супервентности. С его точки зрения, физическая идентичность двух существ никак не повлияет на то, чтобы их субъективный опыт различился 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 фактом в понимании феноменального сознания является различие логической и природной супервентности. Б-свойства логически супервентны А-свойствам, если не существует таких двух логически возможных ситуаций, при которых они идентичны относительно своих А-свойств и разнятся своими Б-свойствами.

Тем не менее, замечает Чалмерс, существует особый вид супервентности, в рамках которого отсутствует какая-либо логическая связь. 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, производят 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

---

<sup>622</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory. N. Y., Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 34.

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 дел, естественным образом с необходимостью вызывают Б-факты, то есть когда связь фактов вида А и Б носит закономерный характер.

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 природная супервентность не предполагает наличия логической супервентности, Чалмерс называет ситуациями «простой природной супервентности»<sup>623</sup>.

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 по своим физическим характеристикам, обладали и опытом с одинаковыми качественными характеристиками. 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<sup>624</sup>.

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» (понятие введено Солом Крипке в статье «Именование и необходимость» (1972)). 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

<sup>623</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory. N. Y., Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 37.

<sup>624</sup> Ibid. P. 38.

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. Херр и Т. Хоган <sup>625</sup>. Чалмерс считает, что понятие «естественная супервентность» по сравнению с понятием «слабая супервентность» является методологически более точным.

Считая феноменальное сознание таким же реальным, как нейронные процессы мозга, и обосновывая природную супервентную связь мозга и квалиа, философ всё же не готов назвать те психофизические законы, которые объяснят квалиа. Это остаётся задачей будущего, а пока могут существовать только некоторые предположения о природе таких законов <sup>626</sup>.

Таким образом, и в концепции натуралистического дуализма Чалмерса сохраняется та неопределённость, которая позволяет пока говорить о метафизическом статусе супервентной связи между феноменальным сознанием и нейронными процессами мозга. Это признавал и сам философ, когда написал: «...спекулятивная метафизика, возможно, неизбежна при нахождении терминов для описания онтологии сознания <sup>627</sup>.

## ВЫВОДЫ

Университетские программы по метафизике, как правило, включают раздел «Супервентность», потому что понятие супервентности является одним из центральных в современной аналитической метафизике. Термин «супервентность» используется главным образом тогда, когда речь заходит об уровневых онтологиях – таких структурах бытия, в которых устанавливаются связи между явлениями различных уровней (видов).

Супервентность связана с такими понятиями как (а) следование, (б) редукция, (в) онтологическая независимость, (г) объяснение. (а) Супервентность как и следование носит возвратный, транзитивный, симметричный или асимметричный характер. Однако не всякое следование супервентно, поскольку супервентность охватывает только *законосообразные* необходимые отношения. (б) Всякая редукция нуждается в супервентности, однако не всякая супервентность удовлетворяет требованиям редукции. (в) Супервентность не выявляет отношения онтологической первичности: супервентность свойств **Б** по отношению к свойствам **А** не гарантирует онтологической первичности свойств **А** по отношению к свойствам **Б**. [(г) Утверждения супервентности только констатируют положения дел, но не объясняют их. Предполагается появление таких объяснений в дальнейшем.

<sup>625</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory. N. Y., Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 362.

<sup>626</sup> Ibid. P. 286, etc.

<sup>627</sup> Ibid. P. 302.

Разновидность супервентности определяется (1) модальной силой тезиса и (2) видами отношений между сравниваемыми объектами и (3) величиной ареала действия. (1) 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. (2) Отношения супервентности носят или естественный, или логический характер. Следовательно, можно говорить о натуралистической или логической супервентности. (3) Отношения супервентности действуют между отдельными объектами или личностями, в каком-то конкретном пространственном регионе и во всех возможных мирах. В первом случае эти отношения будут выражены утверждениями *индивидуальной* супервентности, во втором – утверждениями *региональной* супервентности, в третьем – *глобальной* супервентности. Супервентности разного вида могут пересекаться.

Нельзя переоценивать объяснительную и прогностическую силу понятия супервентности. Супервентность сама по себе не обладает объяснительной функцией и не гарантирует, что свойства *Б* редуцируемы к свойствам *А* или онтологически зависят от них. Философы материалистического направления находят понятие полезным, потому что оно позволяет признавать ряд других понятий, *не прибегая* к онтологизации нематериальных сущностей и надприродных областей бытия<sup>628</sup>.

В аналитической философии сознания понятие супервентности чаще всего используется при исследовании проблемы «сознание – тело». Оно стало широко использоваться после того, как *Дэвидсон* применил его при обосновании своей концепции сознания, названной им аномальным монизмом. Это произошло в статье «Ментальные события» (1970). Философ пояснял, 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. Ментальное законосообразно связано с физическим, однако их связь предусматривает и аномальность, а именно: мы не можем указать законы, реализующие данную связь.

По мнению *Джегвона Кима*, между явлениями существуют диахронические и синхронические связи. Разновидностью диахронических связей являются каузальные отношения, разновидностью синхронических связей являются отношения супервентности. Эти отношения связывают свойства и объекты разных уровней, при этом объекты базисного уровня полностью супервентно детерминируют зависимые от них объекты других уровней. Таким

---

<sup>628</sup> McLaughlin, B., Bennett, K. Supervenience //The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2005 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). URL = <http://plato.stanford.edu/entries/supervenience/>

образом, понятие супервентности используется Кимом для описания общей онтологии, которую он назвал уровневым видом реальности.

Философ рассматривал супервентность (или как он предпочитал говорить в более поздних работах – «ковариацию свойств») как разновидность отношений, существующих между семействами свойств. К таковым относятся и отношения между ментальными и физическими свойствами.

Взгляды Кима на понимание сознания изменялись: вначале он выступил разработчиком нередукционистского физикализма, затем критиком нередукционистского физикализма, наконец стал сторонником концепции функциональной редукции. Однако на всех трёх этапах эволюции его взглядов на проблему «сознание – тело» понятие супервентности в них неизменно сохранялось.

Дэвид Льюис положил понятие супервентности в основание своего объяснения мира, составной частью которого является и ментальное. При этом он исходил из принципа концептуальной экономии, который касается объяснения всего. Наиболее заметным проявлением принципа концептуальной экономии является другой, априорный принцип юмовской супервентности. Согласно ему любая из возможных (предлагаемых) истин супервентна модели действительности, представленной образцами фундаментальных свойств и отношений<sup>629</sup>. Истина о мире в целом, включая и его ментальную составляющую, супервентна всей модели действительности.

Если мир материален, а материализм истинен, то *априорный* принцип о супервентной зависимости всего от взаимосвязей *фундаментальных* свойств и отношений даёт в результате *апостериорную* супервентную зависимость всего от фундаментальных *физических* свойств и отношений. Однако, с точки зрения философа, проявление материалистической супервентности имеет не необходимый, а всего лишь случайный характер. Кроме того, дабы избежать обвинений в «безудержном» априоризме Льюис предлагал всегда делать отсылки к актуально существующему – тому, что мы видим вокруг.

В решении психофизической проблемы Джон Сёрл достаточно долгое время придерживался взгляда, который многие исследователи, как и сам Сёрл, называют эмерджентным<sup>630</sup>. Согласно эмерджентной концепции сознание возникает в результате взаимодействия множества феноменов более низкого уровня и обладает системным свойством, не редуцируемым к низкоуровневым свойствам. Сёрлу кажется, что его доводы позволяют ему оставаться на позиции монизма и не сомневаться в каузальной эффективности ментального.

<sup>629</sup> Lewis D. Reduction of mind. P.292, etc.

<sup>630</sup> Сёрл Дж. Открывая сознание заново / Перевод с англ. А.Ф. Грязнова. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 11; Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С.72, и др.



Однако Сёрла всё же обвинили в эпифеноменализме. На наш взгляд, Сёрл может не согласиться с этим обвинением. Причиной тому будет метафизический смысл понятия супервентности. Ментальное и физиологическое номологически связаны, но ментальное не редуцируемо к физиологическому. А метафизический смысл термина «супервентность» позволяет признавать номологическую связь сознания с мозгом без указания конкретных законов. Кроме того, метафизическая супервентность позволяет не признавать сознание онтологически самостоятельной сущностью<sup>631</sup>.

Предлагая решение «трудной проблемы» сознания (отношения феноменального сознания к психофизиологическим и другим природным процессам), *Чалмерс* разрабатывает концепцию натуралистического дуализма. Согласно этой доктрине, сознание супервентно связано с физическим, основанием их связи являются закономерности природного мира. В этом случае супервентность носит не логический, а натуралистический характер. Это позволяет считать существование особой разновидности сознания – сознательного опыта (или феноменального сознания) реальным наряду с физическим миром. Это и есть доктрина натуралистического дуализма.

Считая феноменальное сознание таким же реальным, как нейронные процессы мозга, и приводя доводы в пользу природной супервентной связи мозга и квалиа, философ всё же не готов назвать те психофизические законы, которые объясняют квалиа как порождение нейронных процессов мозга. Это остаётся задачей будущего, а пока могут существовать только некоторые предположения о природе таких законов. Таким образом, и в концепции натуралистического дуализма Чалмерса сохраняется та неопределённость, которая позволяет пока признавать статус супервентной связи между феноменальным сознанием и нейронными процессами мозга метафизическим.

Дональд Дэвидсон, Дэвид Льюис, Джегвон Ким, Джон Сёрл, Дэвид Чалмерс показывают, что сознание супервентно миру каких-либо физических событий, фактов, функций, состояний. Однако характер супервентной связи ментального и физического у этих философов интерпретируется, как мы увидели, по-разному. Разброс в понимании супервентной связи сознания и мозга на современном этапе свидетельствует о том, что у науки пока нет её общепризнанного содержательного наполнения, что позволяет характеризовать эту связь как метафизическую. Однако само понятие супервентной связи заслуживает одобрения как познавательная гипотеза.

---

<sup>631</sup> McLaughlin, B., Bennett, K. Supervenience //The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2011 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/entries/supervenience/>

## 4.2. Онтологический статус сознания в теории тождества ментального и физического

Во второй половине двадцатого столетия развернулась дискуссия между представителями картезианской (интроспективной) модели сознания («народная психология», когнитивизм Д. Фодора и др.) и её критиками. Среди критиков автономного существования ментального мы видим логический бихевиоризм, редукционистские концепции ментального, материализм и его разновидности – материализм центральных состояний, нередукционистский материализм, материализм тезиса следования (*materialism as a supervenience thesis*), элиминативный материализм, а также теория тождества и её разновидности – физикализм единичного и типичного, функционализм и др.<sup>632</sup>

### *Теория тождества*

#### *в системе современных представлений о сознании*

Центральным положением теории тождества является тезис о том, что состояния и процессы сознания тождественны состояниям и процессам мозга. Строго говоря, это не означает, что сознание тождественно мозгу. Английские идиоматические выражения: «She has a good mind» и «She has a good brain», которые сравнимы с русскими выражениями «У неё светлая голова» и «У неё хорошие мозги», взаимозаменяемы. Вместе с тем правомерно задать вопрос, сколько весит мозг, но нельзя спросить, сколько весит «светлая голова» (сознание). Тезис теории тождества *не о соответствии* между процессами, происходящими в сознании, и процессами, происходящими в мозге, а именно о тождестве процессов мозга и процессов сознания, что можно сформулировать как теорию «прямого тождества» сознания и мозга.<sup>633</sup> В английском языке используют следующие названия этой теории – теория тождества сознания (“*the identity theory of mind*”), теория тождества сознания и мозга (“*the mind-brain identity theory*”), материализм центральных состояний (“*central state materialism*”)<sup>634</sup>. И хотя многие из адептов теории тождества называют себя материалистами, правильнее их называть физикалистами. Физикализм, существующий в различных вариациях, не переводит предложения со словами «мозг» или «ощущение» в предложения об электронах, протонах и т.п. Одновременно физикализм отвергает и строгую эмерджентность наподобие той, о которой говорил Ч.Д. Броуд, утверждавший, ещё на уровне знаний 30-х гг. XX столетия, что свойства соли в её обычном понимании нельзя свести к свойствам отдельно существующих хлора и натрия.

Приверженцы теории тождества отрицают существование особых нефизических, психических свойств, которые носят название феноменальных свойств или “*qualia*”. *Qualia* есть

<sup>632</sup> The Cambridge Dictionary of Philosophy /Edited by Robert Audi. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 686–692.

<sup>633</sup> Юлина Н.С. Очерки по философии США. XX век. М.: Эдиториал УРСС, 1999. С.190.

<sup>634</sup> Mautner T. The Penguin Dictionary of Philosophy. L.: Penguin books. 1999. P. 266.

переживание некоего опыта, знание «как это выглядит»: будь то ощущение боли, слушание мелодии, лицезрение цвета. Чтобы знать, на что похож такой опыт, значит знать *qualia*. Идея, что мы вначале знаем *qualia* и только посредством *qualia*, не напрямую знаем свойства внешнего мира, была подвергнута критике Людвигом Витгенштейном в теории индивидуального языка. Физикализм и родственный ему функционализм напрямую заявили о том, что существование особых, не редуцируемых свойств, существующих до и вне физических и функциональных состояний реального организма, делает эти свойства непознаваемыми в силу их непередаваемости от сознания одного индивида другому. Эти свойства непознаваемы даже тогда, когда речь идёт о сознании индивида: любой единичный опыт уходит в прошлое и стирается. Представителями элиминативизма («квалиафобами») была предпринята попытка убрать представления о существовании некоего «внутреннего театра» (Д. Деннет), внутреннего кино или телеэкрана, поскольку те не являются реальными фактами – событиями нашего мира.

К становлению материалистических концепций сознания, в том числе и концепции тождества, причастны такие философы прошлого как Левкипп, Т. Гоббс, Ж. О. де Ламетри, П.А. Гольбах, а также Р. Карнап, М. Шлик и Г. Рейхенбах. Современная теория тождества своим рождением обязана работам Уллина Плейса и Герберта Фейгла. В 1956 году выходит работа Плейса «Является ли сознание процессом мозга?», а в 1958 году – работа Фейгла «“Ментальное“ и “физическое“». В 1959 году к адептам теории тождества присоединился Дж. Смарт, опубликовавший статью «Ощущения и процессы мозга»<sup>635</sup>. В научном дискурсе термин “теория тождества” появился впервые благодаря психологу Е.Г. Борингу ещё в 1933 году<sup>636</sup>.

Г. Фейгл ещё в начале 50-х годов заявил, что состояния сознания являются состояниями мозга. В то время он подчеркивал, что если состояния или типы состояний сознания номологически соотносятся с физическими свойствами или типами состояний, то связующие их законы должны быть «номологическими бездельниками»<sup>637</sup>: несводимыми к физическим законам, и таким образом дополнительными фундаментальными законами. Его теория тождества отрицала существование таких фундаментальных законов, исходя из принципа теоретической экономии, и постулировала тождество ментальных и физических свойств<sup>638</sup>.

Плейс предпочитал термину «тождество» термин «устройство» (“constitution”). Ещё в 1954 году в работе “Понятие внимания” он написал: “Логические возражения, которые могут быть выдвинуты против утверждения: *сознание есть процесс мозга*, не являются более

<sup>635</sup> Smart J.J.C. Sensations and brain processes // Philosophical Review. 1959. № 68. P.141–156.

<sup>636</sup> Place U.T. E.G.Boring and the mind-brain identity theory // British Psychological Society. History and Philosophy of Science Newsletter. 1990. №11. P.20–31.

<sup>637</sup> «Номологический» – «законоподобный». Номологический бездельник – законоподобная связь, являющаяся полной случайностью и не объяснимая какими-либо элементами научной теории. См.: Blackburn S. The Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford, N. Y.: Oxford University Press, 1996. P.264.

<sup>638</sup> Feigl H. The 'Mental' and the 'Physical'. The Essay and a Postscript. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1967.

весомыми, чем возражения, которые могут быть выдвинуты против утверждения: *молния есть движение электрических зарядов*".<sup>639</sup> На могущие возникнуть возражения, что ощущение молнии не является реальным физическим процессом в мозге, Плейс ответил, что «молния» и «электрический разряд» не одно и то же: молнию мы видим глазами, а то, что она есть электрический разряд, мы понимаем через эксперимент и теорию. Позже Фейгл и Смарт уточнят позицию Плейса, взяв на вооружение различие понятий «значение» и «референт»: «ощущение» и «процесс в мозге» могут различаться значениями, но иметь один и тот же референт. Подобно примеру Г. Фреге с «Утренней звездой» и «Вечерней звездой» – названиями планеты Венера в разное время суток на земном небосклоне.

Плейсу пришлось отвечать и на возражения по поводу того, что утверждения об ощущениях невозможно исправить<sup>640</sup>, в то время как утверждения о мозге можно исправить. Из чего был сделан вывод, что что-то должно быть по-другому с ощущениями. Плейс объяснил относительную неисправимость утверждений об ощущениях низкой степенью требовательности. Так, выражение «Я вижу согнутое весло» выдвигает бóльшую требовательность, чем выражение «Мне кажется, что весло согнуто»<sup>641</sup>.

Смарт термину «строение» предпочитал термин «тождество» в логически понимаемом смысле, то, как он используется в логике, когда речь идёт о тождестве аксиом. Если ощущение  $X$  тождественно процессу в мозге  $Y$ , тогда, если  $Y$  находится между моими ушами и является прямым или круглым (для упрощения берутся абсурдные примеры), тогда ощущение  $X$  тоже находится между моими ушами и тоже прямое или круглое. Конечно, это не дано в опыте, но вероятно, только специалист в области неврологии может знать, что оно прямое или круглое. Так, профессор по анатомии может быть тождественен декану медицинского колледжа. Посетитель колледжа может услышать, что профессор икает на лекциях, но при этом не знать, что это декан икает на лекциях.

Возражение на пример Смарта может выглядеть так. Декан медицинского колледжа не выступает в качестве икающего декана на лекциях, так как в качестве декана он ходит на заседания с проректором. Но тут возникает новая проблема: является ли *свойство* быть профессором анатомии тождественным *свойству* быть деканом медицинского колледжа? Даже если предположить идентичность свойств, не существуют ли нефизические свойства ощущений,

<sup>639</sup> Place U.T. The Concept of heed // British Journal of Psychology. 1954. № 45. P.243–255.

<sup>640</sup> В число таких суждений предлагалось включить суждения от фиксирующих интроспективные описания от первого лица до логических базовых аксиом. В настоящее время признано, что суждения с реальным содержанием подводят определенную ситуацию под описание по определённым правилам, при этом всегда существует возможность ошибки. Многие же исследователи полагают, что статус неисправимости может быть только у суждений, которые ничего не говорят. См.: Blackburn S. The Oxford Dictionary of Philosophy. P.190.

<sup>641</sup> Place U.T. Low claim assertions // Cause, Mind and Reality: Essays Honoring C.B. Martin / Heil J. (ed.). Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989.

которые не идентичны процессам мозга? Как сторонник физикалистской теории тождества поступит тут? Ответ Смарта был следующий: свойства нашего опыта являются предметно нейтральными (“*topic-neutral*”).<sup>642</sup> Позаимствовав термин у Г. Райла, который называл предметно-нейтральными такие слова как «если», «и», «или», «не», «потому», по которым нельзя судить, идёт ли речь о математике, физике и т.п., Сمارт использовал этот термин в более узком смысле. Быть предметно-нейтральным значило для него занимать нейтральную позицию в противостоянии физикалистской и дуалистической точек зрения. К предметно-нейтральным терминам относятся: «происходит», «случается», «перемежающийся», «растущий», «убывающий». Например, сказать, что ощущение причинно обусловлено молнией или присутствием капусты перед глазами, ничего не говорит, является ли ощущение нефизическим, как утверждает дуалист, или физическим, как убеждён материалист. Предложение, фиксирующее это ощущение, также нейтрально в отношении того, являются ли свойства ощущения физическими или психическими.

Предположим, что в сознании имеется образ, который мы можем описать как нечто жёлто-зелёное с пурпурными полосами. Можно сказать, что мы имеем ощущения жёлто-зелёно-пурпурного. Предположим вполне правдоподобно, что ничего жёлто-зелёного с пурпурными полосами в мозге не имеется. Представитель теории тождества, например, Смарт, скажет, что ни образы, ни данные ощущений не принадлежат реальному миру, как не существует реально средний водопроводчик. Предложения о мнимом среднем водопроводчике могут быть переделаны в предложения о конкретных водопроводчиках. Также и с восприятием цветов. Существует процесс получения зелёных ощущений или зелёного образа, но не существуют данные ощущений или образ сам по себе. Поэтому легко заключить, что, пока происходит восприятие, существует и процесс в мозге, который, как и образ сам по себе, не является зелёным<sup>643</sup>.

С критикой «предметно-нейтрального» анализа выступили Д. Чалмерс<sup>644</sup> и Д.М. Розенталь<sup>645</sup>, что, однако, не поколебало убеждений Плейса и Смарт в своей правоте.

Часть приверженцев теории тождества предпочитают называть эту теорию материализмом центральных состояний. Среди них находятся Б. Медлин и Д. Армстронг, которые разделяют причинный подход к анализу ментальных состояний и процессов<sup>646</sup>.

<sup>642</sup> Smart J.J.C. Sensations and brain processes // *Philosophical Review*. 1959. № 68. P.141–156.

<sup>643</sup> Ibid.

<sup>644</sup> Chalmers.D. M. *The Conscious Mind*. N. Y.: Oxford University Press, 1996.

<sup>645</sup> Rosenthal D.M. Identity theories // *A Companion to Philosophy of Mind*. Guttenplan S.(ed.). Oxford: Blackwell, 1994. P.348–355.

<sup>646</sup> Medlin B.H. Ryle and the mechanical hypothesis // *The Identity Theory of Mind / Presley C.F. (ed.)*. St. Lucia, Queensland: Queensland University Press, 1967; Medlin B.H. *Materialism and the argument from distinct existences* // MacIntosh J.J. and Coval S. *The Business of Reason*. London: Routledge and Kegan Paul; Armstrong D.M. *Perception and the Physical World*. London: Routledge, 1961; Armstrong D.M. *Bodily Sensations*. London: Routledge, 1961; Armstrong

Достаточно широко распространено мнение, что теория тождества вытесняется теорией, называемой функционализмом. По мнению Смарта, функционалисты излишне преувеличивают разницу между этими двумя родственными теориями. На самом деле некоторые философы, такие как Д. Льюис и Ф. Джексон, Р. Паргетта и Е. Приор рассматривают функционализм лишь как маршрут на пути к теории тождества<sup>647</sup>.

Подобно Армстронгу и Льюису, функционалисты определяют состояния и процессы сознания в терминах их причинных отношений к поведению, но, тем не менее, не отождествляют их с нейронными состояниями и процессами. Сам термин «функционализм» используется достаточно неопределённо, и даже приверженцы теории тождества – Плейс, Сمارт и Армстронг – по существу дела могут считаться функционалистами.

Теория тождества имеет две разновидности. Одна из них является теорией тождества типичного (или физикализмом типичного) (*type physicalism*). Согласно тождеству типов, любой тип (вид) ментальных состояний тождественен определённому типу (виду) телесного (главным образом нейрофизиологического) состояния. Так, любая боль сопряжена с возбуждением С-волокон. Другая разновидность представляет собой теорию тождества единичного (или физикализм единичного) (*token physicalism*). Так, в концепции аномального монизма Дональда Дэвидсона утверждается, что конкретному ментальному состоянию соответствует конкретное телесное (нейрофизиологическое) состояние. Такую разновидность теории тождества также называют теорией «буквального» тождества. Д. Льюису принадлежит разработка особой версии теории тождества, которую называют теорией подтипов. Она занимает срединную позицию между первыми двумя концепциями.

Теории тождества типичного и единичного можно также разделить на теории метафизического и лингвистического (в широком смысле логического) тождества. В первом случае речь идёт о тождестве предметов, во втором – о тождестве знаков, слов (логических переменных).

Уже в начале 70-х годов ставится проблема «разнообразной реализации» тождества и появляются две основные линии критики теории. Одна из них представлена так называемым модальным эссенциалистским аргументом Сола Крипке и его сторонников. Согласно этому аргументу, о тождестве можно говорить только в случае *необходимого* тождества, когда

---

D.M. 'Consciousness and causality', and 'Reply' // Armstrong D.M. and Malcolm N. Consciousness and Causality. Oxford: Blackwell, 1962; Armstrong D.M. A Materialist Theory of the Mind. London: Routledge, 1968. (Second Edition with new preface. 1993); Armstrong D.M. 'The headless woman illusion and the defence of materialism' // Analysis. 1968. P. 29, 48–49; Armstrong D.M. The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction. Boulder, Colorado: Westview Press, 1999; Armstrong D.M., Martin C.B., Place U.T. Dispositions: A Debate / T. Crane (ed.). London: Routledge, 1996.

<sup>647</sup> Jackson F. 'What Mary didn't know', and 'Postscript on qualia' // Jackson F. Mind, Method and Conditionals. – London: Routledge, 1998; Jackson F. and Pettit P. Functionalism and broad content // Mind. 1988. № 97. P. 381–400; Jackson F., Pargetter R., Prior E. Functionalism and type-type identity theories // Philosophical Studies. 1982. № 42. P. 209–225.

выражение имеет жёсткий десигнатор, то есть соотносится с одним и тем же объектом во всех возможных мирах. Однако при объяснении связи ментального и телесного речь идёт об относительном тождестве, имеющем характер случайного совпадения. Другую линию критики связывают с именем Кэтлин Уилкес (Wilkes) и тех философов, которые поставили под сомнение возможность индивидуации ментального: «Что следует считать единичным ментальным событием?». Результатом продолжительной дискуссии между сторонниками и критиками теории тождества стал переход многих его сторонников на позиции функционализма. Однако сторонники теории тождества продолжают находить новые аргументы в защиту своей позиции. Так, по их мнению, теория тождества типов и не должна использовать жёсткие десигнаторы в установлении тождества, а кажущаяся случайность тождества психического и физического может быть объяснена невысоким уровнем нашего знания о предмете.

***Теория тождества единичного  
в концепции аномального монизма Дэвидсона***

Концепция аномального монизма, которую развивал Д. Дэвидсон, по своей сути является одной из версий теории тождества ментального и физического в аналитической философии сознания.

Дэвидсон так обозначает основную проблему: ментальные события, такие, как восприятия, припоминания, решения и действия, сопротивляются тому, чтобы быть пойманными в номологические 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 номологическое объяснение, а свобода – нет, то перед нами встаёт проблема: как примирить свободу и каузальный детерминизм? И если даже *автономность* [воли] может и не вступать в конфликт с детерминизмом, то *аномальность* ментального (невозможность подвести его под законы), по-видимому, выявляет противоречие.

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 цитату 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»<sup>648</sup>. 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»<sup>649</sup>.

«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, по крайней мере, некоторые ментальные события взаимодействуют 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 в роли или 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 [все] ментальные события, не существует. Этот принцип Дэвидсон называет *принципом аномальности ментального*<sup>650</sup>.

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. По Дэвидсону, поскольку все три принципа истинны, то это противоречие необходимо разъяснить в духе Канта, который писал: «...человек... обязан поступать лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы»<sup>651</sup>. Чтобы показать совместимость трёх указанных принципов в

<sup>648</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. Санкт-Петербург: «Наука», 1995. С.113.

<sup>649</sup> Davidson D. Mental events // Davidson D. Essays on Actions and Events. N. Y.: Oxford University Press, 1980. P.207.

<sup>650</sup> Davidson D. Mental events. P.208.

<sup>651</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности. С.93.



концепции аномального монизма, Дэвидсон предлагает свою интерпретацию взаимосвязи ментального и физического, которая на поверку оказывается *теорией тождества единичного* (или физикализмом единичного) (*token physicalism*).

*Теория тождества единичного.* В концепции Дэвидсона утверждается, что конкретному ментальному событию соответствует конкретное телесное (нейрофизиологическое) событие. Такую разновидность теории тождества называют ещё теорией «буквального» тождества<sup>652</sup>. Философ считает, что именно его версия теории тождества позволит примирить все три принципа и избежать противоречия.

Теория тождества Дэвидсона отрицает существование строгих законов, связывающих ментальные события с физическими<sup>653</sup>. Такая позиция философа близка позиции Герберта Фейгла. 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 согласен с Тейлором в толковании понятия «событие». Если для Тейлора «событие» – родовое понятие (“kind”), тогда, по мысли Дэвидсона, теория тождества должна допускать наличие законов корреляции<sup>654</sup>. 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 отчасти 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 Джегвоном 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  $(x) (Fx \leftrightarrow Gx)$ <sup>655</sup>.

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. Это позволяет утверждать, поясняет Дэвидсон, что ментальное вытекает из физического следующим образом: ментальные

<sup>652</sup> Более подробно см.: Schneider S. Identity Theory // The Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://www.iep.utm.edu/identity.htm#top>

<sup>653</sup> 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. О понимании супервентности Дэвидсоном см. предыдущий параграф.

<sup>654</sup> Davidson D. Mental events. P. 212.

<sup>655</sup> Davidson D. Mental events. P. 213.

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 физическими описаниями, не могут различаться под ментальными описаниями.

Раскрывая сущность аномального монизма, Дэвидсон указывает, 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 <sup>656</sup>.

Из этих рассуждений следует демонстрация тождества. Предположим, говорит Дэвидсон, существует ментальное событие  $m$ , которое является причиной физического события  $\phi$ . Под определённым описанием  $m$  и  $\phi$  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

---

<sup>656</sup> Davidson D. Mental events. P.224.

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, что любое ментальное событие, заканчивает свою мысль Дэвидсон, является либо причиной, либо следствием какого-либо физического события<sup>657</sup>.

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 не подвластностью 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»<sup>658</sup>. 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<sup>659</sup>.

---

<sup>657</sup> Ibid.

<sup>658</sup> Davidson D. Mental events. P.225.

<sup>659</sup> Ibid.

После всего сказанного Дэвидсону, по всей видимости, кажется, что с помощью концепции аномального монизма он приблизил нас к пониманию противоречивой природы человека: наличие в ней свободы воли и одновременной подчинённости законам природы. Нам же остаётся добавить следующее. Концепция тождества единичного в интерпретации Дэвидсона является весьма продуктивным концептуальным каркасом для современных научных исследований мозга, в частности попыток «расшифровки» смыслов и указания слов, которые возникают у конкретного человека в ходе наблюдения за работой конкретных отделов его мозга. Однако возникают и вопросы к его концепции, отсылающие нас к весьма фундаментальной проблеме о правомерности отождествления разно-уровневых явлений только потому, что «удалось» достичь их одинакового лингвистического описания.

### *Теория тождества Дэвида Армстронга и её затруднения*

Поскольку Дэвид Армстронг приверженец научно-реалистической онтологии неаристотелевского типа, не удивительно, что он разделяет одну из материалистических концепций – теорию тождества ментального и физического.

В начале своего творческого пути Армстронг, исповедуя физикализм, был убеждён, что книга Гилберта Райла «Понятие сознания» (1949) вполне может достичь цели в решении проблемы о сущности сознания средствами тонко очерченной бихевиористской парадигмы знания. Однако в бихевиоризме Армстронг разочаровался: его не устраивало в нём отрицание интроспекции. Не удивительно, что после того, как он побывал на лекциях Джона Смарта в Мельбурне, (где Армстронг в то время работал), посвящённых его знаменитой работе «Ощущения и мозговые процессы» (1959), философ отошёл от бихевиористской позиции и стал сторонником теории тождества сознания и мозга.

Армстронг полагал, что теория тождества сталкивается с решением трёх отдельных проблем: сознания (*consciousness*), *qualia* и интенциональности.

Прежде чем перейти к изложению сути этих проблем и попыток их решения, философ обращается к доводам критиков тождества ментальных и мозговых процессов. Армстронг понимает, что наше самонаблюдение за процессами восприятия и мышления с очевидностью показывает, что сознание (*mind*) – это отнюдь не субстанция мозга. Фиксацию этого факта философ называет «аргументом от интроспекции»<sup>660</sup>. Приверженцы этого аргумента настаивают на том, что мозг только поддерживает процессы, происходящие в сознании, но не является тем же, что это сознание представляет само по себе.

---

<sup>660</sup> Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P.106.

Вместе с тем Армстронг убеждён, что аргументу от интроспекции не удаётся убедить нас в ложности теории тождества. В качестве довода философ использует следующий образный пример. Он берёт изображение человека, у которого как бы нет головы. Этот пример он приводит в своей статье «Иллюзия безголовой женщины и защита материализма», напечатанной в журнале *“Analysis”* ещё в 1968 году. Представьте себе, говорит он, изображение женщины (можно, конечно, взять изображение и мужчины) на тёмном фоне, где её голова покрыта таким же тёмным покрывалом. Зрителю кажется, что изображённая женщина без головы, но это только зрительская иллюзия. Такой же обман наблюдается с «в́идением» тождества сознания и мозга: отсутствие интроспективного в́идения этого тождества не даёт повода отказаться от него. (Назовём данный аргумент защиты концепции тождества «аргументом от аналогии»).

Итак, какие проблемы должна решить теория тождества, по Армстронгу?

*Проблема (о)сознания.* Из трёх проблем, встающих перед сторонниками теории тождества сознания и мозга, самой прояснённой ему видится проблема *(о)сознания (consciousness)*. Сознанием Армстронг называет «непосредственный доступ к некоторым из наших ментальных процессов»<sup>661</sup>. Философ отождествляет *(о)сознание* с внутренней осведомлённостью (*introspective awareness*), которая позволяет каждому из нас быть в курсе того, что творится у нас в голове на данный момент.

Осознание выполняет важную биологическую функцию в жизни человека как живого организма: оно обеспечивает его обратной связью с окружающим миром. Так, мы различаем, когда мы поднимаем руку, чтобы проголосовать, и когда нашу руку поднимают с помощью привязанной к ней верёвки (с нашего согласия или нет). Так и с ментальными процессами – важно отличать просто поток мыслей от целенаправленного решения поставленной задачи. Главное назначение осознания – обеспечение обратной связи, в которой мы нуждаемся в любой момент нашей активной жизни, и содержанием которой является знание того, *что* уже сделано и *что* предстоит сделать. (Назовём этот аргумент Армстронга аргументом каузальной эффективности.)

Однако стоит вспомнить постановку проблемы сознания в концепции натуралистического дуализма у Д. Чалмерса, в которой под осведомлённостью (*awareness*) понимается психологический коррелят сознания, представляющий собой такое состояние, в котором информация доступна напрямую и пригодна для взвешенного (продуманного) контроля собственного поведения или речевых высказываний. Можно провести параллель между осведомлённостью и таким свойством, как биологическая приспособленность. Приспособленность логически производна от физических свойств низшего уровня и ничего онтологически независимого от мира природы собой не представляет. Чалмерс не считал

---

<sup>661</sup>Ibid. P.107.

проблемой сведение осведомлённости к нейропсихологическим процессам. Сам Армстронг также не считает её нерешаемой. Выходит, что Армстронг и Чалмерс в решении «лёгкой проблемы сознания» солидарны. Однако и так называемую «трудную проблему сознания» Армстронг не относил к нерешаемым, в чём он и признавался<sup>662</sup>. Какие же решения «трудной проблемы» предлагал Армстронг?

*Проблема qualia*. Более сложными по сравнению с пониманием (о)сознания Армстронгу видятся проблемы *qualia* и интенциональности. Для анализа *qualia* философ рассматривает так называемые вторичные качества – цвет, звук, вкус, запах, боль, зуд и т.п. Именно они представляются сложными для истолкования в рамках научного реализма. Все эти свойства принадлежат «привычному образу человека-в-мире» (У. Селларс). Но могут они ли быть истолкованы в терминах научного образа? Наука имеет дело со световыми волнами, молекулами, воздействующими на вкусовые и обонятельные рецепторы, стимуляцией болевых рецепторов и т.п. Вторичные качества с трудом вписываются в научное описание мира и человека. Армстронг решает всё же предпринять такую попытку, отождествив вторичные качества с теми свойствами, с которых начинается научное познание. Рассмотрим, говорит философ, коврик для компьютерной мышки. Он темно синего цвета с белыми вкраплениями. С точки зрения науки синева коврика является следствием взаимодействия световых волн, отражённых от синей поверхности, с сетчаткой глаза. Армстронг предлагает *отождествить* синюю поверхность коврика с её физикалистским описанием. «Это вторая теория тождества наряду с тождеством ментальных процессов с мозговыми процессами» была впервые представлена философом в двенадцатой главе «Материалистического понимания сознания» (1968)<sup>663</sup>.

С точки зрения феноменологии теория тождества вторичных качеств и их физикалистского описания не правомерна. И, тем не менее, эта «неправдоподобная» с феноменологической точки зрения позиция, уверяет Армстронг, верна. Необходимо найти эквивалентное иллюзии «безголовой женщины» объяснение. Такое объяснение Армстронг находит и даёт ему название «аргумента увеличения» (*Argument from Magnification*)<sup>664</sup>. Так, на расстоянии трудно рассмотреть детали архитектуры дома, но чем ближе мы приближаемся к нему, тем чётче эти детали просматриваются. Та же ситуация с ковриком для компьютерной мышки. Невооружённым глазом трудно увидеть все детали поверхности. Но чем более мощное увеличительное стекло, а затем более мощный микроскоп мы используем, тем чётче будут выступать детали синей поверхности этого коврика. Постепенно мы убедимся, что его поверхность не представляет сплошного одноцветного поля. Свойства поверхности предстанут

<sup>662</sup> Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P.111.

<sup>663</sup> Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P.110.

<sup>664</sup> Ibid. P.110.

по-разному в зависимости от того, будет наш глаз технически вооружён или нет. Но источником будут одни и те же цветовые свойства коврика.

Аргумент увеличения сложнее использовать для объяснения тождества других (не визуальных) вторичных качеств, но вполне возможно придумать схожие техники увеличения и для них, уверен философ. (Назовём это аргументом физикалистского описания вторичных качеств.)

Армстронг осознаёт, что предложенная им концепция отождествления вторичных качеств в роли *qualia* с физическими процессами их объясняющими не может служить *доказательством* такого тождества. Единственное, чего он хотел добиться, это показать, что данной концепции может быть придана *некоторая* эпистемическая респектабельность, *некоторое* интуитивное правдоподобие. Саму сложность редукции вторичных качеств к физическим процессам, признаваемых современной наукой, Армстронг видит позитивным моментом, поэтому искусные попытки Дэвида Чалмерса показать нередуцируемость феноменального к физическому не производят на него должного впечатления, признаётся философ<sup>665</sup>.

Если не признавать такого тождества, онтологический статус вторичных качеств, по признанию философа, будет казаться «странным». В лучшем случае они будут истолкованы как свойства, которые соотносятся с физическими процессами и противопоставлены им как особый вид бытия. Законы, вовлечённые в описание этих вторичных качеств, будут плохо состыковываться с другими физическими законами и будут выглядеть «номологическими бездельниками», как Дж. Смарт вслед за Г. Фейглом их окрестил. Кроме того, не принимая второй теории тождества, мы будем вынуждены признать вторичные качества эпифеноменами и не сможем ответить на вопрос, как мы узнаём об их существовании. Истинной окажется следующая контрфактическая пропозиция: если вторичные качества не существуют, мир продолжает оставаться прежним. Однако физические законы позволяют достоверно утверждать, что мозг при непризнании существования вторичных качеств будет функционировать как и прежде, но тогда и наше опытное знание также останется прежним.

*Проблема интенциональности.* Интенциональность обладает удивительной, ставящей в тупик, особенностью: она, говорит философ, может указывать на предмет, который не существует<sup>666</sup>. Если мы во что-то верим, и это «что-то» не существует, никакого противоречия в суждении об этом предмете не будет: это суждение просто ложно. Сложнее объяснить эту особенность интенциональности, когда речь заходит о восприятиях. Восприятия имеют дело с реальностью: как же они могут давать образ того, чего не существует? Выход из затруднения видится в признании иллюзорных восприятий. Ошибочными могут быть и интроспективные

<sup>665</sup> Ibid. P.111.

<sup>666</sup> Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. P.112.

утверждения (хотя Декарт был уверен в обратном). Описанные случаи имеют дело с информационной интенциональностью. Но интенциональность сознания шире: она присутствует и в намерениях, целях, желаниях и т.п.

Интенциональность в целом видится философу загадочным феноменом, которому всё же следует найти физикалистское истолкование. Он видит сходство актов интенциональности с *диспозициями*. Это сходство уже было подмечено другими философами, признаётся Армстронг. Сам он впервые услышал об этом в Сиднейском университете много лет тому назад от Джона Бёрнхейма. Диспозициям присущи *манифестации*. Так, хрупкое стекло манифестирует диспозицию к хрупкости тем, что достаточно легко может разбиться. Но поскольку данное стекло может вообще никогда не разбиться, а будет расплавлено в заводской печи, отношения между свойством и его манифестацией не образуется. Интенциональность похожа на диспозицию в том, что её содержание может оказаться ложным и никакого отношения между ним и объектом может не возникнуть. Интенциональность условно можно назвать «кузиной» диспозиции.

И хотя безусловного физикалистского объяснения интенциональности Армстронг не предлагает, он уверен, что оно будет найдено. Он пишет: «Я не знаю как доказать ложность утверждения, что интенциональность является нередуцируемым феноменом, феноменом, который есть нечто отличное от физических процессов в мозге»<sup>667</sup>. Несмотря на это признание, он перечисляет некоторые подступы к физикалистскому объяснению интенциональности. В «Материалистической теории сознания» философ указывал на существование *каузальной цикличности* при восприятии, когда свойство предмета воздействует на организм, позволяя ему вычленивать это свойство из ряда других и определить линию поведения. Армстронг говорит о каузальной цепочке, образующейся между объектом и его именованим, на которую обратил внимание ещё Сол Крипке в «Именовании и необходимости» (1972). В целом же он признаёт, что в философии сознания он наталкивается на трудности в объяснении *qualia* и интенциональности. И эти трудности видятся ему чем-то более сложным, чем всё остальное в его онтологической концептуальной схеме.

**Принцип «разнообразной реализации»  
в теории тождества Льюиса**

Свой вклад в теорию сознания Льюис признавал в двух областях – понимании онтологического статуса ментального и интерпретации содержания сознания<sup>668</sup>. В понимании сознания Льюис считает себя материалистом и сторонником редукционизма<sup>669</sup>. Это нашло отражение в его версии так называемого «австралийского материализма» – теории

<sup>667</sup> Ibid. P.115.

<sup>668</sup> О концепции содержания сознания Д. Льюиса речь пойдёт в четвёртом параграфе данной главы исследования.

<sup>669</sup> Lewis D. Reduction of mind. P.291.



психофизического тождества. Согласно этой теории ментальные состояния в зависимости от обстоятельств (contingently) идентичны физическим состояниям, в частности, нейронным состояниям. Но философ был не совсем согласен, когда его понимание сущности сознания называли функционалистским. Возможно, это происходило из-за неоднозначного толкования функционализма как такового. Одновременно как философ, когда-то разделявший бихевиористские идеи Гилберта Райла, Льюис продолжал развивать их в интерпретации содержания сознания.

*Теория тождества: аргумент каузальной эффективности.* «Если мы ограничимся вопросом, как сознание находит место в мире физики, наша работа выполнена. Материалистическая супервентность предлагает исчерпывающий ответ. Но если мы немного расширим наши интересы, то увидим, что среди супервентных характеристик мира сознание должно быть весьма редкой [характеристикой]»<sup>670</sup>. А в мире бесчисленное число таких характеристик. Всех черт мира так много, что мы не в силах все их зафиксировать, назвать или о них поразмышлять. Однако ментальные характеристики мира всё же не вне нашего понимания. Должна существовать некая разновидность простоты их понимания и «выявление этой простоты составляет работу для концептуального анализа»<sup>671</sup>.

Льюис замечает, что вершители моды уверены, что концептуальный анализ устарел. Однако он убеждён, что без такого анализа невозможно приписать какую-либо черту миру, если она взята из традиционного менталистского словаря. Всякий концептуальный анализ не идеален, допускает существование семантических колебаний и семантической неопределённости. Но это не повод от него отказаться. В решении поставленной задачи Льюис предлагает использовать даже не анализ, а рецепт анализа.

Все люди мыслят и потому единодушны в понимании мыслительной деятельности. Возьмём для анализа как теорию – народную психологию. У нас есть согласие в понимании словаря народной психологии, хотя его объяснение (наподобие грамматики для носителей родного языка) может не проговариваться. Народная психология – мощный инструмент для предвидения поведения, каким бы невообразимым или необычным оно ни было. «Народная психология эволюционировала на протяжении тысячелетий, фиксируя результаты пристального наблюдения одним [человеком] другого. Она не говорит последнего слова в психологии, но мы должны быть уверены, что настолько, насколько это представляется возможным для неё – и это в большой степени возможно – она во многом права»<sup>672</sup>.

---

<sup>670</sup> Ibid. P.297.

<sup>671</sup> Ibid. P.298.

<sup>672</sup> Lewis D. Reduction of mind. P.298.

Народная психология отвечает на вопросы, каковы каузальные отношения между (1) ментальными состояниями, (2) перцептуальным стимулированием и (3) поведенческими реакциями. Каждому ментальному состоянию народная психология приписывает типичную каузальную роль.

Теперь предположим, что нам удалось выявить все те принципы народной психологии, о которых нам известно, хотя эти принципы пока не вербализированы. Назовём *M* то ментальное состояние, которое выполняет ту или иную каузальную роль. В терминах народной психологии *M* выполняет *M*-роль. Теперь ментальное состояние *M* является значением того состояния, которое обычно выполняет *M*-роль. Народная психология уже имеет в скрытом виде определение термина *M*. Наша задача заключается в том, чтобы сделать это определение явным. Дабы исключить определение через определяемое для тех случаев, в которых ментальное выступает причиной другого ментального состояния, следует прибегнуть к процедуре редукции термина народной психологии к термину эмпирически наблюдаемой теории и языку её описания. На роль эмпирически проверяемого языка претендует язык фундаментальной физики, нейрофизиологии и бихевиоризма. А сама процедура переформулирования определений ментального языка на язык эмпирически наблюдаемой науки в аналитической философии чаще всего именуется рамсификацией (*Ramsification or Ramseyfication*)<sup>673</sup> по имени британского философа неопозитивистского толка Фрэнка Рамсея.

Ф.П. Рамсей (1903 –1930) предложил замену теоретических терминов на логические. Например, термин теории как «свойство быть электроном» можно заменить логическим термином «свойство *X* такое как ...». В результате замены всех теоретических терминов на логические мы остаёмся только с высказываниями: «свойство *X* такое как...», «свойство *Y* такое как...» и т.д. Заменяя термины, описывающие поведение, на термины наблюдения, и психологические термины на термины народной психологии, Рамсей показал, что народная психология неотделима от материализма. Льюис описывает возможности и ограничения рамсификационных процедур (редукции). Этой проблеме посвящены и более ранние его работы «Как определять теоретические термины» (1970), «Психологические и теоретические отождествления» (1972).

Льюис является последователем Гилберта Райла в понимании связи между ментальными состояниями и внешними поведенческими реакциями. Но одновременно он понимает ограниченность аналитического бихевиоризма, приводя примеры несоответствия: человек лжёт о своих реальных переживаниях и мыслях; сумасшедшие не имеют реального представления о

<sup>673</sup> Процедуру рамсификации см.: 1) Beaney M. Supplement to the entry “Analysis”: “Conceptions of Analysis in Analytic Philosophy”, начиная с рассмотрения анализа у И. Бенгама; 2) сноска 11 в сборнике Льюиса “Papers in Metaphysics and Epistemology” P.299; 3) The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second Edition / General editor Robert Audi. Cambridge: Cambridge University Press. P.692, 702.

своих ощущениях; паралитики, имея богатую ментальную жизнь, не проявляют это в поведении; природа по-иному «сшивает» неврологические и поведенческие реакции, в частности, у тех же сумасшедших<sup>674</sup>.

Ментальное состояние  $M$ , которое оккупирует  $M$ -роль, Джон Смарт считал предметно нейтральным<sup>675</sup>. Описание состояния  $M$  не говорит нам ничего о том, какого сорта это ментальное состояние. Оно может быть физическим или нефизическим. Если оно физическое, оно может быть активным состоянием нейронов мозга; паттерном движущихся зарядов в кремниевом чипе или даже громыханием огромной груды пивных банок. «Какое [именно] состояние оккупирует конкретную  $M$ -роль и потому заслуживает называться именем  $M$  является результатом апостериорного [познания]<sup>676</sup>. Но если материалистическая супервентность верна и всякая характеристика мира супервентна фундаментальной физике, тогда то, что оккупирует конкретную роль, является тем или иным физическим состоянием – потому что ничем иным ему ни быть. Мы знаем достаточно для того, чтобы исключить из нашего рассмотрения кремниевый чип и грудку банок из-под пива, как носителей сознания, и поддержать гипотезу, что то, что оккупирует  $M$ -роль является неким паттерном нейронной активности. Когда мы узнаём больше, мы узнаём, какой же это паттерн нейронной активности. И тогда у нас будут посылки рассуждения, служащего аргументом для психофизического отождествления:

ментальное состояние  $M$  = то, что оккупирует  $M$ -роль (в соответствии с анализом),  
 физическое состояние  $P$  = то, что оккупирует  $M$ -роль (в соответствии с наукой),  
 следовательно,  $M = P$ <sup>677</sup>.

Такого рода концептуальный анализ, по мнению Льюиса, вкупе с эмпирическим знанием физического состояния  $P$ , позволяет отличить любую ментальную характеристику мира среди бесчисленного числа других характеристик мира, также находящихся в супервентной зависимости от фундаментальной физики<sup>678</sup>.

Но даже если бы концепция материалистической супервентности оказалась ошибочной, каузально-ролевой анализ оставался бы работающим. Если бы мы жили в мире, кишасщем привидениями, всё равно существовали бы физические состояния (в людях, не привидениях), которые бы оккупировали каузальные роли и потому заслуживали носить имена ментальных состояний, используемых нами в народной психологии<sup>679</sup>.

<sup>674</sup> Lewis D. Reduction of mind. P.302.

<sup>675</sup> Smart J.J. Sensations and Brain Processes // Philosophical Review. 1959. № 68.

<sup>676</sup> Lewis D. Reduction of mind. P.302.

<sup>677</sup> Lewis D. Reduction of mind. P.303. Более подробно см: Lewis D. An Argument for the Identity Theory (1966).

<sup>678</sup> Lewis D. Reduction of mind. P.303.

<sup>679</sup> Ibid. P.303

*Льюисовский вариант «разнообразной реализации» тождества физического и ментального.* Согласно принципу юмовской супервентности, целостная истина о мире, подобном нашему, супервентна пространственно-временному распределению привязанных к определённому месту свойств<sup>680</sup>. Если отбросить идею о существовании чуждых миров, фундаментальная структура которых не схожа с актуальным (нашим) миром, то целостная истина будет супервентна истине, характеризующей мир физических явлений. Этот тезис Джон Бигелов – исследователь творчества Льюиса – сформулировал так: «истина супервентна бытию»<sup>681</sup>. Выходит, что если где-либо пространственно-временное распределение свойств, присущее Земле, будет повторено, это будет тождественный Земле мир. Принцип супервентности Льюиса с учётом высказанных уточнений принимает следующую формулировку: «Если два мира физически изоморфны, и если никаких чуждых для нашего актуального мира фундаментальных свойств и отношений не будет в каждом из [двух] миров, тогда эти миры будут абсолютно схожими без всяких исключений»<sup>682</sup>. И эта истина должна распространяться на сущность ментального<sup>683</sup>.

И всё же похожие на землян жители планеты – двойника Земли – могут иметь иное переживание жизни, считает Льюис. Для объяснения этого положения нам необходимо посмотреть на то, как философ интерпретирует свою теорию психофизического тождества.

Связь ментального и физического при выполнении одной и той же каузальной роли может демонстрировать различные виды их соотношения (ковариации). (Когда речь заходит о возможных мирах, Льюис предполагает, что роль боли, страха, жажды и т.п. могут играть другие термины народной психологии.). Потенциальное подчиняется принципу рекомбинации: любая возможная разновидность вещи может сосуществовать с любой другой<sup>684</sup>. Разные виды ковариации состояний *M* и *P* могут реализовываться даже в нашем мире. Возможно, уже существуют чуждые нам существа в космосе, и возможно, скоро появятся искусственные интеллекты, в которых роли имён из народной психологии (*M*) выполняют состояния, очень отличающиеся от состояний человеческой нервной системы (*P*). Предположительно, у некоторых животных общим для человека и животного ментальным состояниям из словаря народной психологии соответствуют разные физические состояния. Такие вариации, делает предположение Льюис, могут существовать и среди видов. Вариации возможны даже внутри человечества. Это зависит от того, каким образом отлажена связь между психикой и

<sup>680</sup> Lewis D. *Philosophical Papers*. Vol. 1. P. ix–xvi.

<sup>681</sup> Bigelow J. *The Reality of Numbers*. Oxford, 1988. P.132–133.

<sup>682</sup> Lewis D. *Reduction of mind*. P.293.

<sup>683</sup> *Ibid.* P.293.

<sup>684</sup> Льюис подробно излагал идею комбинаторности возможного в книге «О множественности миров» (*On the Plurality of Worlds*). P. 86–92.

соматическими состояниями организма (как мы реализованы на аппаратно-органическом уровне, «защиты», говоря техническим языком) и от степени генетической изменчивости в нейронной организации<sup>685</sup>.

Таким образом, Льюис выдвигает идею, согласно которой возможны ситуации, в которых одним и тем же терминам словаря народной психологии (боль, щекотка, чувство удовольствия и т.п.) соответствуют различные физические состояния. Например, то, что мы называем болью, может быть физиологически реализовано иным, чем у человека, образом. Тогда рассматриваемое психофизическое тождество нуждается в ограничении: не просто  $M=P$ , а  $M\in K=P$ , где  $K$  – разновидность того, внутри пространства которого  $P$  выполняет каузальную роль  $M$ . «Человеческая боль может быть чем-то одним, а марсианская боль может быть чем-то ещё», конкретизирует Льюис<sup>686</sup>.

Такое понимание тождества, при котором то, что выполняет роль термина из словаря народной психологии, изменяется от мира к миру или даже в пределах одного и того же мира, чревато отступлением от обобщённого варианта теории тождества – теории тождества типов (*type identity theory*). Оно означает переход на позиции более узко понимаемого психофизического тождества – теории тождества единичного (*token identity theory*). В теории тождества единичного речь идёт о тождестве конкретного физического состояния конкретному ментальному состоянию (не  $M = P$ , а  $m = p$ ). Льюис не возражает против признания его сторонником теории тождества единичного, но считает, что и уход от теории тождества типов не обязателен. Если мы ограничим обобщённый вариант теории тождества типов ( $M=P$ ) более узким вариантом ( $M\in K = P$ ), мы останемся в рамках теории тождества типов и этот вариант можно будет назвать теорией тождества подтипов (*subtype identity theory*)<sup>687</sup>.

Таким образом, согласно теории тождества подтипов, если даже на другой планете живут двойники землян, ковариация ментальных и физических процессов у них может быть иная. В силу этого на тождественных с землянами физических свойствах могут проявляться другие ментальные процессы, и тогда это уже другие психофизические существа.

Теория тождества подтипов Льюиса вызывает ряд вопросов. И один из них принципиальный: если состояние «выполнять роль  $M$ » изменяется от мира к миру, от вида к виду, оно уже не может служить референтом для  $M$ . Физикалистская редукция не выполняется, потому что истина является необходимой, если она универсальна для всех возможных миров. Тогда теория тождества может быть объявлена несостоятельной. И хотя Льюис пытается отвести подозрения от своей теории тождества подтипов, однако выглядят они не убедительно<sup>688</sup>.

<sup>685</sup> Lewis D. Reduction of mind. P.305.

<sup>686</sup> Ibid. P.305–306.

<sup>687</sup> Lewis D. Reduction of mind. P.306.

<sup>688</sup> Ibid. P.307.

Философ не случайно колебался в принятии модификации теории тождества между теорией тождества единичного и тождества типов. У каждой из них имеются свои преимущества. Теория тождества единичного способна, очевидно, объяснить уникальность психики человека, а к теории тождества типов труднее предъявить обвинения в том, что не выполняются условия физикалистской редукции (см. выше).

Как же мы должны относиться к тезису Льюиса о том, что на одних и тех же натуральных свойствах могут существовать разные психологические состояния? Можно предположить, что разработкой его теории тождества подтипов мы обязаны интуиции философа, что природа редко повторяет единожды реализованное. Трудно поверить, что на других планетах, физически похожих на нашу Землю, живут наши двойники, которые повторяют *все наши* особенности.

## ВЫВОДЫ

Теория тождества ментального и физического относится к разновидности тех теорий сознания, в которых средствами концептуального, логического, лингвистического анализа с привлечением данных современного естествознания, а иногда положений здравого смысла и терминов народной психологии, предпринимается попытка ответить на ряд вопросов, возникающих при решении проблемы «сознание – тело». Своим остриём данная теория направлена на критику тех концепций сознания, в которых признаётся его субстанциально или функционально автономное существование. Такими концепциями выступают субстанциальный дуализм в духе Р. Декарта или дуализм свойств Д. Чалмерса, «народная психология», когнитивизм Д. Фодора и др.

Центральным тезисом теории тождества является тезис о том, что состояния и процессы сознания тождественны состояниям и процессам мозга. Тезис теории тождества *не о соответствии* между процессами, происходящими в сознании, и процессами, происходящими в мозге, а именно о тождестве процессов мозга и процессов сознания.

Приверженцы теории тождества отрицают существование особых нефизических, психических свойств, которые носят название феноменальных свойств или “*qualia*”. Идея, что мы вначале знаем *qualia* и только посредством *qualia*, не напрямую, узнаём о свойствах внешнего мира, была подвергнута критике Л. Витгенштейном в теории индивидуального языка. Физикализм и родственный ему функционализм напрямую заявили о том, что существование особых не редуцируемых свойств, существующих до и вне физических и функциональных состояний реального организма, делает эти свойства непознаваемыми в силу их непередаваемости от сознания одного индивида другому. Эти свойства непознаваемы даже тогда, когда речь идёт о сознании индивида: любой единичный опыт уходит в прошлое и стирается. Представителями элиминативизма («квалиафобами») была предпринята попытка убрать

представления о существовании некоего «внутреннего театра» (Д. Деннет), внутреннего кино или телеэкрана, поскольку те не являются реальными фактами – событиями нашего мира.

К разработке теории тождества, а в целом к материалистическому пониманию сознания, причастны такие философы прошлого как Левкипп, Т. Гоббс, Ж. О. де Ламетри, П.А. Гольбах, а также Р. Карнап, М. Шлик и Г. Рейхенбах. Однако её современное рождение обязано работам У. Плейса, Г. Фейгла, Дж. Смарта, опубликованным в 50-е годы прошлого столетия.

Тезис, что «сознание есть процесс мозга», у представителей австралийского материализма обосновывался разными способами. Фейгл и Сمارт уточнили тезис, взяв на вооружение различие понятий «значение» и «референт»: «ощущение» и «процесс в мозге» могут различаться значениями, но иметь один и тот же референт подобно «Утренней звезде» и «Вечерней звезде» для названия планеты Венера в разное время суток на земном небосклоне. Фейгл и Сمارт отстаивали тезис тождества сознания и мозга на основании гносеологического принципа экономии: постулирование такого тождества избавляет нас от поисков законов, связующих сознание и мозг. Г. Фейгл писал, что если состояния или типы состояний сознания номологически соотносятся с физическими свойствами или типами состояний, то связующие их законы должны быть «номологическими бездельниками»: несводимыми к физическим законам, и таким образом дополнительными фундаментальными законами.

Часть приверженцев теории тождества предпочитают называть эту теорию материализмом центральных состояний. Среди них находятся Б. Медлин и Д. Армстронг, которые разделяют причинный подход к анализу ментальных состояний и процессов.

Достаточно широко распространено мнение, что теория тождества вытесняется теорией, называемой функционализмом. По мнению Смарта, функционалисты излишне преувеличивают разницу между этими двумя родственными теориями. Другие философы, такие как Д. Льюис и Ф. Джексон, Р. Паргетта и Е. Приор рассматривают функционализм теорией, находящейся на полпути к теории тождества.

Подобно Армстронгу и Льюису, функционалисты определяют состояния и процессы сознания в терминах их причинных отношений к поведению, но, тем не менее, не отождествляют их с нейронными состояниями и процессами. Сам термин «функционализм» используется достаточно неопределённо, и даже приверженцы теории тождества – Плейс, Сمارт и Армстронг – по существу дела могут считаться функционалистами.

Теория тождества имеет две разновидности. Одна из них является теорией тождества типичного (или физикализмом типичного) (*type physicalism*). Согласно тождеству типов, любой тип (вид) ментальных состояний тождественен определённому типу (виду) телесного (главным образом нейрофизиологического) состояния. Так, любая боль сопряжена с возбуждением С-волокон. Другая разновидность представляет собой теорию тождества единичного (или

физикализм единичного) (*token physicalism*). В концепции аномального монизма Дональда Дэвидсона утверждается, что конкретному ментальному состоянию соответствует конкретное телесное (нейрофизиологическое) состояние. Такую разновидность теории тождества также называют теорией «буквального» тождества. Д. Льюис также разработал свою версию теории тождества, которую называют теорией подтипов. Она занимает срединную позицию между первыми двумя концепциями.

*Теория тождества Дэвидсона* отрицает существование строгих законов, связывающих ментальные события с физическими. Такая позиция философа близка позиции Герберта Фейгла. 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 согласен с Тейлором в толковании понятия «событие». Если для Тейлора «событие» – родовое понятие (“kind”), тогда, по мысли Дэвидсона, теория тождества должна допускать наличие законов корреляции. 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 отчасти Дэвида Льюиса.

Теории тождества типичного и единичного можно также разделить на теории метафизического и лингвистического (в широком смысле логического) тождества. В первом случае речь идёт о тождестве предметов, во втором – о тождестве знаков, слов, логических переменных. Примером теории лингвистического тождества может служить и аргументация Дэвидсона, хотя только к ней она не сводится.

По Дэвидсону, физические и ментальные события различаются языком описания. В одном случае используются физические термины, во втором – ментальные. Для показа этого тождества необходимо редуцировать термины языка описания физических событий к терминам языка описания ментальных событий. В одних случаях это удаётся сделать, в других – нет. Если не удаётся, причин для отказа от идеи тождества нет. Просто пока у нас нет терминов описания для такой редукции. Такое рассуждение в пользу аномальности ментального можно назвать лингвистическим аргументом.

Другой аргумент лежит в плоскости понимания человека рациональным существом. Принципиальная несводимость ментальных терминов к физическим связана с тем, что язык описания ментальных событий имеет постоянную отсылку к рациональным основаниям, убеждениям, намерениям и интенциям индивида. Но за этими понятиями лежит свобода выбора, которая исключает описание поведения человека через каузальную связь физических событий и делает человека уникальным деятельностным существом, не всегда руководимым осознаваемыми им побуждениями.



Концепция аномальности ментального потребовала от Дэвидсона применения не только метода преобразования (или интерпретации) лингвистических терминов. Для её обоснования он прибегнул к особому понятию «супервентность». Использование Дэвидсоном этого понятия, пусть и не ему принадлежавшего, при решении психосоматической проблемы, сделало этот термин очень востребованным в аналитической философии сознания.

Поскольку Дэвид Армстронг приверженец научно-реалистической онтологии неаристотелевского типа, не удивительно, что он разделяет одну из материалистических концепций – теорию тождества ментального и физического. Армстронг полагает, что теория тождества сталкивается с решением трёх отдельных проблем: сознания (*consciousness*), *qualia* и интенциональности. Из этих проблем самой прояснённой ему видится проблема (о)сознания (*consciousness*), под которым Армстронг понимает «непосредственный доступ к некоторым из наших ментальных процессов». Философ отождествляет (о)сознание с внутренней осведомлённостью (*introspective awareness*), которая позволяет каждому из нас быть в курсе того, что творится в нашем сознании на данный момент. Поскольку осознание выполняет важную биологическую функцию в жизни человека как живого организма, обеспечивая его обратной связью с окружающим миром, тождественность нейропсихологического с ментальным достаточно очевидна. Чалмерс бы добавил, что здесь речь идёт о «лёгкой проблеме сознания».

Более сложными по сравнению с пониманием (о)сознания Армстронгу видятся проблемы *qualia* и интенциональности. Проблему *qualia* философ анализирует на примере вторичных качеств (ощущения цвета, вкуса и т.п.) и предлагает решить её с помощью «аргумента увеличения» (*Argument from Magnification*). Армстронг осознаёт, что предложенная им аргументация не может служить *доказательством* такого тождества. Единственное, чего он намеревался добиться, это показать, что данной концепции может быть придана *некоторая* эпистемическая респектабельность, *некоторое* интуитивное правдоподобие.

Если вторичные качества будут истолкованы как свойства, которые соотносятся с физическими процессами и противопоставлены им как особый вид бытия, то законы, вовлечённые в описание их связи с нейропсихическими процессами будут плохо состыковываться с другими физическими законами и будут выглядеть «номологическими бездельниками» (Г. Фейгл, Дж. Смарт). Кроме того, не принимая теории тождества, мы будем вынуждены признать вторичные качества эпифеноменами и не сможем ответить на вопрос, как мы узнаём об их существовании.

Интенциональность в целом видится философу загадочным феноменом, которому всё же следует искать физикалистское истолкование. Он видит сходство актов интенциональности с *диспозициями*. Это сходство было подмечено другими философами, признаётся Армстронг, а он впервые услышал об этом в Сиднейском университете много лет тому назад от Джона

Бёрнхейма. Интенциональность похожа на диспозицию в том, что её содержание может быть ложным и никакого отношения между ним и объектом может не существовать. Интенциональность условно можно назвать «кузиной» диспозиции.

*Принцип «разнообразной реализации» в теории тождества Д. Льюиса.* В разработке Льюисом теории тождества можно выделить этапы. Первый этап связан с показом каузальной эффективности ментального, второй этап – с методом рамсификации – редукции ментальных терминов к терминам науки.

Основными аргументами в защиту концепции тождества являются принципы юмовской супервентности и каузальной эффективности ментального. Для её обоснования были задействованы и другие его концепции – о фундаментальной структуре мира, о каузальной замкнутости физического мира, а также методологические принципы – концептуальной экономии, рамсификации, двуаспектной необходимости.

Положение философа о тождестве сознания и мозга вытекало *из убеждения психологии здравого смысла о каузальной эффективности ментального.* Народная психология указывает на конкретные случаи, когда мы чувствуем боль и для такой боли существуют конкретные физические *причины*, а также физические (в том числе поведенческие) *следствия*.

Уже в ранних работах Льюиса в понимании сознания существовали намёки на связь теории тождества и теории функционализма, что получило своё подтверждение в его работах двадцатью годами позже.

Новый этап в интерпретации Льюисом теории тождества характеризовался холистским подходом. Этот подход, во-первых, позволил проследить причинные взаимосвязи между самими ментальными состояниями и процессами мозга; во-вторых, использующийся в нём метод рамсификации (Rameufication) делал возможным терминологическую редукцию.

При этом Льюис разделяет убеждение многих философов, что мир физического каузально замкнут и не требует для своего объяснения иных, нефизических причин, следовательно, этот мир онтологически не нуждается ни в каких-то особых нефизических сущностях. То, что имеет физические причины и физические следствия, само является физическим. Следовательно, ментальное не является чем-то чуждым миру физических явлений. Как видим, обоснование тождества сознания и мозга состоялось на основании доверия к онтологии народной психологии, приверженности принципу каузальной замкнутости физического мира и возможности проведения аналитической процедуры каузальной редукции. Слово «редукция» Льюиса не смущало, и он прямо заявлял, что его толкование связи сознания и тела является редукцией. Психофизическое тождество выразимо формулой:  $M=P$ , где  $M$  –ментальное состояние, выполняющее определённую каузальную роль, а  $P$  –физическое состояние, выполняющее ту же самую роль.

Философ разработал свой вариант теории тождества, который был им назван теорией подтипов. Связь ментального и физического при выполнении одной и той же каузальной роли может демонстрировать различные виды их соотношения (ковариации). Возможно, уже существуют чуждые нам существа в космосе, и возможно, скоро появятся искусственные интеллекты, в которых роли имён из народной психологии ( $M$ ) выполняют состояния, очень отличающиеся от состояний человеческой нервной системы ( $P$ ). Предположительно, у некоторых животных общим для человека и животного ментальным состояниям из словаря народной психологии соответствуют разные физические состояния. Такие вариации, делает предположение Льюис, могут существовать и среди видов. Вариации возможны даже внутри человечества. Это зависит от того, каким образом отлажена связь между психикой и соматическими состояниями организма (как мы реализованы на аппаратно-органическом уровне, «защиты», говоря техническим языком) и от степени генетической изменчивости в нейронной организации.

Таким образом, Льюис выдвигает идею, согласно которой возможны ситуации, в которых одним и тем же терминам словаря народной психологии (боль, щекотка, чувство удовольствия и т.п.) соответствуют различные физические состояния. Например, то, что мы называем болью, может быть физиологически реализовано иным, чем у человека, образом. Тогда рассматриваемое психофизическое тождество нуждается в ограничении: не просто  $M=P$ , а  $M\&K=P$ , где  $K$  – разновидность того, внутри пространства которого  $P$  выполняет каузальную роль  $M$ . «Человеческая боль может быть чем-то одним, а марсианская боль может быть чем-то ещё», конкретизирует Льюис

В начале 70-х годов осознаётся проблема «разнообразной реализации» психофизического тождества и появляются две основные линии критики теории. Одна из них представлена так называемым модальным эссенциалистским аргументом Сола Крипке и его сторонников. Согласно этому аргументу, о тождестве можно говорить только в случае *необходимого* тождества, когда выражение имеет жёсткий десигнатор, то есть соотносится с одним и тем же объектом во всех возможных мирах. Однако при объяснении связи ментального и телесного речь идёт об относительном тождестве, имеющем характер случайного совпадения. Другую линию критики связывают с именем Кэтлин Уилкес (Wilkes) и тех философов, которые поставили под сомнение возможность индивидуации ментального: «Что следует считать единичным ментальным событием?». Результатом продолжительной дискуссии между сторонниками и критиками теории тождества стал переход многих его сторонников на позиции функционализма. Однако сторонники теории тождества продолжают находить новые аргументы в защиту своей позиции. Так, по их мнению, теория тождества типов и не должна использовать жёсткие

десигнаторы в установлении тождества, а кажущаяся случайность тождества психического и физического может быть объяснена невысоким уровнем нашего знания о предмете.

#### **4.3. Натуралистический дуализм: отрицательная и положительная эвристика Дэвида Чалмерса**

Имя американско-австралийского философа Дэвида Чалмерса (род. 1966) известно мировому философскому сообществу благодаря книге «Сознающий ум» (1996)<sup>689</sup>. В ней философ проанализировал множество концепций сознания в поисках его фундаментальной теории. Свою концепцию сознания, названную им натуралистическим дуализмом, он отстаивал, если воспользоваться методологическими понятиями Имре Лакатоса, с помощью «отрицательной» и «положительной» эвристики. Для него было важно и критически взглянуть на многочисленные научно-философские теории сознания, актуальные для современности, но не отвечающие в той или иной мере его собственным интуициям истинности, так и поделиться своими собственными идеями. И если для обоснования концепции натуралистического дуализма в рамках «отрицательной» эвристики Чалмерс использовал преимущественно логико-концептуальный инструментарий и ссылался на факты современного естествознания, то в рамках «положительной» эвристики он не чуждался спекулятивной метафизики. Философ признавал: «...спекулятивная метафизика, возможно, неизбежна при нахождении терминов для описания онтологии сознания»<sup>690</sup>. О метафизическом измерении изысканий Чалмерса в понимании сознания говорит и другое его высказывание. Во введении к книге «Сознающий ум» он высказал предположение, что разгадав тайну сознания, мы сможем коренным образом изменить наши представления о мире в целом и о нас самих<sup>691</sup>. Выходит, что концепция сознания ставится философом в эпицентр наших онтологических установок.

Чалмерса трудно назвать философом, склонным начинать исследование с метафизических построений. Метафизикой он вынужден заниматься там, где не достаёт понятий для указания на какие-то свойства и отношения физического, природного мира и выявляется слабость устоявшихся в методологии логических подходов. Там, где недостатка в фактах физики и естествознания и логических инструментах аргументации философ не чувствует, он смело отбрасывает необходимость чего-либо метафизического. Так, Чалмерс не признаёт

---

<sup>689</sup> Chalmers D.J. *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. N. Y., Oxford: Oxford University Press, 1999. Чалмерс Д. *Сознающий ум. В поисках фундаментальной теории*. Перевод с английского доктора философских наук, профессора В.В. Васильева. М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013.

<sup>690</sup> Chalmers D.J. *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. P. 302.

<sup>691</sup> *The Conscious Mind*. P. xii.

существования особой метафизической супервентности, которая основывалась бы не на логической и не на природной необходимости. Он полагает, что метафизически возможные миры являются всего лишь логически необходимыми мирами, а метафизическая возможность утверждений – логической необходимостью с эмпирическим (a posteriori) семантическим поворотом<sup>692</sup>. Однако в других случаях философ был вынужден обращаться к метафизике, причём в рамках как «положительной», и «отрицательной» эвристики.

Чтобы понять причины того, почему спекулятивная метафизика становится неизбежной для построения философом фундаментальной теории сознания, нам необходимо обратиться к естественнонаучному и логическому обоснованию философом своей концепции сознания, указав, что и на этапе «отрицательной» эвристики он был вынужден прибегать к метафизике, мало того – уже на уровне постановки проблемы о сущности сознания.

### *Концепция натуралистического дуализма*

Чалмерсовское исследование сознания начинается с особой постановки вопроса о том, что есть сознание. Впервые на конференции в Туссане в 1994 году, а годом позже в статье «Обращаясь лицом к проблеме сознания»<sup>693</sup> (1995), затем во введении к «Сознающему уму», он писал, 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 для нас остаётся не прояснённой.

*Общая методология подхода к объяснению сознания.* Во-первых, он считает сознание реально существующим. От феномена сознания нельзя «освободиться», попытавшись или отрицать сам факт его существования или переформулировать понятие сознания таким образом, чтобы элиминировать его существование. Во-вторых, Чалмерс пытается согласовать своё понимание сознания с современными научными представлениями. В-третьих, Чалмерс рассматривает сознание как природный феномен, подчиняющийся естественным законам. «Это не означает, что естественные законы, касающиеся сознания (consciousness), будут похожи на законы других областей знания или даже будут физическими законами. Они могут быть совершенно иного вида»<sup>694</sup>.

<sup>692</sup> The Conscious Mind. P. 38, 69.

<sup>693</sup> Chalmers D.J. Facing up to the problem of consciousness // Journal of Consciousness Studies. 1995. 2 (№3). P. 200–219. [Также в: Toward a Science of Consciousness / S. Hameroff, A. Kaszniak, A. Scott (eds.). Cambridge (MA): MIT Press, 1996].

<sup>694</sup> The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory. P. xiii.

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.

*Психологическое и феноменальное сознание.* Для Чалмерса сознание (consciousness) является субъективной характеристикой опыта: на что это похоже, быть познающим действующим индивидом? «Быть сознательным» означает примерно то же, что обладать qualia или вести речь о том, «на что это похоже». Словами, которые приходят на ум, когда речь заходит о предмете исследования, являются те, которые ассоциируются с сознательным опытом<sup>695</sup>.

Сознательный опыт не исчерпывает всего содержания ментального (mind). 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 различающихся понятия ментального. Первое – феноменальное, второе – психологическое<sup>696</sup>.

Согласно феноменальному понятию ментальное характеризуется тем, как оно *ощущается*, согласно психологическому понятию ментального оно характеризуется тем, что оно *делает*. Оба понятия не соперничают друг с другом, ни одно из них не является единственно верным. Они относятся к различным феноменам, оба из которых существуют реально, считает философ.

По Чалмерсу, феноменальному и психологическому понятиям ментального соответствуют совершенно различные и одновременно реальные вещи. В первом приближении феноменальное понятие сознания 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 взаимозаменяемы и не сводимы к другому<sup>697</sup>.

*Две психофизиологические проблемы.* Деление ментальных свойств на феноменальные и психологические свойства приводит к делению психофизиологической проблемы на лёгкую и трудную части проблемы. Психологические стороны ментального требуют решения когнитивной наукой многих технических проблем и даже представляют ряд интересных головоломок для философского анализа, но они не открывают глубоких метафизических тайн. Например, вопрос о том, как физическая система может обучиться чему-либо или запомнить что-

<sup>695</sup> Чалмерс перечисляет некоторые разновидности сознательного опыта, это визуальный, слуховой, тактильный, обонятельный опыт, восприятие холодного и горячего, боль, ментальные образы, сознательные мысли, эмоции, самоощущение и др. См.: Chalmers D.J. The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory. P. 611.

<sup>696</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 11.

<sup>697</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P.16.

либо, не равнозначен по трудности с решением вопроса о природе ощущений или о природе сознания в целом. Справедливым будет сказать, что психофизиологическая проблема в психологическом аспекте в целом разрешена. Нерешёнными остались ряд мелких технических проблем, с которыми вполне может справиться научный и философский анализ.

Феноменологическая 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 физическая система может породить психологические свойства, уже имеет разрешение, однако вопрос, как психическое сопровождается феноменальным, до сих пор не получил ответа. Как появляется *ощущение* боли? Следуя за Джакендоффом<sup>698</sup>, Чалмерс называет вторую часть психофизической проблемы отношением ментального к ментальному (“mind – mind problem”). «[П]онимание связи между психологическим и феноменальным является решающим для понимания сознательного опыта»<sup>699</sup>.

*Орудия анализа.* Прояснить проблему сознания как проблему феноменального, а не психологического сознания, а также найти подходы к её решению Чалмерсу позволяет концептуальный аппарат, который содержит такие понятия как «редукция», “супервентность”, “объяснение”, “концептуальная истина”, “необходимая истина”, «необходимая апостериорная истина, двуаспектная теория значения (наличие у имени первичного и вторичного интенционалов), «мыслимость» и некоторые другие.

*Объяснительная функция понятия «супервентность»*<sup>700</sup>. Отношения супервентности не являются ни логическими, ни каузальными. Чалмерс вычленяет две альтернативные разновидности супервентности – (1) локальную и глобальную и (2) логическую и естественную. Для понимания феноменального сознания наиболее важным философу представляется природная (естественная, номическая или эмпирическая) супервентность. При её действии отсутствует какое-либо логическое следование одних фактов из других.

Чалмерс пишет, что вполне вероятно, что сознание производно естественным образом от физических свойств мира в той мере, в какой два создания, идентичные в своих физических свойствах, идентичны и по качественным характеристикам своего опыта. Однако нельзя с такой же уверенностью утверждать, что сознание логически производно от физических свойств.

*Аргументы в пользу логической нередуцируемости феноменального сознания.* Свой тезис о логической нередуцируемости феноменального сознания к природным процессам,

<sup>698</sup> См.: Jackendoff R. *Consciousness and the Computational Mind*. Cambridge (MA): MIT Press, 1987.

<sup>699</sup> Chalmers D.J. *The Conscious Mind*. P.25.

<sup>700</sup> Понимание супервентности Чалмерсом мы рассмотрели в первом параграфе главы 4.

протекающим в мозге, Чалмерс обосновывает пятью разными способами. Чисто технически это обоснование строится как доказательство того, что априорного следования феноменальных фактов вслед за физическими фактами невозможно установить. Такими доказательствами для Чалмерса являются (1) логическая возможность зомби; (2) аргумент перевёрнутого спектра; (3) аргумент эпистемологической асимметрии; (4) аргумент знания; (5) аргумент отсутствия анализа.

Тот факт, что опыт не является логически производным от мира физического, говорит о том, что сознание невозможно объяснить, редуцируя его к физическим фактам. Между этими двумя уровнями существует, как это называет Левайн, объяснительный зазор. Сознание не сводимо ни к своей структуре, ни к своим функциям. Сознание, сопровождая физические процессы, является *ещё одним фактом*, заключает Чалмерс<sup>701</sup>.

Физикалистское объяснение сознания, тем не менее, видится Чалмерсу вполне приемлемым для прояснения проблем, касающихся структуры сознания, его физической основы или соотношения между различными физическими и ментальными процессами.

*Дуализм свойств.* Если верен тезис о том, что феноменальное сознание *логически* не супервентно физическим структурам и процессам, можно утверждать, говорит Чалмерс, что сознание существует как особый феномен, лежащий за пределами физического мира. По этой причине Чалмерс считает чисто материалистическое толкование сознания ошибочным. Ход его мысли таков:

1. В нашем мире существует сознание.
2. Логически возможен мир, который физически идентичен нашему миру и в котором отсутствуют позитивные факты о существовании сознания, имеющие место в нашем мире.
3. Вот почему факты, относящиеся к сознанию, являются дополнительными к нашему миру и лежащими вне пределов физической реальности и над ней.
4. Поэтому материализм [в объяснении сознания] является ошибочным.

Логическая возможность существования мира зомби, только физически тождественному нашему, делает сознание, присущее нашему миру, чем-то дополнительным к его физическим составляющим. Используя приём Сола Крипке для описания творения мира, Чалмерс пишет, что Бог при создании мира имел выбор: создать мир, подобный миру зомби и мир с перевёрнутым спектром или наш мир. И если выбор был сделан в пользу нашего мира, то помимо физических фактов ему предстояло сотворить что-то ещё дополнительно. Но тогда, утверждает Чалмерс, сотворённый мир предстаёт уже дуалистическим.

---

<sup>701</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind.P.107.



Дуализм Чалмерса предполагает существование не логической, а натуралистической (естественной) производности сознания от процессов, протекающих в мозгу. Это утверждение позволяет избежать декартовского дуализма с *самостоятельно* существующими субстанциями. Современная наука утверждает, что физический мир является каузально закрытым в большей степени, чем это представлялось раньше: всякое физическое явление находит достаточное каузальное объяснение. Для ментальной каузальности в замкнутом мире физических явлений и процессов необходимости нет. Не находя места для ментальной каузальности в физически замкнутой картине мира, Чалмерс предлагает другой механизм связи феноменального и физического – натуралистическую супервентность.

Дуализм Чалмерса являет собой разновидность дуализма *свойств*: сознательный опыт включает в себя и такие свойства индивида, которые не вытекают из его физических свойств, однако номологически зависят от этих свойств. В концепции Чалмерса феноменальные свойства сознания онтологически не зависят от физических свойств мозга.

Предвидя возражения, Чалмерс просит не путать его вариант дуализма свойств с так называемой слабой версией дуализма свойств. В ней под свойствами понимают некие свойства, которые сами по себе не являются физическими или не редуцируются напрямую к физическим свойствам. Примером такого рода свойств Чалмерс видит биологическую приспособленность организмов. Приспособленность логически производна от физических свойств низшего уровня и ничего онтологически независимого от мира природы собой не представляет. Дуализм такого рода вполне сопоставим с материализмом. Дуализм самого Чалмерса предполагает существование не сводимых к физическим свойствам фундаментальных свойств нашего мира. Они представляют феноменальное сознание.

### *Двуаспектный аргумент в отстаивании дуализма свойств*

Свою приверженность дуализму свойств Чалмерс демонстрировал не только в «Сознающем уме», но и в последующих работах, где продолжил разработку и концептуального аппарата в его защиту <sup>702</sup>, в частности, двуаспектного аргумента (*2D argument*), основанного на двуаспектной теории значения (*2D semantics*).

---

<sup>702</sup> Chalmers D. J. Materialism and the metaphysics of modality // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1999. №59. P. 473–496; Chalmers D.J. Does conceivability entail possibility? // *Conceivability and Possibility* / T. Gendler, J. Hawthorne (eds.). Oxford. 2002. P. 145–200; Chalmers D. J. Epistemic two-dimensional semantics // *Philosophical Studies*. 2004. № 118. P. 153–226; Chalmers D. J. Two-dimensional semantics // *Oxford Handbook of Philosophy of Language* / E. Lepore, B. Smith (eds.). Oxford. 2006. P. 575–606; Chalmers D. J. The foundations of two-dimensional semantics // *Two-dimensional semantics: Foundations and Applications* / M. Garcia-Carpintero, J. Macia (eds.). Oxford. 2006. P. 55–140; Chalmers D. J. The two-dimensional argument against materialism // *Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. / B. McLaughlin (ed.). Oxford. 2009. P. 313–335; Chalmers D.J. The nature of epistemic space // *Epistemic Modality* / A. Egan, B. Weatherson (eds.). Oxford. 2009. [Electronic resource] URL: <http://consc.net/papers/espace.html>; Chalmers D. J. The

Двуаспектная теория значения используется для концептуального анализа значений лингвистических выражений и связей между этими выражениями. В отличие от стандартной семантики изучения возможных миров двуаспектная семантика выражает экстенционалы и значения выражений (ложь/ истина) относительно не одного, а двух возможных миров. В результате 2D семантика позволяет более тонко подходить к характеристике значений, чем это позволяет делать стандартная семантика, хотя их базисные теоретические ресурсы моделирования те же самые.

Впервые двуаспектную теорию значения Чалмерс использовал в «Сознающем уме», когда признал, что существование апостериорной необходимости, о которой писал Сол Крипке в «Именовании и необходимости (1972), представляет серьёзную угрозу его концепции дуализма свойств. Идея логической нередуцируемости феноменального сознания к физическим (нейро-физиологическим) процессам организма, но их номологической зависимости друг от друга разбивается от признания того, что существует апостериорная необходимость. Если мы предоставим *факты* номологической связи (феноменального) сознания с телесными процессами, это и будет означать доказанность факта их взаимодействия. Апостериорная необходимость работает.

Философу предстояло отбить критику своих оппонентов. И поскольку существовали две стратегические линии критики его натуралистического дуализма, ответа тоже должно быть два.

Реакция на первую линию критики основывается на обращении к первичным (априорным) интенционалам: если существуют миры, физически тождественные нашему миру, но лишённые сознания, значит, в нашем мире существуют свойства, не являющиеся физическими. *Защита дуализма в данном случае осуществлена без обращения к апостериорным фактам*, замечает Чалмерс, следовательно, факт существования апостериорной необходимости не опровергает натуралистического дуализма <sup>703</sup>.

То, что аргумент апостериорной необходимости не опровергает возможности существования нередуцируемых к физическому феноменальных свойств, подтверждается, с точки зрения Чалмерса, ещё и тем, что для такого референта, как сознание, первичный и вторичный интенционалы совпадают: и в реальном, и в контрфактуальном мире сознательный опыт является феноменальным переживанием <sup>704</sup>.

---

Character of Consciousness. N. Y.: Oxford. 2010; Chalmers D.J., Jackson F. Conceptual analysis and reductive explanation // Philosophical Review. 2001. №110. P. 315–361. Правда, было высказано мнение, что его взгляды на проблему «сознание тело» изменялись в сторону интеракционизма. (См.: Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 183–184.) Но интеракционизм можно рассматривать разновидностью дуализма.

<sup>703</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 133.

<sup>704</sup> Ibid. P. 133.

Другая стратегическая линия опровержения дуализма с использованием понятия апостериорной необходимости связана со следующим предположением. Если мир зомби считать физически тождественным нашему миру, то можно предположить, что он таковым не является: мы просто неправильно его описываем. Мир зомби только *кажется* тождественным нашему, но на самом деле он отличается от него 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. «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», – замечает Чалмерс<sup>705</sup>.

Даже если допустить, что предполагаемые скрытые свойства, приписываемые нашему миру, сами производны от физических свойств, разница между описанной точкой зрения и дуализмом свойств (позицией самого Чалмерса) не велика. И в том, и в другом случае мир обладает феноменальными свойствами, которые *не фиксируются* физическими методами. Дуализм «физического» и «нефизического», характерный для концепции Чалмерса, заменён в предложенной гипотезе на дуализм «доступных» и «скрытых» физических свойств, однако суть объяснительного подхода к сознанию остаётся прежней.

#### *Семантический плюрализм эпистемического варианта 2D теории значения.*

Стандартный вариант двуаспектной концепции значения не совсем подходит, считает Чалмерс, для обоснования связи между значением, априорностью и возможностью. Так, для прояснения такой связи от двуаспектной теории требуется, чтобы она обосновала *основной тезис*: высказывание является априорным тогда и только тогда, когда его первичный интенционал имеет силу необходимости. То есть, суждение априорно истинно (для субъекта в определённое время) только в том случае, если не существует возможности для существования мира, в котором это предложение будет ложным.

Любая интерпретация двуаспектной теории значения предполагает наличие ответов на два вопроса: 1) какова природа того мира, который мы постулируем актуальным? 2) каков тот

<sup>705</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 135.

принцип, благодаря которому происходит приписывание экстенциональных значений в мире, постулируемом актуальным? <sup>706</sup>

Обычная интерпретация двуаспектной теории значения видит главное затруднение в ответе на второй вопрос. Самым естественным способом для приписывания выражению экстенционала, соответствующего тому миру, который назван актуальным, Чалмерсу видится следующий: надо просто вообразить какой-либо возможный мир, поместить себя в его обстоятельства и решить, какие референты будут приписываться тем или иным выражениям в предложенных обстоятельствах. Такую стратегию Чалмерс называет «контекстуалистской». Её отличительной особенностью будет то, что: 1) опознавательный знак (*token*) выбранного выражения должен быть помещён в мир, которому придан статус актуального мира, и 2) данному выражению приписывают экстенционал на основе того, как оно используется в этом мире. Но тогда первичный интенционал оказывается *недоопределённым* для возможных миров, в которых не оказывается опознавательного знака выбранного выражения: никакого экстенционала не может быть приписано этим мирам, даже нулевого, поскольку экстенционал полностью определяется (контекстом) актуального мира.

Указанное затруднение двуаспектной теории значения может быть устранено, утверждает Чалмерс, при опоре на понятие познавательной (*epistemic*) возможности – что видится возможным в результате рационального размышления. Эпистемическая возможность исходит из принципа априорного согласования (*coherence*): утверждения могут быть истинными на основе идеального априорного рассуждения <sup>707</sup>.

Согласно эпистемическому подходу, говорит Чалмерс, мир, который постулируется актуальным, представляет собой не метафизически возможный контекст использования, а познавательно возможный сценарий. Такой сценарий является крайне специфическим предположением о том, чем могло бы быть чьё-либо актуальное окружение, существование которого невозможно отбросить исключительно на основании априорного размышления. Сценарии обеспечивают описание истории всего универсума в целом, вплоть до мельчайших деталей. В них задаётся перспектива описания – понятийного «центра» – указывающего на то место, откуда даётся описание этого гипотетического универсума. Самым важным является то, что сценарии определяются их познавательной ролью: они репрезентируют способы, посредством которых мы представляем себе актуальный мир, внутри которого мы можем попытаться идентифицировать знакомые объекты, их виды или свойства.

<sup>706</sup> Schroeter L. Two-dimensional semantics. P.19.

<sup>707</sup> Chalmers D.J. Epistemic two-dimensional semantics // Philosophical Studies. 2004. № 118. P. 155; Chalmers D.J. The foundations of two-dimensional semantics // Two-Dimensional Semantics: Foundations and Applications. M. Garcia-Carpintero, J. Macia (eds.). Oxford. 2006. P. 68.

Второй отличительный признак познавательной интерпретации двуаспектной теории значения выявляется в процедуре приписывания первичного интенционала высказываниям говорящего. Согласно познавательному подходу первичные интенционалы отражают отношения априорного согласования между дескрипциями возможного сценария и предложениями повседневного языка общения. Предположив, что описание сценария истинно, говорящий решает, должно ли его высказывание относительно этого сценария так же быть истинным. Если описание сценария и высказывание логически согласованы, значит, первичный интенционал высказывания отображает истинный сценарий, если сценарий и высказывание логически противоречат друг другу, тогда мы получаем ложную картину предположительного сценария. Такого рода принцип приписывания интенционала резко контрастирует с контекстуалистским принципом. При контекстуалистском подходе, интерпретируя выражение *S*, как оно используется внутри возможного мира, мы задействуем и делаем явным металингвистическое объяснение. В отличие от него при познавательном подходе экстенционал задаётся выражению *S* на основе только рассуждений субъекта, держащего в уме описание сценария и предметного мира, то есть априорно.

Однако, может случиться так, что понимание одного и того же термина будет различаться для двух разных людей или для одного человека в разных случаях по эпистемическому первичному интенционалу. Семантический плюрализм эпистемического варианта 2D теории значения не только размывает понятие значения, но имеет позитивные следствия: он очерчивает то конкретное содержание выражений, которое играет ключевую роль в психологии здравого смысла; вторичный интенционал выражения выявляет модальный срез объекта, свойства или отношения, описанного данным высказыванием (на основе совпадения априорного и возможного); многозначность позволяет расширить горизонт осмысления мира, поскольку и двузначность нельзя считать исчерпывающей для теории значения <sup>708</sup>. (Но эти достоинства эпистемической 2D семантики не играют, как мы убедимся, существенной роли в оправдании дуализма свойств Чалмерса).

*Эпистемический вариант 2D теории против материализма.* В ряде последующих за «Сознающим умом» работ Чалмерс ещё раз проанализировал характер мыслимости, которая задействована в рассуждении о несводимости феноменального к физическому, и её связь с метафизической необходимостью. В самом общем виде это рассуждение выглядит следующим образом:

1.  $P \& \neg Q$  мыслимо.
2. Если  $P \& \neg Q$  мыслимо,  $P \& \neg Q$  метафизически возможно.

---

<sup>708</sup> Ibid. P. 23.

3. Если  $P \& \neg Q$  метафизически возможно, материализм ложен.

4. Материализм ложен <sup>709</sup>.

В данном случае под  $P$  понимается исчерпывающее описание нашего универсума в терминах микрофизики.  $Q$  фиксирует факт существования феноменального опыта.  $P \& \neg Q$  констатирует положение дел, при котором наличествует первое и отсутствует второе. Согласно данному выражению существует мир, который детально повторяет наш универсум, но в котором отсутствуют какие-либо феноменальные свойства, или же эти свойства слегка перевернуты (мысленный эксперимент перевернутых квалиа).  $P \& \neg Q$  описывает или мир зомби, или мир перевернутых квалиа, то есть или мир, в котором существа, физически подобные нам, вовсе не обладают субъективным опытом, или же характеристики их феноменальных состояний не совсем такие, как у нас.

Используя эпистемический вариант двуаспектной теории значения, рассуждение Чалмерса можно представить следующим образом:

1.  $Q$  – истинно.

2.  $(P \& \neg Q)$  – априорно согласовано (когерентно).

3. Если  $(P \& \neg Q)$  априорно когерентно, тогда существует эпистемически возможный сценарий, согласно которому первичный интенционал выражения  $(P \& \neg Q)$  истинен.

4. Каждому эпистемически возможному сценарию соответствует метафизически возможный мир.

5. Эпистемический первичный интенционал и предположительный вторичный интенционал выражения  $(P \& \neg Q)$  являются тождественными (если первичный интенционал  $(P \& \neg Q)$  истинен в предлагаемом сценарии, тогда существует и соответствующий возможный мир, в котором вторичный интенционал  $(P \& \neg Q)$  также имеет значение «истина»).

6. Если выражение  $(P \& \neg Q)$  априорно когерентно, то  $(P \& \neg Q)$  метафизически возможно (поскольку существует возможный мир, в котором вторичный интенционал истинен).

7. Если  $(P \& \neg Q)$  метафизически возможно в обсуждаемом смысле, то материализм ложен.

8. Материализм ложен <sup>710</sup>.

Посылка 4 устанавливает систематическую связь между априорной мыслимостью и метафизической возможностью в рамках двуаспектной теории значения. Согласно принципу модального рационализма идеальная априорная согласованность остаётся единственно верным способом, гарантирующим метафизическую возможность. Поэтому любой из эпистемически возможных сценариев – полного описания того, каким мир мог бы быть, с указанием вашего

<sup>709</sup> Chalmers D.J. The two-dimensional argument against materialism // Oxford Handbook of Philosophy of Mind / B. McLaughlin (ed.). Oxford. 2009. P. 313.

<sup>710</sup> Schroeter L. 2D argument against materialism. Supplement to two-dimensional semantics // Stanford Encyclopedia of Philosophy / Edward N. Zalta (ed.). URL: [http://plato.stanford.edu/entries/twodimensional\\_semantics/supplement](http://plato.stanford.edu/entries/twodimensional_semantics/supplement). P. 1.

местоположения в нём – описывает истинный метафизически возможный мир. Именно четвёртое утверждение играет ключевую роль в состоятельности 2D аргумента против материализма. Чалмерс писал: «Тут решающей проблемой будет звено между эпистемической и модальной сферами. Как можно вести рассуждение, начиная с тезисов о том, что дано разуму или мыслимо, к тезисам о том, что необходимо или возможно? В преодолении препятствия, лежащего между эпистемической и модальной сферами, центральную роль может сыграть схематика двуаспектной теории значения»<sup>711</sup>.

Несмотря на то, что все шаги данного рассуждения вполне правдоподобны, бóльшая их часть подверглась критике. Посылка 1 вроде бы не должна вызывать сомнений. Однако представители элиминативного материализма считают, что понятие феноменального опыта хитростью привнесено в этот аргумент посредством имплицитно внесённых теоретических обязательств. Но такого рода обязательства логически не когерентны, эмпирически не выполнимы, и, по меньшей мере, не могут считаться оправданными с точки зрения простого наблюдения<sup>712</sup>.

Посылка 2 чаще попадает под обстрел критики. Существует два основных возражения тому, что идея существования мира зомби является априорной и вполне когерентна. Оба возражения исходят из того, что ощущение и осознание боли *всегда* каузально связано с физическими фактами (народной психологией или утверждениями о боли). Выходит, что уже в физическом описании мира (P) наличествуют все каузальные факты, релевантные существованию феноменальных фактов. Таким образом, ни о какой априорности в высказывании (P&¬Q) говорить не приходится.

Априорность и когерентность существования мира зомби отвергается ещё и потому, что некоторые философы полностью отвергают познавательную полезность понятия априорности (У. ванн О. Куайн, Р. Сталнэкер, Т. Вильямсон).

Четвёртая посылка – тезис модального рационализма, что любое априорное и когерентное предложение описывает подлинную метафизическую необходимость, критиковался многими философами (С. Хиллом и Б. МакЛоглином, Б. Лоаром, С. Шумейкером, С. Ябло, Л. Шрётер). Отвечая на критику, Чалмерс утверждал, что прямых контрпримеров модальному рационализму не найдено, а сам тезис обеспечивает модальные рассуждения простой и убедительной интерпретацией<sup>713</sup>.

<sup>711</sup> Chalmers D.J. The two-dimensional argument against materialism // Oxford Handbook of Philosophy of Mind / B. McLaughlin (ed.). Oxford. 2009. P. 313.

<sup>712</sup> Schroeter L. 2D Argument Against Materialism. Supplement to Two-Dimensional Semantics. P.3.

<sup>713</sup> Chalmers DJ. Materialism and the metaphysics of modality // Philosophy and Phenomenological Research. 1999. №59. P. 473–496; Chalmers D. J. Does conceivability entail possibility? // Conceivability and Possibility / T. Gendler, J. Hawthorne (eds.). Oxford. 2002. P. 145–200.

Возможно возражение и в адрес пятой посылки, которая верна только при условии семантической стабильности базовых терминов, используемых в описании микромира и феноменальных фактов. Если предположительные интенционалы, связанные с терминами подобными «боли» или «кварку» варьируются, зависят от случайных фактов актуального мира, тогда переход от эпистемической возможности существования мира зомби к их метафизической возможности будет заблокирован.

В адрес 2D аргумента выдвигается возражение не только относительно посылок, но и в отношении формы аргумента. Её сторонники исходят из того, что первая и вторая посылки вполне приемлемы поодиночке. Проблемы возникают, когда мы попытаемся их объединить. Посылка 1 носит эмпирический характер. Однако вторая посылка ( $P \& \neg Q$ ) будет отвечать критерию априорности и когерентности только при условии, если феноменальные свойства будут удовлетворять определённым абстрактным допущениям. Так, для феноменального термина «боль» должно существовать теоретическое понятие. Но если мы так понимаем феноменальные термины, для нас не будет эмпирически очевидным, что феноменальные свойства реально представлены в нашем мире. Посылка 1 не видится явной, поскольку она теряет эмпирическое оправдание. Таким образом, двуаспектный аргумент Чалмерса можно заподозрить в имплицитном предположении, что наш мир изначально не является чисто физическим <sup>714</sup>.

***Спекулятивная метафизика в построении  
фундаментальной теории сознания Дэвидом Чалмерсом.***

***Положительная эвристика***

В рамках положительной эвристики Чалмерс предлагает, каким образом может выглядеть становящаяся фундаментальная теория сознания, в которой обосновывается дуализм феноменального и физического. Не всё высказанное в качестве положительной эвристики носит спекулятивно метафизический характер. Но именно в этой части своих рассуждений о сущности фундаментальной теории сознания философ более всего проявляет себя метафизическим мыслителем.

*Принципы становящейся теории сознания.* Невозможность построения редукционистской теории сознания не означает, что таковой нельзя создать на нередукционистской основе. 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. В физике открытие законов началось с изучения макромира и его закономерностей, и только затем последовало открытие фундаментальных законов. Очевидно, аналогичным будет и

---

<sup>714</sup> Schroeter L. 2D argument against materialism. Supplement to two-dimensional semantics. P.3.



процесс создания теории сознания: вначале открытие не базовых законов и лишь затем – фундаментальных законов, объясняющих взаимодействие сознательного опыта с физическими процессами на очень высоком и сложноорганизованном уровне.

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 собственного поведения или речевых высказываний.

*Обоснование принципа 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 не известно. 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 разнообразных* физических субстратах»<sup>715</sup>. «Определённая функциональная организация может быть реализована разнообразными физическими системами», – подытоживает философ<sup>716</sup>. Если функциональная организация будет достаточно сложной (*fine-grained functional organization*), она будет способна породить сознание.

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 отсутствия qualia, другой –

<sup>715</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P.247.

<sup>716</sup> Ibid. P.248.

идею о естественной возможности существования перевернутого спектра. В первом из мысленных экспериментов речь идёт о «затухающих qualia», во втором о «танцующих qualia». Этими экспериментами Чалмерс стремится опровергнуть доводы тех философов, которые сомневаются в успехах функционализма.

«Затухающие qualia». Мысленный эксперимент с «затухающими qualia» был предложен З. Пылишиным в 1980 году<sup>717</sup>. 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»<sup>718</sup>.

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<sup>719</sup>. 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 при этом «затухание» сознания возможно лишь при изменении функциональной организации, а именно – её упрощении, чего в эксперименте не предполагается. «Получается, что в большей мере разумной гипотезой будет та, [которая предполагает], что после замены нейронов qualia вообще не исчезают», – подытоживает философ<sup>720</sup>.

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, у Локка шла речь о речевом поведении человека при разном восприятии одного и того же цвета. Чалмерс рассматривает такой случай: человеку с самого рождения путём хирургического вмешательства изменили нейронные связи между сетчаткой глаза и зрительными отделами

<sup>717</sup> Pylyshin Z. The “causal power” of machines // Behavioral and Brain Sciences. 1980. №3. P.442–444.

<sup>718</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P.255.

<sup>719</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P.255–256.

<sup>720</sup> Ibid. P.259.

мозга. Такой человек будет видеть красное там, где обычно у людей возникает ощущение голубого, и наоборот. Но называть цвета он будет конвенционально, так, как это делают все окружающие его люди, то есть небо назовёт голубым, а траву зелёной. Чалмерс возражает: в описанных случаях речь идёт не о фиксированной функциональной организации систем, функции мозга описанных в этих примерах людей нарушены. Философ делает вывод, что никакой угрозы принципу организационной инвариантности в этих примерах мы не находим<sup>721</sup>. Этот же вывод он распространяет на ещё один мысленный эксперимент Нэда Блока под названием «Перевернутая Земля» (1990)<sup>722</sup>.

«Танцующие qualia». Хорошим доводом в поддержку того, что при одинаковой функциональной организации систем эмпирическое существование перевернутого опытного восприятия не осуществимо, 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 тёмнокрасным 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. «Бездельничающими» 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?

<sup>721</sup> Ibid. P.265.

<sup>722</sup> Block N. Inverted earth // Philosophical Perspectives. 1990. №4. P.53–79.

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 субъект 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 <sup>723</sup>. «Этот сценарий «танцующих qualia» возможен логически ... однако это не означает, что [описанное в сценарии] правдоподобно как эмпирическая возможность...» <sup>724</sup>

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 восприятия 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» <sup>725</sup>. 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» <sup>726</sup>.

*Нередукционистский функционализм.* Мысленные эксперименты, предложенные Чалмерсом в доказательство принципа организационной инвариантности, позволяют ему утверждать, что «функциональная организация полностью детерминирует сознательный опыт» <sup>727</sup>. Однако приведённые аргументы не позволяют говорить о строгом функционализме в понимании природы сознания. Но если собственно функциональная организация не может быть конститутивной в деле возникновения сознания, то каков же окончательный вывод Чалмерса? Объясняющей идеей у Чалмерса выступает *нередукционистский функционализм*. Согласно этой идее сознание детерминируется функциональной организацией, однако к ней не сводимо <sup>728</sup>. 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,

<sup>723</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P.268, 269.

<sup>724</sup> Ibid. P.269.

<sup>725</sup> Ibid. P.269.

<sup>726</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P.270.

<sup>727</sup> Ibid. P.274.

<sup>728</sup> Ibid. P.275.

утверждает Чалмерс. Сознание супервентно физическому, а если выразиться более точно, сознание супервентно *организационным свойствам* физического <sup>729</sup>.

**Спекулятивная метафизика:  
от нередукционистского функционализма к пан(прото)психизму  
и онтологизации информации**

Чалмерса не вполне удовлетворяют выдвигаемые им доводы в пользу дуализма свойств, относящиеся к устоявшимся представлениям о мире. Эмпирическая констатация существования феноменального сознания и логический инструментарий, используемый для обоснования такого рода существования, видятся ему ограниченными. И философ идёт дальше. Вспомним, что во введении к книге «Сознающий ум» он написал, что разгадав тайну сознания, мы сможем коренным образом изменить наши представления о мире в целом и о нас самих <sup>730</sup>. А вот ход мысли Чалмерса обратный: «Изменив наши представления о мире в целом (и о нас самих), мы разгадаем тайну сознания». В другом месте после критического разбора современных концепций сознания, существующих в когнитивном моделировании, нейробиологии, новейшей физике, теории эволюции, и признавая за ними успешное решение тех или иных проблем, он не находит в них ответа на главный вопрос о происхождении и «субстанции» сознательного опыта. Чалмерс делает вывод, что для решения проблемы потребуется не редукционистское, а *иное* объяснение: «Это будет принципиально иным объяснением, требующим некоторых радикальных изменений в том, как мы мыслим структуру мира» <sup>731</sup>. Каковой эта структура видится философу ?

Современная научная картина мира рисуется таким образом, что ей известны фундаментальные законы и константы мира. Всё существующее предстаёт как всё то, что из них вытекает. Фундаментальную физическую теорию иногда называют «теорией всего». Однако тот факт, что нам не удаётся обосновать логическую супервентность сознания от физических параметров 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»<sup>732</sup>, – предлагает Чалмерс. 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

<sup>729</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P.275.

<sup>730</sup> Ibid. P. xii.

<sup>731</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P.122.

<sup>732</sup> Ibid. P.126.

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, говорит Чалмерс.

Чалмерс прорабатывает оба предположения, отдавая вначале предпочтение первому, считая, что феноменальные свойства являются фундаментальными сами по себе<sup>733</sup>.

*Гипотеза феноменальной природы физических явлений.* Первое из метафизических предположений, изменяющих картину мира в пользу фундаментальности феноменального, исходит из факта, что при описании современной физической картины мира нам не известна *субстанция* того, что взаимодействует. Физическая картина фиксирует только внешние проявления мира природы, представляющие собой 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<sup>734</sup>. 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»<sup>735</sup>.

Кого-то устроит такая картина мира, которая состоит только из каузальных и номических отношений между пустыми местами, не обладающими своими собственными свойствами. И Чалмерс выдвигает гипотезу, согласно которой «[с]уществует только один класс сущностных, не соотносительных свойств, о которых мы осведомлены напрямую, и это есть класс феноменальных свойств. Естественно предположить, что возможна связь или даже частичное совпадение между внутренне присущими физическим сущностям свойствами, лишёнными характеристик, и знакомыми нам внутренне присущими свойствами опыта. Возможно, как предположил Рассел, по крайней мере, некоторые из внутренне присущих физическому миру свойств сами являются разновидностью феноменального свойства? Поначалу идея кажется дикой, но она становится менее [дикой] после размышления. В конце концов, мы действительно *не имеем представления* о свойствах, внутренне присущих физическому. Их суть ещё предстоит постичь, и феноменальные свойства выглядят не худшими кандидатами [на эту роль], чем другие»<sup>736</sup>.

Высказанное предположение, что феноменальные свойства являются базисными, чревато панпсихизмом, соглашается Чалмерс. Базисными могут быть и протофеноменальные свойства,

<sup>733</sup> Ibid. P.126, 127.

<sup>734</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P.153.

<sup>735</sup> Ibid. P.153.

<sup>736</sup> Ibid. P.154.

которые вообще не поддаются нашему восприятию. Однако возможность такой альтернативы нельзя исключить a priori. “Если существуют внутренне присущие физическому миру свойства, именно примеры этих свойств являются тем, с чем физическая каузальность в конечном счёте соотносится”<sup>737</sup>.

### *Сознание и информация: метафизические предположения*

Ещё одной попыткой для объяснения взаимодействия физического и феноменального у Чалмерса выступает концепция онтологизированной информации. Её философ относит к разновидности нейтрального монизма.

Проясняя своё понимание сущности информации, философ указывает не на её семантическую составляющую, согласно которой информация всегда является знанием о чём-то, а выбирает формальную (или синтаксическую) концепцию, 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, распространяется на явления как физического, так и феноменального мира, поскольку информация – это различие, производящее различие (Г. Бейтсон «Шаги к экологии сознания») <sup>738</sup>.

Синтаксическая трактовка информации позволяет, утверждает Чалмерс, ключевым образом прояснить связь между физическим и феноменальным: «где бы мы ни находили информационное пространство, реализованное феноменально, мы находим то же самое информационное пространство, реализованное физически» <sup>739</sup>.

Пока нам не известно, каким образом происходит кодирование феноменальных состояний, то есть реализация информации в различных физических системах. Однако мы точно знаем, что физическая реализация феноменальных состояний должна происходить.

<sup>737</sup> Ibid. P.154.

<sup>738</sup> Bateson G. Steps to an Ecology of Mind. San Francisco: Chandler, 1972.

<sup>739</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P.284.

Двойная – феноменальная и физическая – реализация информационных пространств, считает Чалмерс, может послужить ключом к пониманию связи между физическими процессами 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 он <sup>740</sup>.

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 сознания <sup>741</sup>.

У Чалмерса нет таких доводов, которые могли бы со всей определённой 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 инвариантности <sup>742</sup>.

*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, даже такая простейшая информационно-процессуальная система как термостат. Чалмерс

---

<sup>740</sup> Ibid. P.286.

<sup>741</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P.287.

<sup>742</sup> Ibid. P.287–288.



признаётся, что панпсихизм не является метафизическим основанием его собственной позиции<sup>743</sup>, но прорабатывает и его.

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 четвёртой главе своей книги. Может оказаться, что термостат обладает не опытом в его традиционном понимании, а протоопытом<sup>744</sup>. Такой вариант панпсихизма позволяет конкретизировать концепцию естественной (а не логической) супервентности сознания и физического: «естественная разновидность супервентности обеспечивает нас *концептуальной схемой*; панпсихизм является только одним из способов разработки её *деталей*»<sup>745</sup>.

*Метафизика информации. It from bit.* 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 является всего лишь связующим звеном 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. 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»<sup>746</sup>.

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

<sup>743</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P.299.

<sup>744</sup> Ibid. P.298.

<sup>745</sup> Ibid. P.299.

<sup>746</sup> Ibid. P.302.

процессов производны от информационных свойств и законов. Сущность этой идеи по-английски очень ёмко выражается словосочетанием “it from bit”<sup>747</sup>.

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 Чалмерс<sup>748</sup>, 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»<sup>749</sup>.

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» 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

<sup>747</sup> Ibid. P.302.

<sup>748</sup> Fredkin E. Digital mechanics // Physica.1990. D45. P.254–270; Leckey M. The universe as a computer: A model for prespace metaphysics. Manuscript. Philosophy Department, Monash University, 1993.

<sup>749</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P.304.

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»<sup>750</sup>.

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 некоей сущностной стороне мире, 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»<sup>751</sup>.

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»<sup>752</sup>. 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 онтологией<sup>753</sup>. Двуаспектная онтология постулирует

<sup>750</sup> Ibid. P.304.

<sup>751</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P.304–305.

<sup>752</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P.305.

<sup>753</sup> Ibid. P.305.

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 выражает так: «Опыт является информацией изнутри; физическое является информацией снаружи»<sup>754</sup>.

Нарисованная Чалмерсом онтологическая картина мира с двуаспектной (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?

Сознательный опыт вряд ли простая сумма микрофеноменальных явлений, соответствующих определённым физическим процессам, происходящим в мозге. Наше сознание является целостным 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 идентичным с огромным числом отдельных физиологических процессов, сопровождающих этот опыт? Гомогенность опыта противопоставляется Селларсом структурности («мелкозернистости») физиологии<sup>755</sup>. 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 проблемы<sup>756</sup>, Чалмерс не считает их убедительными. Однако, «если ни одна из [предложенных] стратегий не окажется удовлетворительной, мы будем вынуждены отступить от расселовской точки зрения ради других воззрений в метафизике<sup>757</sup>. 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 двуаспектный принцип уже не будет приниматься всерьёз и сама онтология будет не такой «элегантной», как предложенная для рассмотрения самим Чалмерсом. Но всё равно, оптимистично заключает Чалмерс, и иные

---

<sup>754</sup> Ibid. P.305.

<sup>755</sup> Sellars W. The identity approach to the mind-body problem // Review of Metaphysics 1965. №18. P.430–451.

<sup>756</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind.P. 306–307.

<sup>757</sup> Ibid. P.308.

онтологические гипотезы могут привести к созданию достаточно удовлетворительной теории сознания<sup>758</sup>.

## ВЫВОДЫ

### *Выводы по отрицательной эвристике*

1. Метафизической у Чалмерса является уже сама постановка проблемы о сущности сознания и его взаимодействия с миром физических явлений. Философ убеждён, что необходимо различать два принципиально разных понятия ментального. Первое – феноменальное, второе – психологическое. Феноменальное понятие ментального указывает на сознательный опыт. Психологическое понятие ментального имеет дело с каузальным объяснением поведения. Для этого понимания ментального не важно, является ли ментальное состояние сознательным или нет, главное, чтобы оно выполняло определённую роль при объяснении поведения. Именно феноменальный аспект сознания вызывает наибольшее количество затруднений и называется Чалмерсом «трудной проблемой сознания». В то время как психофизическое объяснение поведения отнесено философом к «лёгкой проблеме сознания».

Существуют разные оценки разделения проблемы сознания на «трудную» и «лёгкую». Так, Д.И. Дубровский считает деление проблемы сознания на «лёгкую» и «трудную» весьма условным. Такое разделение направлено против редукционистских интенций и упрощенческих подходов к объяснению сознания. «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»<sup>759</sup>. Однако многие исследователи увлеклись постановкой проблемы Чалмерсом. Подтверждением чему служит закрепление концепта «трудная проблема сознания» в современной философии сознания.

2. Уже отрицательная эвристика – аргументация по защите натуралистического дуализма (онтологии сознания) Чалмерса несёт в себе использование метафизических понятий. К их числу, в первую очередь, следует отнести понятие супервентности, характеризующее номический характер связи мозговых и феноменальных явлений без отсылки к конкретным психофизическим законам. При этом философ исходит из предположения, что феноменальное *натуралистически* супервентно на физических свойствах. Особенностью натуралистической супервентности является то, что она может реализовываться без логической супервентности и логической редукции, в то время как логическая супервентность (и логическая редукция) не исключает природной супервентности и редукции.

<sup>758</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P.308.

<sup>759</sup> Дубровский Д.И. Зачем субъективная реальность, или «Почему информационные процессы не идут в темноте?» (Ответ Д. Чалмерсу) // Вопросы философии. 2007. № 3. С. 102.

3. Одним из сильных аргументов, направленных против дуалистической концепции сознания, нередуцируемости языка ментальных феноменов к языку физических феноменов Чалмерса, было понятие апостериорной необходимости, предложенное С. Крипке. Существование апостериорной необходимости подрывало тезис Чалмерса о логической нередуцируемости феноменального к физическому. Двухаспектная теория значения была призвана развенчать это слабое место в его аргументации. Философ замечал, что метафизические выводы обычно делаются в ходе многоступенчатого рассуждения, главными шагами в котором являются следующие: 1) эпистемическое утверждение о том, *что* нам известно или *что* мы можем помыслить; 2) модальное утверждение о том, что возможно или необходимо; 3) метафизическое утверждение о природе вещей и мира <sup>760</sup>. В своём рассуждении в пользу дуалистической концепции сознания уязвимым местом Чалмерс считал шаг 2 – переход от мыслимого к модальному. Этот переход чреват тем, о чём писал в «Философских исследованиях» Людвиг Витгенштейн: «Фокусник «передёрнул», и именно этот момент мы сочли самым безобидным» <sup>761</sup>. Чтобы избежать обвинений в фокусничестве, Чалмерс и использовал двухаспектный аргумент, который был призван повысить доказательную силу перехода от мыслимого к модальному. Он полагал, что если первичный интенционал анализируемого выражения в постулируемом актуальном мире совпадёт с вторичным интенционалом этого выражения в мире контрфактуальном, то априорно мыслимое превратится в метафизически возможное. Свой вариант двухаспектной теории значения Чалмерс назвал эпистемическим.

Двухаспектный аргумент в отстаивании дуализма свойств видится Чалмерсу вдвойне доказательным, потому что речь в нём идёт о таком предмете как субъективный опыт, имеющий дело с феноменальными переживаниями, характер которого не изменяется от мира к миру.

В V веке до н.э. древнегреческий философ Парменид утверждал: «Одно и то же мысль и то, о чём мысль существует» (В 8, 34), или, попросту говоря, «Одно и то же мыслимое и сущее» (В3)» <sup>762</sup>. Двухаспектный аргумент – современная разновидность аргументации от мыслимого к сущему. Он призван сделать более конкретной концептуальную связь мыслимого и модального.

Этот аргумент, возможно, может соперничать с онтологическим доказательством бытия Бога. У этих доказательств разные онтологические цели (дуализм свойств/ бытие Бога), отличающиеся логические техники. Но их объединяет общий «грех» имплицитной включённости

<sup>760</sup> Chalmers D.J. Does conceivability entail possibility? // *Conceivability and Possibility* / T. Gendler, J. Hawthorne (eds.). Oxford, 2002. P. 145.

<sup>761</sup> Перевод диссертанта. Сравните с другим переводом: «Решающее движение в трюке фокусника уже сделано, нам же оно кажется невинным». Л. Витгенштейн. Философские исследования. Афоризм 308. // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. Пер. с нем. / Составл., вступ. статья, примеч. М.С. Козловой. Перевод М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С.186.

<sup>762</sup> Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985. С. 82.

доказываемого в свои предпосылки (априорную убежденность в существование трансцендентного/ эмпирическую убежденность в обладании субъективным опытом), что возвращает нас к многовековым спорам о силе онтологического доказательства. По поводу онтологического доказательства Ансельма Кентерберийского Д. Льюис писал, что это доказательство «имеет два основных немодальных перевода; различие между ними довольно тонкое. Неудивительно, что это доказательство никогда не было окончательно опровергнуто; неудивительно, что с его помощью никогда не удавалось переубедить неверующих»<sup>763</sup>.

*Выводы по положительной эвристике*

Чалмерс пытается эвристически подойти к проблеме построения фундаментальной концепции сознания с двух сторон: (А) через поиск психофизических законов, а для начала – формулирование основополагающих принципов такой теории; (Б) через рассмотрение связи сознания и информации. При этом, какого бы рода концепция не вырисовывалась, факт существования феноменального сознания (сознательного опыта) как онтологической единицы для него непререкаем. Другое дело, какое место в картине мира принадлежит сознанию: это дискуссионный вопрос.

А) Чалмерс признаётся, что пока сформулировать психофизические законы нам не удаётся. Собственно, факт такого незнания выражается в задействовании Чалмерсом понятия супервентности, а более точно, натуралистической (естественной) супервентности. С помощью этого понятия мы фиксируем две вещи: феноменальное а) находится во взаимосвязи с физическим и б) логически к физическому не редуцируемо.

Вместе с тем Чалмерс уверен, что мы уже можем сформулировать ряд принципов для будущей фундаментальной теории сознания. Таковыми для него являются 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. Следствием высказанных принципов теории сознания у Чалмерса является вывод о том, сознание детерминируется функциональной организацией, однако к ней не сводимо. Такую позицию на природу сознания философ называет *нередукционистским функционализмом*<sup>764</sup>.

Вывод об инвариантной природе субстрата, на почве которого происходит функционирование феноменального сознания, не гасит нашего любопытства к тому, а чем этот субстрат является. Если феноменально супервентно физическому и это положение признаётся непреложным, то субстрат имеет физическую природу. Однако понять, как физическое

<sup>763</sup> Льюис Д. Ансельм и действительность // Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика. М. 2011. С. 350.

<sup>764</sup> Chalmers D.J. The Conscious Mind. P.275.

порождает феноменальное, пока не удаётся. И Чалмерс предлагает порассуждать о природе самого физического.

Если аргументы в пользу редуцируемости феноменального к физическому не достигают цели, выход можно поискать в смелой монистической гипотезе, что физическое редуцируемо к феноменальному (или протофеноменальному). И это предположение вполне логично, поскольку физическое и феноменальное находятся в супервентных отношениях. Изменив ракурс видения супервентной зависимости (не феноменальное супервентно физическому, а физическое супервентно феноменальному) мы тем самым сущностно изменяем взгляд на место феноменального в мире. Такую онтологическую картину можно назвать современной вариацией пан (или прото)психизма, подсказывает философ, чтобы вписать её в историческую философскую традицию.

Смелая идея о природе самого физического говорит нам о том, что в рамках построения фундаментальной теории сознания (положительной эвристики) Чалмерс вынужден обратиться к метафизическим предположениям, имеющим высокую степень спекулятивности.

Конечно, такая «элегантная», как её называет автор, онтология, имеет ценность такого критерия истинности как простота. Однако она напрямую спекулирует на недостатке нашего знания о свойствах элементарных физических частиц, каковые в современной науке детектируются только с помощью технических приборов. И эти приборы смоделированы пока только на фиксацию взаимодействий, то есть тех самых «отношений», о которых говорил Бертран Рассел, а теперь говорит Чалмерс. Образно говоря, сущности физического микромира и являются феноменальными, то есть тем, *как* они являются наблюдателю. Но вот по существу назвать физический мир *проявлением* феноменального, безусловно, носит характер спекулятивного предположения.

Б) Метафизические предположения Чалмерса о связи сознания и информации также приводят его к пан(прото)психизму. Рассуждение философа можно свести к следующей форме:

1) информация в её синтаксическом, (а не в семантическом) истолковании («различие, порождающее различие»), является универсальной;

2) физическое и феноменальное реализуется через информацию (в информационном пространстве);

3) физическое и феноменальное – универсальны.

Можно предположить, что феноменальное (сознательный опыт) возникает при определённом роде информации или информация любого рода сопровождается сознательным опытом (и это панпсихизм). Такой вариант панпсихизма конкретизирует, по мысли Чалмерса, концепцию естественной (а не логической) супервентности сознания и физического:



«естественная разновидность супервентности обеспечивает нас *концептуальной схемой*; панпсихизм является только одним из способов разработки её *деталей*».

Чалмерс не склонен считать мир универсальным компьютером. Сторонники такого подхода придерживаются смысла афористического высказывания: “It from bit”.

Но мир – не информационный поток. Что несётся в этом потоке? Какова природа информации? Всякое количественное изменение нуждается в изменении какого-то качества. Если при ответе мы сделаем выбор в пользу физикализма или дуализма, для достраивания картины мира, в которой существует и феноменальное, нам потребуется опять вести речь о психофизических законах, которых у нас пока нет. И вновь выход видится Чалмерсу в выборе «элегантной онтологии», в которой феноменальное является носителем самого информационного потока.

В.В. Васильев справедливо пишет, что «трудная» проблема сознания существует и нуждается в решении. Однако Чалмерс, предпочитая концепцию о нефизической природе фундаментальных свойств мира, которую тот именуется «панпротопсихизмом», «не уверен в успешности своего решения» данной проблемы»<sup>765</sup>. Поэтому он не отказывается окончательно ни от концепции натуралистического дуализма, ни от физикалистской картины мира. Но в любой из этих картин философ не склонен отказывать феноменальному сознанию в самостоятельном онтологическом статусе.

Д.В. Иванов отмечает заслугу философов-аналитиков в том, что они акцентировали внимание на качественных аспектах сознания. Однако им не удалось дедуцировать из физических свойств мира этих качественных аспектов<sup>766</sup>. Решение проблемы видится Иванову в экстерналистском подходе к объяснению существования субъективного опыта<sup>767</sup>, который, по его мнению, позволяет ответить на сформулированный Джоном Сёрлом вопрос, как могут атомы и пустота быть о *чём-то*. «...[З]адача выработки натуралистического объяснения природы репрезентативных состояний не является принципиально нерешаемой»<sup>768</sup>. Собственно, такую точку зрения разделяют и многие другие отечественные исследователи, назовём хотя бы имя Д.И. Дубровского. Детализацией экстерналистского по сути решения психосоматической проблемы является концепция энактивизма<sup>769</sup>.

<sup>765</sup> Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 176.

<sup>766</sup> Иванов Д.В. Сознание как объект метафизических исследований // Вопросы философии. 2009. № 2. С. 88. В приводимых цитатах из данной статьи имя Чалмерса не упоминается. Однако по сути проблемы Д.В. Иванов высказывается именно о позиции Чалмерса.

<sup>767</sup> Иванов Д.В. Природа феноменального сознания. С. 227.

<sup>768</sup> Там же. С. 228.

<sup>769</sup> См.: Иванов Д.В. Радикальный энактивизм и проблема субъективности // Вопросы философии. 2016. №11. С.60–69.

#### 4.4. Тенденции научного подхода к пониманию источников трансцендентального в аналитической философии сознания

Одним из ресурсов развития современной аналитической онтологии в целом и аналитической онтологии сознания, в частности, является *интерес к научному исследованию источников трансцендентального*. Аналитики понимают, что помимо описания структуры реальности (онтологии) необходимо изучать проблему онтологических допущений (метаонтологии)<sup>770</sup>. Каковы источники этих допущений? Здравый смысл? Данные научного естествознания? Логика? Язык?

Речь, таким образом, идёт не об экспликации содержания явных или неявных онтологических обязательств того или иного философа-аналитика. Наиболее важным нам представляется ответ на вопрос об условиях возможности таких обязательств, а более узко – в чём они видят источники таковых обязательств. Попробуем найти эти ответы у Джона Сёрла и Дэвида Льюиса. На наш взгляд, ответы этих двух философов заслуживают внимания с той точки зрения, что, представляя одну и ту же парадигму философствования (АФ) и разделяя позицию натуралистического реализма, они демонстрируют *уровневый характер источников трансцендентальных утверждений*. Взятые вместе эти ответы позволяют выявить теперь уже стереоскопическую (объёмную) картину источников метафизических допущений, одни из которых имеют социальную природу, а другие – природную.

##### ***Фон как совокупность нерепрезентативных способностей человека***

Джон Сёрл был и остаётся сторонником точки зрения, что в современном мире основным соперником и одновременно соавтором философских исследований является наука. Какие-то проблемы, считавшиеся метафизическими, решённые совместными усилиями философов и учёных, со временем переходят в разряд научных.

По мнению Сёрла, большинство философских проблем возникают из допущений, которые он называет неразрешимыми. Неразрешимые состояния – это установки, которые мы разделяем, не задумываясь об их истинности или ложности, и отказ от которых требует от нас некоторого умственного усилия и демонстрации весомых аргументов. К неразрешимым состояниям Сёрл относит следующие философские допущения (установки):

1. Мир существует независимо от нашего сознания.

<sup>770</sup> Прочитываем ещё раз В.А. Суровцева: «...дешифровка языка основывается на системе неявных допущений, принимаемых в той или иной теории познания». Суровцев В.А. Философия логики Г. Фреге в контексте аналитической философии и феноменологии // Готлоб Фреге. Логические исследования. Томск, 1997. С.13–14.

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, определённые 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 Сёрл считает не просто «мнениями». Он называет их «Фоном нашего мышления и языка»<sup>771</sup> и пишет его название с заглавной буквы. К познавательному Фону, или Фону человеческих способностей Сёрл относит возможность человека участвовать в определённых видах практической деятельности, ноу-хау, а также разные способы что-то делать<sup>772</sup>. (Тезис о трансцендентальном характере Фона.)

(Тезис скептического отношения к Фону.) История философии очень часто представляет собой критический анализ установок такого рода. Давид Юм отрицал существование объективных причинно-следственных связей. Джордж Беркли не принимал *идеи* существования внешнего, не зависящего от нашего сознания мира. Рене Декарт сомневался в достоверности непосредственного чувственного знания об окружающем нас мире. В середине XX века Уиллард ван Орман Куайн отстаивал взгляд, 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 установки, справедливо отмечает Сёрл, достаточно проблематично, поскольку они зависят от аксиологических предпочтений. Многие из неразрешимых состояний едва ли дожили до наших дней, если бы не были истинами. Другие же, хотя и выжили, всё же ошибочны, замечает Сёрл. К ошибочным он относит картезианскую идею об автономном существовании двух субстанций – души и тела.

(Тезис метафизического характера Фона.) Состояния дефолта нельзя отнести всецело к установкам здравого смысла. Здравый смысл содержит в себе тот сектор обыденного знания, в центре которого находится этическая проблематика, вопросы поведения человека.

<sup>771</sup> Searle J. R. *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*. New York, 1999. P. 10.

<sup>772</sup> Серл Дж. *Открывая сознание заново* / перевод с англ. А.Ф. Грязнова. М., 2002. С. 169–170.

Метафизические предустановки по своей природе более фундаментальны, относятся и к миру природы, и к миру человека, служат фоном для суждений здравого смысла.

(Тезис о диалектическом источнике проблем метафизики.) Сёрл считает, что самые интересные философские проблемы возникают именно там и тогда, где и когда сталкиваются метафизические установки. Так, люди рассматривают и принимают как само собой разумеющееся, что их действия, с одной стороны, свободны, а с другой – каузально детерминированы. Но эти установки противоречат друг другу. Состояниями дефолта, самыми фундаментальными для нашего познавательного Фона, являются установки о реальном, вне нас существующем мире и о корреспондентском отношении наших знаний к действительности. 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 трансцендентального обоснования для наших рассуждений.* Напротив, исходная предпосылка наших рассуждений состоит в том, что *мы допускаем эти явления*» (выделено мною – Н.Б.)<sup>773</sup>.

(Тезис об историчности и социальной природе Фона.) 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. 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 функции<sup>774</sup>.

О природе Фона Сёрл более подробно говорит при обсуждении сущности сознания. Он замечает, что рациональность часто понимают как сосуществование интенциональности вкупе с правилами рациональности. Однако, по мнению философа, человеческая способность к рациональному мышлению и поведению в бóльшей мере является Фоновой способностью. 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)).

*Основная фоновая установка – экстерналистский реализм*

<sup>773</sup> Сёрл Дж. Открывая сознание заново / перевод с англ. А.Ф. Грязнова. М., 2002. С. 179–180.

<sup>774</sup> Там же. С. 168.

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 не зависящие от нашего сознания объекты, такие, 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.

Среди течений современной философской мысли, (гносеологически) противостоящих экстерналистскому реализму, Сёрл называет социальный конструктивизм, прагматизм, деконструктивизм, релятивизм, этнометодологию и постмодернизм, основанием для объединения которых становится уже не скептицизм, представленный теориями Беркли, Юма, а то, что Сёрл называет перспективизмом. «Перспективизм – это идея, что наше знание реальности не бывает «неопосредованным», что оно всегда является чьей-то точкой зрения, определённой совокупностью пристрастий или, ещё хуже, [проникнуто] дурными политическими мотивами, такими, как верность политической группе или идеологии»<sup>775</sup>.

Сёрл признаёт, что позитивное, а не критическое (на основании рассмотрения аргументов противника) оправдание реализма 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.

Джон Сёрл, как мы видим, разделяет позицию объективного существования природы, включённость в которую формирует наши нерепрезентативные способности действовать (Фон). Но одновременно он высказывает идею об историчности Фона и социальной природе Фона. Как это совмещается? На наш взгляд, объяснительным понятием для выражения идеи Фона могла бы стать «практика» в толковании Эвальда Васильевича Ильенкова. Целенаправленная, орудийная, преобразующая окружающий природный и социальный мир деятельность связывает человека с объективной реальностью и носит социальный и исторически изменчивый характер. Способности индивида действовать содержатся *имплицитно* в разных видах (социальной)

<sup>775</sup> Searle J. R. Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World. New York, 1999. P. 18.

практики и не могут быть полностью конструируемыми и подчинёнными исключительно прагматическим (антропоцентристским) целям человека.

Собственно, именно об этой особенности Фона Сёрл рассуждает, когда помимо перечисления гносеологически противоположных экстерналистскому реализму течений современной философской мысли указывает ещё и социологическую причину, которая чётко проявилась в XX веке. Сёрл называет её «базовой устремлённостью к власти»: человеку кажется унизительным оказаться во власти реального мира, поскольку представления об этом мире перестают зависеть только от самого человека. Современные антиреалисты отвергают корреспондентскую теорию истины, а один из них – Ричард Рорти – апеллируя к Канту, саркастически именуется мир «реальностью, как она существует сама в себе» (“*Reality as It Is in Itself*”)<sup>776</sup>.

Тайну того, что Сёрл подразумевает под познавательным Фоном или Фоном наших способностей, раскрывает ещё одно соображение философа. Он пишет, что, несмотря на то, что он вёл речь... об идеализме, реализме и прочем как конкурирующих теориях, *экстерналистский реализм не является теорией в обычном смысле слова* (выделено мною. – Н.Б.). 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»<sup>777</sup>. Реализм является такой концептуальной схемой, в рамках которой только и становится возможным говорить о существовании теорий.

И, наконец, ещё одним доводом в пользу того, что именно практика в её историчности может считаться аналогом Фона в философии Сёрла, служит различие в нём универсального и особенного. Из рассуждений Сёрла мы узнаём, что Фон имеет нечто общее для всех культур. Эту универсальную часть Сёрл называет «глубинным Фоном». Но гораздо больше в фоновых способностях того, что варьируется от культуры к культуре. Сёрл называет такие черты Фона «локальными культурными практиками» (sic!). При этом глубокой пропасти между «глубинным Фоном» и «локальными культурными практиками» не существует<sup>778</sup>. Таким образом, Сёрл сам проговаривает то, что нам пришлось эксплицировать из его рассуждений о сущности Фона.

### *Сеть интенциональных состояний и её связь с Фоном*

<sup>776</sup> Searle J. R. Mind, Language and Society. P. 18.

<sup>777</sup> Ibid. P. 32.

<sup>778</sup> Searle J. R. Mind, Language and Society. P.109.

Помимо Фона (установку на существование мира вне нашего сознания и способность в нём действовать) в философии Сёрла существует ещё один концепт, с помощью которого философ объясняет функционирование сознания. Это Сеть (индивидуальных или коллективных) интенциональных состояний. Для того чтобы иметь одно определённое убеждение или желание, надо обладать целой Сетью убеждений и желаний<sup>779</sup>. Интенциональные состояния не работают и в изоляции от познавательного Фона, позволяющего человеку действовать в этом мире<sup>780</sup>. Работа Фона, по мнению Сёрла, направляется рядом законов, один из которых прямо констатирует связь Фона и Сети: «Фон проявляется только тогда, когда есть интенциональное содержание...»<sup>781</sup>

В ходе своего осмысления сознания Сёрл постепенно сузил объём состояний сознания до активных, осознаваемых психических состояний, и тогда же он модифицировал и понимание Фона и связи Фона с Сетью<sup>782</sup>. 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 фоновое 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»<sup>783</sup>. Более того, «[в]опрос 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»<sup>784</sup>.

Включение бессознательного интенционального знания в состав Фона означает, что Сёрл толкует Фон не только как форму человеческих способностей – «знание как», но и как «интенциональное содержание» – «знание что». Философ пишет, что эти два вида знания в Фоне нераздельны: «...Фон не является ни практическим, ни теоретическим. [...] невозможно знать, как делать вещи, не принимая за нечто само собой разумеющееся, чем являются вещи сами по себе. Я не могу, например, «знать как» рубить лес, не принимая как данность, что топоры из масла рубить не будут, а топоры из воды – вообще не топоры»<sup>785</sup>.

### *Теория узкого и широкого содержания сознания Д. Льюиса*

<sup>779</sup> Серл Дж. Открывая сознание заново. С. 167.

<sup>780</sup> Searle J. R. Mind, Language and Society. P. 108.

<sup>781</sup> Серл Дж. Открывая сознание заново. С. 182.

<sup>782</sup> Searle J. R. Mind, Language and Society. P. 40–41.

<sup>783</sup> Серл Дж. Открывая сознание заново. С. 177.

<sup>784</sup> Там же. С. 177.

<sup>785</sup> Серл Дж. Открывая сознание заново. С. 181.

Льюис в работе «Контрфактические высказывания» (1973) писал, что дело философии не подрывать либо подтверждать мнения, с готовым запасом которых человек приходит в эту философию, а попытаться отыскать способы для более подробного их изложения в виде упорядоченной системы взглядов. Для понимания того, *что* философ понимает под «готовым запасом» знаний и каковы источники такого знания, следует обратиться к теории сознания Льюиса, а более конкретно – к анализу содержания сознания в его концепции тождества психического и физического.

В сознании индивида Льюис выделяет широкое и узкое содержание<sup>786</sup>. В широкое содержание сознания входит знание человека об окружающем его мире. Это содержание формируется на базе узкого содержания и отношений *знакомства* с внешним для человека миром. Узкое содержание сознания это такое знание, которое инвариантно жителям планет с похожими фундаментальными свойствами. Оно не зависит напрямую от того, знаком человек с каким-либо явлением или нет. Узкое содержание предопределяется законами природы, которые причинно обуславливают нейронные состояния мозга, а те в свою очередь детерминируют ментальные состояния, тождественные состояниям центральной нервной системы. Оно не является врождённым (*intrinsic*). Льюис пишет: «Итак, я могу сказать только следующее: если X и Y – двойники, и если они живут в условиях действия одних и тех же законов природы, [...] тогда они должны иметь в точности схожее узкое содержание [сознания]»<sup>787</sup>. Жители Земли и планеты-двойника Земли будут схожи в понимании того, *что* есть вода. Это жидкий без цвета и запаха субстрат, принимающий в холодное время года кристаллическую форму, и выпадающий из облаков в виде дождя или снега, это то, что питает всё живое. Льюис полагает, что даже мозги в бочке<sup>788</sup> будут одинаково с жителями Земли или планеты-двойника Земли воспринимать воду<sup>789</sup>. Если бы содержание сознания включало только знание-знакомство, то жители двойника Земли были бы знакомы только с жидкостью, имеющей название *хуз*, которая потоками низвергается сверху, а не с водой H<sub>2</sub>O, о которой знают жители Земли. Таким образом, существенной разницы в понимании природных процессов, зависящих от действия законов природы и наличия абсолютных натуральных свойств<sup>790</sup>, у жителей двойника Земли и землян не будет.

Теоретическим обоснованием положения о сходстве узкого содержания сознания обитателей похожих планет служат ряд концепций и методологических установок Д. Льюиса. К

<sup>786</sup> Lewis D. Reduction of mind // Papers in Metaphysics and Epistemology. Cambridge, 1999. P 315, 324.

<sup>787</sup> Lewis D. Reduction of mind. P 315.

<sup>788</sup> Мысленный эксперимент о существовании «мозгов в бочке» (“brain in a vat”) предложил Хилари Патнэм в книге, увидевшей свет в 1981 году «Разум, истина и история». (Патнэм Х. Разум, истина и история / пер. с англ. Т.А. Дмитриева, М.В. Лебедева. М.: Праксис, 2002).

<sup>789</sup> Lewis D. Reduction of mind. P 316.

<sup>790</sup> Об абсолютных натуральных свойствах в понимании Льюиса говорилось в §3 главы 3.



ним принадлежат концепция фундаментальной структуры мира, принцип юмовской супервентности, а также теория психофизического тождества подтипов<sup>791</sup>. Как уже говорилось, теория тождества имеет две разновидности. Одна из них является теорией тождества типичного, другая – теорией тождества единичного.

Какой версии теории тождества придерживался Дэвид Льюис? Джон Сمارт, например, отстаивал тезис тождества сознания и мозга на основании гносеологического принципа экономии: постулирование такого тождества избавляет нас от поисков законов, связующих сознание и мозг. Льюиса дуализм ментального и физического и проблема его преодоления волнует меньше. Положение философа о тождестве сознания и мозга вытекает (1) из убеждения психологии здравого смысла о каузальной эффективности ментального; (2) из его приверженности принципу юмовской супервентности. Так, если где-либо пространственно-временное распределение свойств, присущее Земле, будет повторено, это будет тождественная Земле планета.

Однако похожие на землян жители планеты – двойника Земли – могут иметь различия в узком содержании сознания, считает Льюис. Объяснением этого положения служит его теория тождества подтипов (*subtype identity theory*)<sup>792</sup>. Если даже на другой планете живут двойники землян, ковариация ментальных и физических процессов у них может быть иная. В силу этого на тождественных с землянами физических свойствах могут проявляться другие ментальные процессы, и тогда это уже отличные своим сознанием от землян физические существа.

Различия в содержании сознания землян и обитателей планеты двойника Земли, возможны (и, наверное, даже необходимо возникают) в широком содержании сознания, которое формируется в ходе *знакомства* человека с окружающими его миром. Разные цивилизационные достижения и условия общественной и личной жизни также будут вносить различия в широкое содержание сознания.

И всё же в концепции Льюиса глубинное («узкое») содержание сознания инвариантно при схожих нейрофизиологических процессах, протекающих в мозге. А работа самого мозга находится в супервентной зависимости от физических свойств того мира (планеты), где возникает и функционирует существо, обладающее этим мозгом. Выходит, что Льюис исходит из сильной версии антропного космологического принципа и источники наших трансцендентальных онтологических установок (обязательств) коренятся в эволюции Вселенной.

### ***Природа источников трансцендентальных допущений***

<sup>791</sup> О теории тождества Дэвида Льюиса речь шла во втором параграфе данной главы диссертации.

<sup>792</sup> Lewis D. Reduction of mind. P. 8; 306.

На наш взгляд, изложенные концепции Сёрла и Льюиса, следует отнести к поискам научных ответов на вопрос о том, как возможно априорное знание – источник онтологических допущений и метафизических предположений. И Льюис, и Сёрл ссылаются на интуицию, однако всецело на неё они не полагаются. Как справедливо отмечал Суровцев А.В., «[а]налитическая философия стремится дистанцироваться от психологических методов, со всей определённой сознывая, что претензию на универсальность предлагаемого решения нельзя обосновать ссылкой на психологическую уверенность»<sup>793</sup>. Аналитики ищут источники возможного трансцендентального знания средствами, общими для научного и философского исследования. Они опираются на данные экспериментальной науки, ссылаются на интуицию и используют методы концептуального анализа и современной логики.

Однако эти философы не задаются вопросом об источниках убеждений Фона познавательных способностей (у Сёрла) и интуитивных мнений, с готовым запасом которых человек приходит в философию (у Льюиса). Во всяком случае, свои вопросы они не артикулируют, а ответы не относят к метафизическим.

Нам представляется, что теория психофизического тождества подтипов и теория содержания сознания (в части существования «узкого» содержания сознания) Дэвида Льюиса, опирающиеся на концепцию фундаментальной структуры мира и принцип юмовской супервентности, прямо отсылают к сильной версии антропного космологического принципа и концептуально детализируют этот принцип. Человек, являясь продуктом эволюции нашей Вселенной, не только физически «вписан» в эту Вселенную. Его ментальные онтологические установки в значительной степени детерминированы «физикой» его телесного пребывания в этом мире. Это один ответ на вопрос о природе трансцендентального.

Другой ответ, прокламирующий существование некой основы (английское слово “background”), Фона для нашего познания и возможности участвовать в различных видах практической деятельности, принадлежит Джону Сёрлу. Несмотря на видимую очевидность, этот ответ достаточно противоречив. В работе 1992 года Фон трактуется как *возможность* (выделено мною. Н.Б.) человека участвовать в определённых видах практической деятельности, ноухау, а также разные способы что-то делать<sup>794</sup>. В книге 1999 года Фон предстаёт состоящим из универсального «глубинного Фона» и «локальных культурных практик». При этом глубокой пропасти между «глубинным Фоном» и «локальными культурными практиками» не

<sup>793</sup> Суровцев В.А. Философия логики Г. Фреге в контексте аналитической философии и феноменологии // Готлоб Фреге. Логические исследования. Томск, 1997. С. 13–14.

<sup>794</sup> Сёрл Дж. Открывая сознание заново. С. 169–170.

прокламируется<sup>795</sup>. Выходит, Фон и является универсальной практикой (самими видами практической деятельности)? Но он же им «предшествует», есть лишь «возможность».

На наш взгляд, стремясь дать «реалистичный» ответ на вопрос об истоках онтологических допущений, Сёрл фактически возвращает нас к одному из вариантов неомарксистского понимания *идеального*, которое разрабатывалось Э. В. Ильенковым. Сравним их позиции.

Ильенков и Сёрл, один в конце 50-х – начале 60-х, другой в конце 70-х, занимаясь проблемой сознания, формулируют своё понимание абстрактно-всеобщего (трансцендентального), которое у них очень сходно. Ильенков концептуализирует это понятие как «идеальное», Сёрл – как «Фон нашего мышления и языка». При этом Ильенков настаивал, что идеальное имеет общественно-человеческую природу, Сёрл же указывал на биологические основания Фона. Но в действительности и тот, и другой включили в состав трансцендентального и рациональное, и чувственное а priori, формируемые в ходе деятельностного освоения природного и социально-исторического окружения человека. Для обоих философов трансцендентальное проявляется в виде «знания как».

Для Сёрла Фон является существованием объективных форм нерепрезентативных способностей к познанию и практической деятельности человека. Для Ильенкова – идеальное – объективно и является идеальной формой человеческой деятельности, предшествующей индивидуальному сознанию. Он писал, что идеальность является характеристикой «исторически сложившихся способов общественно-человеческой деятельности, противостоящих индивиду с его сознанием и волей как особая «сверх природная» объективная действительность, как особый предмет, сопоставимый с материальной действительностью, находящейся с нею в одном и том же пространстве (и именно поэтому часто с ней путаемой)»<sup>796</sup>. Для Ильенкова идеальное является *деятельной способностью социализированного индивида, реализуемой в формах, заданных ему предшествующим развитием человечества*. Категория идеального может служить концептуальным базисом для объяснения истоков формирования рационального а priori, одной из форм трансцендентального познавательного фона<sup>797</sup>.

Основное различие концепций Сёрла и Ильенкова прослеживается в том, какими путями они шли к понятию трансцендентального. Сёрл использовал эмпиристскую методологию, Ильенков исходил из рационалистских методологических установок.

Другое важное различие пролегало в иной плоскости: авторы по-разному прорисовывали механизмы связи трансцендентального с сознанием индивида. Рационалистическая концепция

<sup>795</sup> Searle J. R. Mind, Language and Society. P. 109.

<sup>796</sup> Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. №6. С. 139–140.

<sup>797</sup> О современных научных доводах в пользу существования априорных форм чувственности и мышления см., например, Бажанов В.А. Социально-культурная революция в нейронауке: новые грани кантовской программы // Вопросы философии. 2016. №8. С.126–137.

Ильенкова<sup>798</sup> сделала акцент на движении от трансцендентального (абстрактного) к индивидуальному (конкретному). Мысль Сёрла гносеологически отталкивается от эмпирически-конкретного<sup>799</sup>, двигаясь в сторону абстрактного (трансцендентального). Каждая из методологических стратегий имеет свои объяснительные достоинства и недостатки, а потому нуждается в дополнительном концептуальном обеспечении<sup>800</sup>.

## ВЫВОДЫ

Как мы уже отмечали, одним из ресурсов для развития современной аналитической метафизики и онтологии является *неявный* выход на анализ предпосылочного (трансцендентального) знания. Тенденция по отысканию источников метафизического знания проявилась, на наш взгляд, в существовании ряда интуиций, концептов и концепций у таких философов, как Джон Сёрл и Дэвид Льюис. Эти философы не задавались вопросом об источниках убеждений Фона познавательных способностей (Сёрл) и интуитивных мнений, с готовым запасом которых человек приходит в философию (Льюис). Во всяком случае, свои вопросы они не артикулировали, а ответы не относили к метафизике. Однако данная работа была ими проделана, а её результаты были представлены в их публикациях.

Оба аналитика ищут источники возможного трансцендентального знания средствами, общими для научного и философского исследования. Они опираются на данные экспериментальной науки, ссылаются на интуицию и используют методы концептуального анализа и современной логики.

Джон Сёрл и Дэвид Льюис – привержены двум разным подходам в понимании источников онтологических допущений. Если подход Льюиса отсылает к космологическим и эволюционным истокам, то Сёрл склонен искать основу наших онтологических и эпистемологических

<sup>798</sup> Вспомним, как Ильенков критиковал «бессмысленный эмпиризм», «однобокий эмпиризм» Локка, Беркли, Юма и их наследников – логических эмпириков. (См.: Ильенков Э.В. Философия и культура. С.117, 233.)

<sup>799</sup> Эмпиристская доминанта прослеживается и в становлении концепции Фона. «Гипотеза Фона» зарождается у Сёрла как результат его занятий прагматическими проблемами языка – речевыми актами и, очевидно, как осознание ограниченности логической семантики.

<sup>800</sup> Современные теории системно-функционального воспроизводства социальных систем позволяют дополнить и концептуально обосновать связь трансцендентального (абстрактного) с индивидуальным (конкретным). Такие механизмы воспроизводства систем разрабатываются в концепции аутопоезиса, в первую очередь Лумана. «Под системой у Лумана понимается совокупность таких элементов, которые порождаются самой системой как нечто отличное от окружающего их мира. Так, [...] мысли или переживания порождают мысли и переживания и образуют системы сознания; коммуникации требуют присоединения других коммуникаций и образуют системы коммуникаций [...] См.: Аутопоезис. Гуманитарная энциклопедия [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий, 2010–2016 (последняя редакция: 30.10.2016). URL: <http://gtmarket.ru/concepts/7229>

Энактивистская трактовка связи сознания и мозга, признающая, что мозг порождает сознание, взаимодействуя с окружающей средой не непосредственно, а опосредованно, будучи частью тела, позволяет избежать односторонности теории сознания Сёрла, ограничивающей себя изучением связи сознания только с мозгом. Подробнее см.: Иванов Д.В. Радикальный энактивизм и проблема субъективности // Вопросы философии. 2016. №11. С.60–69.

утверждений в неартикулированных формах, которые существуют в виде человеческих способностей или как фон для нашего мышления и языка.

Джон Сёрл, на наш взгляд, проливает свет на проблему источников наших онтологических допущений в концепции Фона нашего мышления и языка и Сети интенциональных состояний. *Метафизическая природа Фона.* Всякому познанию предшествует совокупность предустановок. Рассматриваемые как само собой разумеющиеся предустановки или допущения в их совокупности Сёрл называет «познавательным» Фоном», «Фоном нашего мышления и языка», «Фоном человеческих способностей» и пишет их название с заглавной буквы.

Фон не репрезентирует реальность и не является относительным к этой реальности, поясняет Сёрл. Фон – это совокупность нерепрезентативных способностей, которые необходимы человеку, чтобы действовать.

Фундаментальная фоновая установка о существовании независимого от нашего сознания мира называется у Сёрла «экстерналистским реализмом». Другими важными фоновыми установками являются референциальная теория языка и мышления и корреспондентская теория истины. Сёрл исследует нападки на экстерналистский реализм, находя главным аргументом в его защиту социологический аргумент – нежелание человека смириться с мыслью, что именно мир, а не человек, устанавливает правила существования.

Помимо Фона (установку на существование мира вне нашего сознания и способность в нём действовать) в философии Сёрла существует ещё один концепт, с помощью которого философ объясняет функционирование сознания. Это Сеть (индивидуальных или коллективных) интенциональных состояний. Для того чтобы иметь одно определённое убеждение или желание, надо обладать целой Сетью убеждений и желаний. Интенциональные состояния не работают и в изоляции от познавательного Фона, позволяющего человеку действовать в этом мире. Работа Фона, по мнению Сёрла, направляется рядом законов, один из которых прямо констатирует связь Фона и Сети: «Фон проявляется только тогда, когда есть интенциональное содержание...»<sup>801</sup>

Философ причисляет себя к разряду тех, кто продолжает традицию классической рационалистической традиции эпохи Просвещения, что так и есть, и его позиция близка такому проекту данной эпохи как диалектический материализм (признание существования независимого от нашего сознания мира, корреспондентская теория истины, эмерджентный характер возникновения сознания и ряд других разделяемых позиций). Мы же находим сходство концепции Сёрла о Фоне и Сети интенциональных состояний с концепцией идеального у советского неомарксиста Э.В Ильенкова.

---

<sup>801</sup> Сёрл Дж. Открывая сознание заново. С. 182.

Оба философа признают существование трансцендентального (надличностного, не артикулированного) знания, которое по преимуществу является разновидностью «знания как». Ильенков настаивал, что идеальное имеет общественную природу, Сёрл же указывал на биологические основания Фона нашего мышления и языка. Но в действительности и тот, и другой включают в состав трансцендентального и чувственное, и рациональное а priori, формируемые в ходе деятельного освоения природы и социальной коммуникации.

Основное различие их концепций прослеживается в том, какими путями они шли к понятию трансцендентального. Сёрл использовал эмпиристскую методологию, Ильенков исходил из рационалистских методологических установок. И хотя эти методологические стратегии привели к очень похожему результату, каждая из них оказалась не способной осветить одну из сторон связи абстрактно-всеобщего с конкретно-индивидуальным. Поэтому каждая из них нуждается в дополнительном концептуальном обосновании. В этом им могут помочь, на наш взгляд, концепции системно-функционального воспроизводства социальных систем (аутопойезиса) (в случае Ильенкова) или энантивистские концепции, раскрывающие связь природы, телесной организации человека и его сознания (в случае Сёрла).

Решение проблемы источников онтологических установок и метафизических интуиций Дэвид Льюис раскрывает, не задаваясь целью это сделать, а в ходе своего изучения структуры и механизмом действия сознания.

Льюис считает, что в сознании индивида существует широкое и узкое содержание. Узкое содержание предопределяется законами природы, которые причинно обуславливают нейронные состояния мозга, а те в свою очередь детерминируют ментальные состояния, тождественные состояниям центральной нервной системы. Вместе с тем узкое содержание сознания не является врождённым. В широкое содержание сознания входит знание человека об окружающем его мире. Это содержание формируется на базе узкого содержания и отношений *знакомства* с внешним для человека миром.

Основываясь на концепции фундаментальной структуры мира, а также принципе юмовской супервентности, Льюис констатирует, что если люди схожи биологически и живут в условиях действия одних и тех же законов природы, тогда они должны иметь в точности схожее узкое содержание сознания. Базовыми составляющими узкого содержания сознания, очевидно, будут чувственные восприятия предметов и явлений окружающего их мира.

Узкое содержание сознания это такое знание, которое инвариантно жителям планет с похожими фундаментальными свойствами. Оно не зависит напрямую от того, знаком человек с каким-либо явлением или нет. Узкое содержание предопределяется законами природы, которые причинно обуславливают нейронные состояния мозга, а те в свою очередь детерминируют ментальные состояния, тождественные состояниям центральной нервной системы.

Существенной разницы в понимании природных процессов, зависящих от действия законов природы и наличия абсолютных натуральных свойств, у жителей двойника Земли и землян не будет.

Однако похожие на землян жители планеты – двойника Земли – могут иметь отличия в узком содержании сознания, считает Льюис. Объясняющим принципом этого положения служит его теория тождества подтипов. Если даже на другой планете живут двойники землян, ковариация ментальных и физических процессов у них может быть иная. В силу этого на тождественных с землянами физических свойствах могут проявляться иные ментальные процессы, и тогда это уже отличные по узкому содержанию сознания от землян физические существа.

Различия в содержании сознания землян и обитателей планеты двойника Земли, возможны (и, наверное, даже необходимо возникают) в широком содержании сознания, которое формируется в ходе *знакомства* человека с окружающими его миром. Разные цивилизационные достижения и условия общественной и личной жизни также будут вносить различия в широкое содержание сознания.

Нам представляется, что теория психофизического тождества подтипов и теория содержания сознания (в части существования «узкого» содержания сознания) Дэвида Льюиса, опирающиеся на концепцию фундаментальной структуры мира и принцип юмовской супервентности, прямо отсылают к сильной версии антропного космологического принципа и концептуально детализируют этот принцип. Человек, являясь продуктом эволюции нашей Вселенной, не только физически «вписан» в эту Вселенную. Его ментальные онтологические установки в значительной степени детерминированы «физикой» его телесного пребывания в этом мире. Это ещё один ответ аналитиков, в данном случае Д. Льюиса, на вопрос об источниках трансцендентального.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В первой главе нашего исследования мы дали определение аналитической философии XX–XXI вв., указав на её видовое отличие от более ранних этапов классической рационалистической философии. Во второй главе в структуре аналитического знания нами была выделена аналитическая метафизика и аналитическая онтология и выяснены этапы их эволюции и характер взаимодействия. В третьей главе рассматривалась история постановки и решения проблем аналитической онтологии, представленной картинами мира с позиции основных методологических установок. В четвертой главе обсуждался вопрос об онтологическом статусе сознания, системно представленном в аналитической философии сознания. Таким образом, методами исторического и логического анализа мы дали системную характеристику метафизики и онтологии в аналитической философии XX–XXI вв., указали специфику метафизической аналитической онтологии, раскрыли существующие на сегодняшний день основные попытки решения проблемы «сознание – тело», определяющие онтологический статус сознания в специальной отрасли аналитического знания – аналитической философии сознания.

### I

Философы-аналитики выработали особый стиль философствования. Этот стиль был выработан в конце XIX – начале XX столетия, связан с *неклассическим типом научной рациональности*, получившим такое название в отечественной методологии науки, и приверженный, по нашему мнению, именно в рамках рационалистической философии принципу онто-методологического синкретизма. Данный принцип делает аналитическую философию XX–XXI вв. отличной от предыдущих этапов мировой рационалистической философии.

Предмет исследования в аналитической философии неотривен от средств анализа. Эта особенность наложила свой отпечаток не только на характер аналитического знания, но и на его структуру, которая зависит от конкретного вида методологической установки на источник знания; от конкретного типа аналитической деятельности и от дисциплинарной сферы. В истории аналитического движения существовали три основных методологические установки – натуралистическая (реалистическая), лингвогенная (лингвистическая), метафизическая (трансцендентальная). Источником знания в первом случае выступают или допущения (убеждения) здравого смысла, или данные научного естествознания. Лингвогенная установка берёт исследуемые сущности из анализа языка. Метафизическая установка исходит из интуиций, (пока) не имеющих опытного подтверждения.

С позиций метафизической установки формируется кластер метафизического вида аналитического знания – аналитическая метафизика. Аналитическая метафизика подразделяется по предметностям исследования на фундаментальную метафизику (онтологию) и специальную



метафизику (философию пространства и времени, каузальности, сознания и т.п.). Аналитическая онтология существует и с позиций натурализма, и через анализ языка, а также в философии прагматизма, теории феминизма, философской теологии, др. Таким образом, понятия «аналитическая метафизика» и «аналитическая онтология», рассматриваемые в рамках аналитической философии, а не других философских направлений, являются перекрещивающимися понятиями, объёмы которых частично совпадают. Следовательно, в аналитической философии существуют как самостоятельные отдельные проекты метафизической аналитической онтологии.

В лингвогенной аналитической онтологии используется концептуально-контекстный (соединительный) или логический вид аналитической деятельности. П. Стросон, анализируя обыденный язык средствами концептуально-контекстного (соединительного) анализа, пытался дать знание-описание реальности, скрытой за синтаксическими структурами языка. Д. Дэвидсон даёт нам знание-изобретение, сконструированное путём логического анализа того же обыденного языка. Следствием такого конструирования стало признание событий, физических и ментальных, партикуляриями. Данная процедура анализа делают онтологическую картину действительности релятивистской, поскольку признаёт зависимость того, что признаётся сущим, от концептуального каркаса и языка описания. Релятивистским онтологиям противостоит универсалистская онтология. Знание-открытие о ней даёт универсалистская формальная семантика<sup>802</sup>, вскрывающая глубинные синтаксические (в генеративной грамматике Н. Хомского), семантические (в формальной семантике Р. Монтегю и его последователей) и прагматические (в методологии концептуального исследования языковых значений П. Грайса) структуры обыденных языков.

В истории развития аналитического движения были философы и школы, (у) в которых преобладал тот или другой тип аналитической деятельности. Б. Рассел, «ранний» Л. Витгенштейн, логические эмпирики в лице представителей Венского кружка или Львовско-Варшавской школы были сторонниками логического анализа. Дж. Мур, «поздний» Л. Витгенштейн, представители философии обыденного языка Оксфорда использовали концептуально-контекстный (соединительный) вид анализа.

В настоящее время в аналитической философии существуют две тенденции по использованию анализа – полиметодологическая и монометодологическая. Одни исследователи выступают за комплексное использование разных типов аналитического мышления, техник и как следствие – различных методов анализа. Другие остаются приверженцами какого-то одного типа

---

<sup>802</sup> Термин принадлежит Востриковой Е.В. и Куслию П.С.

аналитического мышления – логического, концептуально-контекстуального или лингвистического.

Увлечение чисто логическими или лингвистическими техниками анализа из аналитической философии почти ушло. У отдельных философов, традиционно причисляемых к какому-то методологическому лагерю, легко обнаружить использование инструментария символической логики или анализа языка. Вообще, культура логического и лингвистического анализа стала неотъемлемой частью аналитического стиля философствования. И это тоже проявление онто-методологического синкретизма, не отрывного от методологического центризма.

Аналитические техники влияли на выстраиваемую картину действительности, а иногда и определяли её на определённых этапах истории аналитического движения. Названия концепций говорят сами за себя: «логический атомизм» Б. Рассела и Л. Витгенштейна, «логический эмпиризм» представителей Венской кружка, «дескриптивная метафизика» П. Стросона, «модальный реализм» Д. Льюиса, «категориальная онтология» Дж. Лоу и другие. И это примеры влияния выбранной методологии на *частные* онтологии.

## II

На наш взгляд, приверженность онто-методологическому синкретизму сформировала стратегическую установку *всей* аналитической философии, а также аналитической онтологии на формирование стереоскопического (объёмного) образа мира. Теоретической подсказкой для выработки такой точки зрения для нас стала концепция, изложенная в статье Уилфрида Селларса «Философия и научный образ человека» (1962). С его точки зрения, стереоскопический образ человека и мира формируется в результате синтеза обыденного, философского и научного мировидения.

Концепция Селларса побудила нас поразмышлять вместе с ним. Но перед нами стояли разные задачи – у Селларса речь шла о формировании стереоскопического образа человека-в-мире, у нас – стереоскопического (объёмного) образа мира. Если Селларс в качестве объясняющего аргумента, сославшись на Канта, указал на двойную детерминацию поведения человека: 1) законами природы и 2) волеизъявлением (наличием у человека свободы воли), то мы объясняем приверженность аналитической философии стереоскопическому образу мира специфичностью главного орудия познания аналитиков – анализа, которая проявляется в «парадоксе анализа». Его суть состоит в том, что анализ не может соответствовать двум требованиям, которые к нему предъявляются – быть одновременно информативным и логически непротиворечивым.

Наша гипотеза при использовании идей статьи Селларса заключается в следующем. Современные аналитическая метафизика и онтология, как в отдельных проектах, так и в целом,

устремлены на создание образа мира, в котором соседствуют обыденные, философские (метафизические) и научные представления. Составляющие их элементы могут быть различными, но они должны друг друга уравнивать и дополнять. Если речь идёт об онтологии в лингвогенной установке, то онтологии обыденного языка уравнивают онтологии концептуальных каркасов (идеального языка), универалистские языковые онтологии дополняются релятивистскими. Если же говорить о аналитической онтологии в натуралистической установке, то онтологии здравого смысла соседствуют с онтологиями научного реализма. В метафизической установке онтологии арифметического и семантического реализма (Г. Фреге) или , модального реализма (Д. Льюиса) дополнялись категориальными онтологиями (Д. Армстронга, Дж. Лоу). и т.д. Парадигмальным для всей аналитической онтологии мы рассматриваем проект Дэвида Льюиса, в котором, беря в качестве онтологических обязательств сущности здравого смысла и придерживаясь в качестве объяснительного (научного) принципа юмовской супервентности, философ создаёт (метафизическую) модальную онтологию возможных миров. Тем самым в его онтологии принцип юмовской супервентности опосредует сущности модального реализма, беря в качестве основания убеждения обыденного сознания («привычного образа» по Селларсу), формируя тем самым стереоскопическое мировидение. Метафизические построения модального реализма через натуралистический принцип юмовской супервентности согласованы с убеждениями здравого смысла, лежащими в основе привычного образа.

### III

В аналитической философии существовали периоды, когда философы занимались проблемами метафизики и не скрывали этого. Эти периоды падают на первые два десятилетия её существования (Дж. Мур, Б. Рассел) и на вторую половину XX столетия (П. Стросон, Р. Чизолм, Д. Армстронг, Д. Льюис, Дж. Лоу и др.).

Однако в её истории существовал значительный временной период, когда занятия метафизикой признавались устаревшими. Этот период обозначается как средний, он охватывает творчество Людвиг Витгенштейна, логических эмпириков, философов обыденного языка и падает на конец 20-х – 50-е годы XX столетия. Эти философы явно дистанцировались от традиционной метафизики и были уверены в беспредпосылочном характере научно-исследовательской деятельности. В силу этого родилось мнение, разделяемое до сих пор некоторой частью философов, ориентированных на так называемую континентальную философию, что аналитическая философия враждебна метафизике.

В самом деле, ни у одного философского течения XX столетия не было такого драматического отношения с метафизикой как у аналитической философии. Можно даже утверждать, что этот драматизм является одной из её видовых особенностей. Причина сложных

отношений с метафизикой во многом коренится в ориентированности философов-аналитиков на научные методы исследования, что привело к тому, что неклассический тип научной рациональности, ставший доминирующим в начале XX века, породил идею неотделимости изучаемого объекта от исследовательских практик и иллюзию полного растворения объекта в методах и средствах его изучения, языках выражения. Стало казаться, что с успехами в области методологии, мы отделим научные зёрна от метафизических плевел и навсегда избавимся от сущностей, «не детектируемых» научными методами. Метафизике как учению о «мире в целом» и других внеэмпирических сущностях наступает конец.

Внимательное исследование работ этого периода, в том числе «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна, концепций логических эмпириков, убеждают только в одном – метафизика, например в части существования бессознательных метафизических установок, в этот период в аналитической философии наличествовала. Деятельность философов-аналитиков *всегда* была пронизана такими метафизическими установками. Но в одних случаях эти установки были явными, осознанными, а в других не явными, не осознаваемыми, тем, что мы называем «метафизическим бессознательным». Этот факт позволил нам выделить явные и неявные проекты аналитической метафизики.

Конечно, ряд философов-аналитиков хотели бы рано или поздно избавиться от метафизики, рассматривая занятия ею всего лишь работой с гипотезами, «метафизическими предположениями», которые после процедуры верификации или фальсификации перейдут в разряд научного знания или будут отброшены. И такое убеждение в факультативности метафизики проистекает не только из их сциентистских исследовательских установок. Она коренится в недостаточном на сегодняшний день понимании ими оснований своей собственной деятельности; в игнорировании диалектического характера связи научного и метафизического знания, а значит непризнания их равноценности и постоянного взаимопроникновения.

Метафизика в современной аналитической философии является вполне уважаемым занятием. Метафизикой занимаются явно. В нашем исследовании мы также нашли примеры концепций неявной метафизики. Таковыми являются концепции познавательного Фона и Сети интенциональных установок в философии сознания Дж. Сёрла и авторская интерпретация концепции «узкого» содержания сознания в философии Дэвида Льюиса. И хотя обе концепции носят дискуссионный характер и требуют дальнейшего обсуждения, они демонстрируют совершенно новый этап в развитии аналитической метафизики – этап её самосознания, связанный с поиском онтологических и гносеологических истоков её допущений, которые и стали причинами успехов или неудач отдельных аналитических идей и программ.

В нашей работе исследованы основные причины возрождения явной метафизики и метафизической онтологии в аналитической философии во второй половине XX столетия.

Акцент сделан на разработке новых концептуальных средств самими философами-аналитиками. У.в.О. Куайн убеждал в необоснованности деления суждений на аналитические и синтетические, Б. Маркус указывала недостатки расселовской теории дескрипций, С. Крипке применял методы модальной логики в онтологии, Д. Армстронг возрождал уверенность в продуктивности корреспондентской теории истины (концепт истинотворителей) и др.

Значительная доля новых концептуальных разработок ломали веру в кантовские основания метафизики. Метафизика может существовать не только как «отрицательная метафизика» о пределах познания, занимающаяся проблемами его методологии. Можно заниматься и «положительной метафизикой», исследованием мира сущностей, а не феноменов. В итоге в АФ происходит реабилитация занятий метафизикой и в аристотелевском смысле. В нашем исследовании данная линия метафизики представлена концепциями Д. Армстронга и Дж. Лоу.

В наши дни в аналитической метафизике присутствуют как аристотелевская парадигма философствования, направленная на поиск универсальной структуры реальности и уверенная в существовании таковой, так и кантовская, исходящая из ограниченных возможностей человеческого познания.

Сосуществование названных классических парадигм философствования нашло выражение в сосуществовании двух тенденций в понимании реализма в аналитической философии. Л.Б. Макеева обозначила их как реализм референции и реализм истины. Аристотелевская парадигма опирается на реализм (корреспондентской теории) истины, а кантовская тяготеет к другим концепциям истины и реализму референции.

Если говорить о конкуренции между реализмом истины и реализмом референции, то в настоящее время первая имеет все шансы на успех. И главная причина возможности такого успеха коренится в том, что всю последнюю четверть века философы-аналитики не ставили языковую проблематику в центр своих изысканий. Анализ языковых высказываний уже не рассматривался ими как панацея в решении философских проблем, в том числе проблем реализма. (При этом надо понимать, что проблема соотношения мышления с логикой и языком высказываний из аналитической повестки дня не устраняется, а продолжает существовать как обычная рабочая программа.)

#### IV

##### *Достижения и упущения аналитической метафизики и аналитической онтологии*

*Достижения.* Аналитическая метафизика и онтология реализуют решение традиционных философских проблем аналитическими средствами, по преимуществу разработанными в XX–XXI вв. Это сциентистский проект философии, когда на вооружение берутся методы и схемы, используемые как в науке, так и в философии. Философы-аналитики вносят существенный вклад

в формирование научно-философской картины мира нашего времени. Их работы, подобно работам средневековых схоластов, позволяют получить ответы на метафизические вопросы для той части общества, которая нуждается в релевантных своему времени способах философствования. Аналитическая метафизика и онтология зародились в среде наиболее отзывчивой на последние научные открытия части академической профессуры и продолжает таковой оставаться до сих пор. Она реализует интеллектуальные запросы именно этой части учёных и в этом видится её основное предназначение, с которым она успешно справляется.

Эту особенность аналитической философии образно описал Аврум Стролл с помощью винодельческой метафоры. Виноделы для поддержания высокого класса своей продукции каждый раз, когда вино достигло готовности, не выбирают его до конца из старых бочек. С каждым новым урожаем они дополняют их молодым вином, которое, вызревая в смеси со старым выдержанным вином, сохраняет его высокие качества. По мысли Стролла, роль выдержанного вина выполняют традиционные философские проблемы, а роль молодого вина принадлежит новым техникам и схемам, разрабатываемым для решения этих традиционных проблем<sup>803</sup>.

В аналитической философии для решения метафизических проблем главным образом использовался неклассический тип научной рациональности. Одной из основных особенностей этого типа рациональности является рассмотрение объекта исследования сквозь призму исследовательских средств. Этот методологический центризм нашёл выражение, в частности, в анализе языка обыденных высказываний концептуальными и логическими средствами и в попытках создания идеального языка науки. Внутри философии языка оформились разные течения, которые включали в себя разработку лингвогенных картин мира, например, в дескриптивной метафизике Стросона. Возникновение и существование лингвогенной аналитической онтологии на научной основе, безусловно, было и остаётся достижением философов-аналитиков.

Достижения аналитической метафизики и онтологии во многом базировались на успехах в выработке новых аналитических и выразительных средств. Так, работа Готлоба Фреге над основаниями арифметики и попытка свести её к логике породила метафизические программы арифметического и семантического реализма. А, например, более поздний интерес к модальной логике и её развитие породили неклассическое понимание необходимости и концепцию апостериорной необходимой истины Сола Крипке, модальный реализм Дэвида Льюиса, сыгравшие заметную роль в решении актуальных философских проблем.

На сохраняющийся потенциал логики для развития аналитической философии указывал незадолго до смерти Яакко Хинтика. Помимо такого ресурса, как успехи в перестройке

---

<sup>803</sup> Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy. N. Y., 2000. P.3–4.

концептуальных инструментов, он упомянул такой традиционный ресурс, как научное естествознание<sup>804</sup>. Аргументами в пользу его правоты могут служить поиски истоков метафизических допущений в работах современных философов-аналитиков через (неявную) отсылку к антропному принципу (в концепции «узкого» содержания сознания Д. Льюиса), к глобальному (и в частности, к биологическому) эволюционизму (в концепции Фона познавательных способностей и Сети интенциональных состояний Дж. Сёрла).

Аналитическая метафизика и онтология всегда имели многовекторную направленность. В зарождении аналитической философии немалая роль принадлежала Францу Brentano, имя которого неотделимо от имени Эдмунда Гуссерля и его феноменологии. А между тем аналитическую философию долгие годы характеризовал именно антипсихологизм и критическое отношение к континентальной философии, в том числе к феноменологии. На современном этапе представители обоих течений активно вовлечены в дискуссии по философии сознания, используют категории друг друга для построения собственных концепций. И это не удивительно, если иметь в виду, что и феноменологи, и аналитики с пиететом относятся к философскому наследию Давида Юма. Кроме того, и у тех, и у других всегда присутствовало стремление сблизить методы философии с научными методами, а объект исследования с объектом науки. Этот пример демонстрирует, что современная аналитическая метафизика преодолевает когда-то возведённое логическими эмпириками противопоставление аналитической и «континентальной» традиций, в данном случае, в лице феноменологии.

Многовекторность, нелинейность дальнейшего развития аналитической метафизики наблюдается и в других областях. Как справедливо отмечал Яакко Хинтикка, аналитическая философия имеет два рода стимулов: идущих от достижений естествознания и математики и от совершенствования логического инструментария<sup>805</sup>. Один вектор развития современной аналитической метафизики имеет явно физикалистскую и натуралистическую направленность, другой связан с разработкой всё более изошрённых в логическом плане методов исследования. При этом оба вектора могут пересекаться в одних и тех же предметных областях, например, в философии сознания, философии пространства и времени, космогонии и космологии, др.

*Упущения и неудачи.* Аналитическая философия из-за вариативности используемых аналитических техник не имеет линейного развития, не выработала каких-то «канонических» концепций, не имеет одного, признанного всеми аналитиками лидера. Однако эти факты нельзя отнести к неудачам аналитического движения. Их можно отнести к его специфике. Нельзя назвать неудачей и попытки логических эмпириков избавиться от традиционной метафизики:

---

<sup>804</sup> Там же.

<sup>805</sup> Хинтикка Я. Философские исследования: проблемы и перспективы // Вопросы философии. 2011. №7. С.12, 13, 14.

такой шаг был закономерен для исповедуемого ими идеала философствования. К тому же он не оказался успешным. Надо сказать, что борьба с метафизикой не является чем-то уникальным в истории философии. Она является универсальным и для позитивистски ориентированной философии, и для философии в целом. Однако универсальной является не только борьба с философией и метафизикой. Универсальным является и итог такой борьбы. Как заметил Э. Жильсон, «философия всегда хоронит своих гробовщиков»<sup>806</sup>.

Критика метафизики в АФ являет собой *своеобразные* похороны философии. Это похороны одной разновидности метафизики силами другой разновидности метафизики.

По мнению Хилари Патнэма, «объявление какой-либо проблемы “псевдопроблемой” является само по себе не терапевтическим актом, а агрессивной формой самой метафизической проблемы»<sup>807</sup>. Критика «отжившей» метафизики сама становится «осмысленной» метафизикой. Антиметафизика оборачивается рождением следующего исторического модуса метафизики.

Ограниченностью аналитического подхода (через приверженность онто-методологическому синкретизму) к решению философских проблем может показаться игнорирование социальных условий существования познающего субъекта, влияющих на процесс познания и его результаты. Однако нельзя отрицать, что именно во включённости методологии в процесс и результат познания опосредованно обнаруживается присутствие субъекта познания. Благодаря творческому подходу философа-аналитика к разработке концептуального инструментария, можно проследить индивидуальные характеристики познающего субъекта, а не только его трансцендентальную составляющую.

Много написано и говорилось о том, что АФ привержена анализу языка. Майкл Даммит назвал это «аксиомой аналитической философии». Философы-аналитики прибегали к решению философских проблем, занимаясь синтаксисом, семантикой языка, изучая его коммуникативные свойства. Работа с языком была весьма разнообразной и породила множество логических (знаковых) и лингвистических техник. Однако, увлечение логическими техниками ограничено: «...фактическое логическое рассуждение не может быть полностью представлено чисто символическими средствами»<sup>808</sup>.

К чести аналитиков, лингвогенная установка на поиск источников знания оказалась не единственной в истории существования аналитической философии и онтологии. На современном этапе она является не доминирующей, хотя и сохраняющей влияние. Так, Г. Й. Глок называет

<sup>806</sup> Gilson E. The Unity of Philosophical Experience. San Francisco: Ignatius Press, 1999. P. 246.

<sup>807</sup> Патнэм Х. Реализм с человеческим лицом // Аналитическая философия: становление и развитие (антология) / Общ. ред. и сост. А.Ф. Грязнова. М.: «Дом интеллектуальной книги», «Прогресс-Традиция», 1998. С. 485.

<sup>808</sup> Хинтиikka Я. Философские исследования: проблемы и перспективы // Вопросы философии. 2011. №7. С.15.



дескриптивную метафизику одной из четырёх ведущих в аналитической метафизике, но не самой влиятельной.

К специфике аналитической философии надо отнести и выработку особого стиля философствования, отличающего тексты философов-аналитиков от работ их современников. По нашему мнению, этот стиль имеет как сильные, так и слабые стороны, и уже из этих слабых сторон проистекают и неудачи аналитических программ, в том числе метафизики. Об этих слабых сторонах аналитического философствования подробно писал уже Эвальд Васильевич Ильенков. Ильенкова не удовлетворял формально-логический подход к объяснению проблем, традиционно относимых к сфере бытия, познания и мышления; его не устраивала аналитическая парадигма решения проблем сознания, которую он именовал «методологическим солипсизмом»<sup>809</sup> и «самой глупой разновидностью идеализма – физиологическим идеализмом»<sup>810</sup>; отождествление мышления (идеального) с языком<sup>811</sup>; концепция формирования личности<sup>812</sup>. Это вылилось в критику «метафизики позитивизма» и прямое противопоставление позитивизма и диалектики. В своём исследовании «Вершина, конец и новая жизнь диалектики» он отмечал: «...диалектику с её фундаментальным принципом (категорией) – противоречием – ряд современных буржуазных школ готовы – и даже с радостью – признать. Но только как диалектику (как противоречие) *в системе терминов, в языке и в высказывающей речи* (франкфуртская школа, «герменевтика», «философия языка» и т.д.)

Но никак не *в предмете, о котором идёт эта речь*, о котором сказка сказывается.

Ибо «диалектика», выявляя «противоречие», тем самым *разрушает* предмет, – а потому враг-губитель, «отрицающий» «всё конечное», весь «мир вещей» (т.е. «конечные» образования)<sup>813</sup>.

Из упомянутых Ильенковым упущений логического позитивизма часть можно отнести ко всей аналитической философии. Мы выделяем две из них – методологический солипсизм и антидиалектичность. Эти особенности в их комплексном рассмотрении можно обозначить как непонимание философами-аналитиками роли деятельностного трансцендентального в решении проблем метафизики.

Развивая рационалистическую традицию философствования и ориентируясь на научные стандарты знания, философы-аналитики не могли игнорировать эмпиристскую основу получения такого знания. Использование философского наследия Давида Юма характерно для

<sup>809</sup> Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С.237.

<sup>810</sup> Там же. С. 242.

<sup>811</sup> Там же. С.217; 222–223.

<sup>812</sup> Ильенков Э.В. Откуда берётся ум? // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С.36, 37, др.

<sup>813</sup> Ильенков Э.В. Философия и культура. С.122.

всех этапов аналитической философии<sup>814</sup>. Приверженность эмпиризму имеет разные формы. Это и разработка прагматистской концепции истины, отсылка к фактам естествознания и здравого смысла, использование категорий эмпиристской методологии, например, таких как экзemplификация и экстернализм. Однако эмпиристская методология философии анализа имеет солипсистский характер (и это распространяется не только на философию сознания, как отмечал Ильенков). У философов-аналитиков всегда идёт речь об ограничительном (одностороннем) понимании опыта. Например, у Людвиг Витгенштейна ограничительный (и даже солипсистский) характер методологии демонстрируется и в «Логико-философском трактате», а позже в категориях «языковые игры» и «жизненный мир», а у Карнапа, Куайна, Гудмена в разработке теории концептуальных схем. В послевоенной аналитической онтологии постулируется, что реальность можно описывать различными концептуальными схемами.

Из поля зрения методологического солипсизма уходит понятие практики, в котором опыт приобретает помимо индивидуальных и особенных характеристик черты всеобщности. Каждый отдельный человек, личность, изначально уже в своих индивидуальных актах деятельности, включен в универсальные, добытые тысячелетиями существования человечества, формы деятельности, в том числе через язык. А это и отражается в таком понятии как «практика».

Что касается анти диалектичности аналитической методологии, то она проявляется, как отмечал Ильенков, в том, что философия языка не усматривает противоречий в самом предметном мире, а работает с противоречиями в мышлении. Аналитическая философия вообще ориентируется на поиск «конечных», в смысле идеальной завершённости, как у Платона, идей. Ей удавалось исследовать статичные предметности. Не случайно, одной из излюбленных категорий анализа стала категория тождества. Передать процессуальность не как движение мысли, а самих предметностей мира ей редко удавалось. На наш взгляд, примером такой неудачи является разработка понятия «событие» у Дональда Дэвидсона. Следуя правилам логики предикатов, философ представил событие партикулярией, обладающей рядом устойчивых атрибутов. Но событийность всегда темпоральна, и Дэвидсон это интуитивно чувствует и пытается осмыслить, ввести пространственно-временную локализацию как критерий идентичности того или иного события. Но после критики сдаёт свои позиции. Аналитическая философия не дала убедительного объяснения и такого феномена как ментальная каузальность, рассматривая её вне комплекса отношений человека с природой, человека с обществом, и сводя её к исследованию проблемы «сознание – тело», «сознание – мозг». Эту особенность аналитической философии сознания Ильенков, как уже отмечалось, охарактеризовал как

---

<sup>814</sup> И если в работах какого-либо философа эмпиризм явно не просматривался, появлялось сомнение в принадлежности этого философа к представителям аналитической традиции, например, это коснулось имени Готлоба Фреге.

«физиологический идеализм». И перечисление неудач аналитической метафизики можно продолжить.

Таким образом, за бортом аналитической метафизики остались многие инструменты исследования, которыми пользовались представители традиционной метафизики, в том числе такие теоретические инструменты как категории диалектики. Никакие конкретно научные концепции каузальности, идеи синергетики, объясняющие самоорганизацию сверхсложных открытых нелинейных систем, как и другие научные инструменты, не могут служить объяснительным принципом глобального эволюционизма. Скорее наоборот. Наука не может обойтись без метафизических пресуппозиций или диалектических аксиом, если прибегнуть к логической терминологии.

Аналитическая метафизика, как и аналитическая философия в целом, является международным явлением. Представители разных стран и философских традиций внесли свой вклад в её развитие. Бертран Рассел и Людвиг Витгенштейн привнесли британский эмпиризм, Рудольф Карнап, Уиллард ван Орман Куайн, Хилари Патнэм и другие американские философы наделили аналитическую традицию прагматистскими идеями, польская и венская школы логики обогатили её логическим инструментарием XX века, и т.д. Можно смело утверждать, что и российское аналитическое сообщество уже внесло свой посильный вклад в аналитическую метафизику. И, возможно, ещё одним вкладом будет обращение к понятию деятельностного трансцендентального, ограничивающего такие принципы аналитической метафизики как методологический солипсизм и антидиалектичность.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Айер А.Дж. Язык, истина и логика: научное издание / Пер. с англ. В.А. Суровцева, Н.А. Тарабанова / Под общей ред. В.А. Суровцева. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. 240 с.
2. Американская философия. Введение. М.: Идея-Пресс, 2008. 576 с.
3. Аналитическая философия / А.Ф. Грязнов. М.: Высшая школа, 2006. 375 с.
4. Аналитическая философия в XX веке: материалы круглого стола // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 48–94.
5. Аналитическая философия // Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 23–24.
6. Аналитическая философия. Избранные тексты / Сост., вступ.ст. и коммент. А.Ф.Грязнова. М.: Изд-во МГУ, 1993. 181 с.
7. Аналитическая философия: Становление и развитие (антология) / Пер. с англ., нем. М.: «Дом интеллектуальной книги», «Прогресс-Традиция», 1998. 528 с.
8. Аналитическая философия: проблемы и перспективы развития в России. Тезисы пленарных докладов и секционных выступлений всероссийской научной конференции с международным участием (29–31 мая 2012 г., С.Петербург). СПб.: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012. 220 с.
9. Аналитическая философия как она есть / Г.И. Глок. Перевод с английского В.В. Целищев. Издательство Канон-Плюс, 2021. 440 с.
10. Аналитический теист. Антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова; научн.ред. В.К. Шохин / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. 568 с.
11. Ананина М.О. Теория сознания Джесси Принца: философский анализ // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2015. №6. С. 96–105.
12. Аргамакова А.А. Логический анализ языка науки в философии Рудольфа Карнапа: автореферат дис. ... канд. филос. наук. М., 2013. 25с.
13. Армстронг Д.М. Материалистическая теория сознания (глава 17) // Аналитическая философия: избранные тексты /сост., вступ.ст. и коммент. А.Ф. Грязнова. М.: изд-во МГУ, 1993. С.121–131.
14. Армстронг Д. Льюис и теория тождества // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2005. №5. С. 79–82.
15. Армстронг Д. Универсалии. Самоуверенное введение. / Пер. с англ., введение и комментарии С.С. Неретиной. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. 240 с.

16. Апель К.О. Бамбергские лекции // *Философия без границ (Сборник статей)*. В 2 ч. Ч. 1 / Под ред. В.В. Миронова / Состав. Ю. Д. Артамонова, А.В. Воробьёв, А.А. Костикова. М.: Издатель Воробьёв А.В., 2001. С. 69–86.
17. Аристотель. *Метафизика. Книга седьмая (Z)* // Аристотель. *Сочинения в четырёх томах*. Т.1. / Ред. В.Ф. Асмус. М.: «Мысль», 1975. С. 187–222.
18. Аристотель. *Вторая аналитика* // Аристотель. *Сочинения в четырёх томах*. Т.2./ ред. З.Н. Микеладзе. М.: «Мысль», 1978. 100а 100б. С. 345–346.
19. Бажанов В.А. Русские факторы в ассимиляции логического позитивизма и философии науки в Америке // *Вопросы философии*. 2013. №11. С. 149–154.
20. Белокобыльский А.В. Пределы метафизического дискурса в рамках аналитической философии. [Электронный ресурс] URL:<http://ea.donntu.org:80801/jspui/handle/123456789/2336>
21. Бергман Г. Блеск и нищета Людвиг Витгенштейна // *Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель: Пер. с англ. / Сост. и заключит. ст. В.П. Руднева*. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1993. С. 310–331.
22. Биbihин В.В. «Логико-философский трактат» Витгенштейна // *Философия на троих. Рижские чтения I*. Рига: изд-во RaKa, 2000. С. 143–312.
23. Бирюков Б.В. Готлоб Фреге: современный взгляд // *Фреге Г. Логика и логическая семантика. Сборник трудов / пер. с нем. Б.В. Бирюкова под ред. З.А. Кузичевой: учебное пособие для студентов вузов*. М.: Аспект-Пресс, 2000. С. 8–62.
24. Бирюков Б.В. Послесловие. В логическом мире Фреге // *Фреге Г. Логика и логическая семантика. Сборник трудов / пер. с нем. Б.В. Бирюкова*. М.: Аспект- Пресс, 2000. С. 443–508.
25. Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суровцев В.А., Черняк А.З, Шрамко Я.В. *Аналитическая философия*. М.: РУДН, 2006. 716 с.
26. Боброва Л.А. Поиск путей к истине: опыт аналитической философии. Научн. аналит. обзор / РАН ИНИОН. М.: ИНИОН, 1995. 45 с.
27. Боброва Л.А. Фреге или Витгенштейн? О путях развития аналитической философии // *Философские идеи Людвиг Витгенштейна / Под ред. М.С. Козловой*. М.: Ин-т философии РАН, 1996. С. 94–108.
28. Богомоллов А.С. *Диалектический логос. Становление античной диалектики*. М.: «Мысль», 1982. 263 с.
29. Богомоллов А.С. *Античная философия*. М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1985. 368 с.

30. Борисов Е.В. Знание о себе как семантическая необходимость: понятие авторитета первого лица у Д. Дэвидсона // Вестник Новосибирского государственного университета. 2009. Том 7, выпуск 1. С. 37–41.
31. Боррадори Дж. Американский философ: Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлом, МакИнтайром, Куном / Перев. с англ. М.: Дом интеллектуальной книги, Гнозис, 1998. 208 с.
32. Брюшинкин В.Н., Чалый В.А. Питер Стросон и его метафизика. Послесловие // Стросон П.Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики / пер. с англ. В.Н. Брюшинкина, В.А. Чалого; под ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. 327 с.
33. Васильев В.В. Д.М. Армстронг и новейшая философия сознания // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2005. №5. С. 78.
34. Васильев В.В. Есть ли будущее у систематической философии? // Философский журнал. 2009. Т. № 2(3). С. 5–11.
35. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М., Прогресс -Традиция, 2009. 272 с.
36. Васильев В.В. Сознание и вещи. Очерк феноменалистской онтологии. М.: Либроком, 2014. 240 с.
37. Васильев В.В. Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 1. С. 144–158.
38. Васильченко А.А. Реализм Бертрانا Рассела // Бертран Рассел. Философский словарь разума, материи и морали / Пер. с англ. под ред. А. Васильченко. К. Port Royal, 1996. С. 342–347.
39. Вейш Я.Я. Учение Л. Витгенштейна и религиозная философия // Проблема человека в современной буржуазной философии. М.: Наука, 1988. С. 83–87.
40. Вейш Я.Я. Аналитическая философия и религиозная апологетика / АН Латв. ССР. Рига: «Зинатне», 1989. 203 с.
41. Веретенников А. А. Модальный аргумент С. Крипке против теории тождества // Философия сознания: история и современность. Материалы научной конференции 14–15 ноября 2003 года. М.: Современные тетради, 2003. С. 188–195.
42. Веретенников А.А. Философия Дэвида Льюиса: сознание и возможные миры: автореферат дис. ...канд. филос. наук. М., 2007. 34 с.
43. Вестфаль К.Р. «Критика чистого разума» Канта и аналитическая философия // Вопросы философии. 2011. № 7. С. 148–165.
44. Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916 гг. Томск: «Водолей», 1998. 192 с.
45. Витгенштейн Л. Голубая книга / перев. с англ. Руднева В.П. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 128 с.

46. Витгенштейн Л. Коричневая книга / перев. с англ. Руднева В.П. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 160 с.
47. Витгенштейн Л. Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии / перев. с англ. Руднева В.П. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 92 с.
48. Витгенштейн Л. Из «Тетрадей 1914–1916» // Логос. Философско-литературный журнал. 1994. №6. С. 194–209.
49. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Перевод И.С. Добронравова и Д.Г. Лахути. М.: Изд-во «Иностранная литература», 1958. 134 с.
50. Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. / Пер. с нем./ Составл., вступит.ст., примеч. М.С. Козловой. Перевод М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Изд-во «Гнозис», 1994. 521 с.
51. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Людвиг Витгенштейн; пер. с англ. Л. Добросельского. М.: АСТ: Астрель, 2010. 179 с.
52. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / сер. «Памятники философской мысли». М.: «Канон+» РООИ Реабилитация», 2011. 288 с.
53. Волков Д. Б. Бостонский зомби. Д. Деннет и его теория сознания. М.: Либроком, 2012. 320 с.
54. Вострикова Е.В., Куслий П.С. Формальная семантика естественного языка как вызов и альтернатива лингвистическому релятивизму // Вопросы философии. 2015. №9. С. 88–102.
55. Гарвер Н. Витгенштейн и критическая традиция // Логос. 1995. №6. С. 231–247.
56. Гарнцева Н. М. Антифизикалистские аргументы в учении Д. Чалмерса о сознании // Вопросы философии. 2009. №5. С. 93–105.
57. Гаспаров И.Г. Философско-аналитическая концепция тождества личности: автореферат дис. ... канд. филос. наук. Воронеж, 2007. 23 с.
58. Гаспаров И.Г. Аналитическая философия сегодня: между философией языка и метафизикой // Аналитическая философия: проблемы и перспективы развития в России. Тезисы пленарных докладов и секционных выступлений всероссийской научной конференции с международным участием (29–31 мая 2012 г., С.-Петербург). СПб.: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012. С. 15–21.
59. Головкин Н.В. Натуралистический поворот: первичность метафизики // Вестник НГУ. Сер. Философия. 2010. Т.9. Вып.4. С. 33–38.
60. Головкин Н.В. Натурализация метафизики: научный реализм и диалектический материализм // Вопросы философии. 2013. №8. С. 24–33.
61. Головкин Н.В. Натурализация метафизики: научный реализм и диалектический материализм // Вопросы философии. 2020. Т. № 8. С. 24–33.

62. Головкин Н. В. Общая теория относительности и причинность, рассуждения «от метафизики» и онтология Дж. Лоу // Сибирский философский журнал. 2021. Том 19. №3. С. 5–32.
63. Горбатов В.В. Двойная роль возможных миров в логической семантике // Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика / Руководитель проекта и ответственный ред. Е.Г. Драгалина-Чёрная. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. С. 228–241.
64. Григорян Г.П. Л. Витгенштейн и П. Стросон о проблеме чужих сознаний // Историко-философский ежегодник, 86. М.: Наука, 1986. С. 191–207.
65. Грицанов А.А., Филиппович А.В. Аналитическая философия // Всемирная энциклопедия: Философия XX век / Главн. науч. ред и сост. А.А. Грицанов. М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2002. С. 30–31.
66. Грязнов А. Ф. Эволюция философских взглядов Витгенштейна. Критический анализ. М.: Изд-во МГУ, 1985. 172 с.
67. Грязнов А.Ф. Аналитическая философия: проблемы и дискуссии последних лет // Вопросы философии. 1997. №9. С. 82–95.
68. Грязнов А.Ф. Брэдли Френсис Герберт // Философия: энциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2006. С. 111.
69. Грязнов А.Ф. Л. Витгенштейн и некоторые современные проблемы философии психологии // Вопросы философии. 1998. №5. С. 75–79.
70. Грязнов А.Ф. Рассел Б. // Философия: энциклопедический словарь / под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2006. С. 833.
71. Грязнов А.Ф. Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия // Вопросы философии. 1996. №4. С. 37–47.
72. Грязнов А.Ф. Аналитическая философия. М.: Высшая школа, 2006. 375 с.
73. Губин В.Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. М.: Российск. гуманит. ун-т, 1998. 191 с.
74. Джохадзе И.Д. Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности // Логос. 2016. №5 (114). С. 1–18.
75. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. 246 с.
76. Дубровский Д.И. Проблема «другого сознания» // Вопросы философии. 2008. №1. С. 19–28.
77. Дубровский Д. И. Зачем субъективная реальность, или «Почему информационные процессы не идут в темноте?» (Ответ Д. Чалмерсу) // Вопросы философии. 2007. №3. С. 90–104.



78. Дубровский Д.И. Субъективная реальность: динамическая структура, онтологические и гносеологические измерения // Вопросы философии. 2016. №12. С. 82–95.
79. Дэвидсон Д. Метод истины в метафизике // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). / Пер. с англ., нем. М.: «Дом интеллектуальной книги», «Прогресс–Традиция», 1998. С.343–359.
80. 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.
81. Журнал «Erkenntnis» («Познание»), Избранное / пер; с нем. А.Л. Никифорова. М.: Издательский дом «Территория будущего», Идея-Пресс, 2007. 472 с.
82. Западная философия XX–начала XXI в. Интеллектуальные биографии. М., СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 320 с.
83. Золкин А.Л. Метафизические программы в современной аналитической философии языка // Вестник Московского Университета МВД России. 2004. №4. С. 22–26.
84. Золкин А.Л. Язык и культура в англо-американской философии XX века: автореферат дис. ... докт. филос. наук. Тула, 2005. 51 с.
85. Зотов А.Ф. Существует ли единая мировая философия? // Вопросы философии. 1997. №4. С.19–37.
86. Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике. М.: «Современные тетради», 2004. 647 с.
87. Иванов Д. В. Сознание как объект метафизических исследований // Вопросы философии. 2009. №2. С. 86–96.
88. Иванов Д.В. Возрождение метафизики в аналитической философии // Наука. Философия. Общество. Материалы V Российского философского конгресса. Том I. Новосибирск: Параллель, 2009. С. 150–151.
89. Иванов Д.В. Судьба метафизики в аналитической философии: Карнап, Куайн, Крипке // Философские науки. 2009. №4. С. 99–113.
90. Иванов Д.В. Аргументы от отсутствия квалиа // Вопросы философии. М. 2011. №12. С. 116–139.
91. Иванов Д.В. Функционализм: метафизика без онтологии // Язык и сознание. Аналитические и социально-эпистемологические контексты / под ред. И.Т. Касавина. М.: Альфа-М, 2013. С. 131–148.
92. Иванов Д.В. Природа феноменального сознания. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 240 с.
93. Иванов Д.В. Радикальный энактивизм и проблема субъективности // Вопросы философии. 2016. №11. С. 60–69.

94. Игнатов О.Д. Онтология и эпистемология онтологии в философии науки Уилларда Куайна: автореферат дис. ... канд. филос. наук. М., 2001. 28 с.
95. Иммануила Канта Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. Перевод Влад. Серг. Соловьёва. М.: Издат. группа «Прогресс» «VIA», 1993. 237 с.
96. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб.: изд-во «Лань», 1997. 478 с.
97. Кампиц П. Хайдеггер и Витгенштейн: критика метафизики – критика техники – этика // Вопросы философии. 1998. №5. С. 49–55.
98. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского, сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным; Примеч. Ц.Г. Арзаканяна. М.: Мысль, 1994. 591 с.
99. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. Санкт-Петербург: “Наука”, 1995. С.53–119.
100. Карабыков А.В. Трансформация метафизики первоначального языка в ренессансном каббализме // Вопросы философии. 2016. №3. С.186–197.
101. Каримов А.Р. Проблема тождества личности в аналитической философии // Многомерность и целостность человека в философии, науке и религии. Материалы международной научно-образовательной конференции. Казань: Изд-во Каз. ун-та, 2012. С. 12–18.
102. Каримов А.Р. Введение в аналитическую философию (учебное пособие). Казань: Казанский университет, 2012. 115 с.
103. Каримов А.Р. Эпистемология добродетелей. СПб.: Алетейя, 2019. 428 с.
104. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 1993. №6. С. 11–26.
105. Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Введение в социальную эпистемологию языка. М.: Канон+, 2008. 437 с.
106. Касавин И.Т. Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы. М.: Альфа-М, 2013. 560 с.
107. Касавин И.Т. Проблема сознания в психосемантике // Язык и сознание. Аналитические и социально-эпистемологические контексты / под ред. И.Т. Касавина. М.: Альфа-М, 2013. С. 117–130.
108. Касавин И.Т. Социальная философия науки и коллективная эпистемология. М.: Изд-во «Весь мир», 2016. 264 с.

109. Касавин И. Т. Эпистемология добродетелей: к сорокалетию поворота в аналитической философии // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 3. С. 6–19.
110. Катречко С.Л. Как возможна метафизика? (часть 2) // Метафизика как она есть: Размышления о...: Философский альманах /Борчиков С.А и др. М.: МАКС Пресс, 2006. Вып. 9. С. 5–28.
111. Катречко С.Л. Как возможна метафизика? // Вопросы философии. 2005. № 9. С.83–94.
112. Катречко С.Л. Метафизика как метафизика языка // Наука. Философия. Общество. Материалы V Российского философского конгресса. Том I. Новосибирск: Параллель, 2009. С. 29.
113. Катречко С.Л. Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике // Вопросы философии. 2012. № 3. С. 3–14.
114. Кимелев Ю.А. Современные зарубежные исследования по истории философской метафизики. М.: ИНИОН РАН. 1996. 46 с.
115. Киссель М. А. Коллингвуд Р. Дж. // Современная западная философия: Словарь. 2-ое изд., переработанное и дополненное. М.: ТОН – Остожье, 1998. С.189.
116. Козлова М.С. Витгенштейн: новый образ философии // Вопросы философии. 2001. №7. С. 25–32.
117. Колесников А.С. Философия Бертрانا Рассела. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. 232 с.
118. Колесников А.С. Философия в Австралии: история, мыслители, проблемы // Хора. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. 2007. №1/2. С. 5–33.
119. Костина А. О. Эпистемология добродетелей: нормативность, полемика, новые концептуальные инсайты // Человек. 2022. Том 33. Выпуск 2. С. 129–146.
120. Кошина А.А. Проблема онтологического статуса сознания в аналитической философии: автореферат дис. ... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2013. 26 с.
121. Крафт В. Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. Пер. с англ. А. Никифорова. М.: Идея-Пресс, 2003. 224 с.
122. Куайн У. ван О. Слово и объект. Перевод с англ. М.: Логос, Праксис, 2000. 386 с.
123. Куайн У. ван О. Натурализованная эпистемология // Куайн У. ван О. Слово и объект. Перевод с англ. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 368–385.
124. Куайн У. ван О. О том, что есть // Куайн У. ван О. Слово и объект. Перевод с англ. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 325–341.

125. Куайн У. ван О. Две догмы эмпиризма // Куайн У. ван О. Слово и объект. Перевод с англ. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 342–367.
126. Кузнецов А.В. Что такое супервентность? // Философия сознания: Аналитическая традиция. Третьи Грязновские чтения. Материалы Международной научной конференции (6–7 ноября 2009 г.). М.: Современные тетради, 2009. С. 165–170.
127. Кузнецов А.В. Конститутивный панпсихизм и проблема ментальной каузальности // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2015. №6. С.106–117.
128. Кузнецов А.В. Локальный интеракционизм. Новое решение проблемы локальной каузальности // Вопросы философии. 2016. №1. С. 148–161.
129. Кузнецов А.В. Проблема ментальной каузальности в аналитической философии сознания: автореферат дис. ... канд. филос. наук. М., 2016. 28 с.
130. Кузнецов В. Ю. Постнеклассическое единство мира. М.: РИПОЛ классик, 2023. 464 с.
131. Кузнецов К.А. Тождество логики и метафизики как принцип спекулятивной метафизики: автореферат дис. ...канд. филос. наук. М., 2012. 26 с.
132. Куликова И.В. Экзистенциальная и аналитическая парадигмы философии языка: опыт сравнительного анализа: автореферат дис. ... канд. филос. наук. Иваново, 2007. 21 с.
133. Куслий П.С. Язык и онтологическая относительность: автореферат дис. ... канд. филос. наук. Москва, 2007. 19 с.
134. Куслий П. С. От редакции // Логос. 2009. №2. С. 3–10.
135. Куслий П.С. Формальная семантика и естественный язык // Вопросы философии. 2013. №8. С. 105–117.
136. Кюнг Г. Онтология и логический анализ языка. Перевод с нем. и англ. Никифорова А.Л. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 237 с.
137. Ладов В.А. Иллюзия значения: Проблема следования правилу в аналитической философии. Томск: Изд-во Томского университета, 2008. 326 с.
138. Ладов В.А., Суровцев В.А. Витгенштейн и Крипке: следование правилу, скептический аргумент и точка зрения сообщества. Томск: Изд-во Томского университета, 2008. 136 с.
139. Ладов В.А. Семантика и онтология: проблема реальности в аналитической философии. Учебное пособие. Томск: Изд-во Томского университета, 2010. 134 с.
140. Ладов В.А. Онтологическая проблематика в аналитической философии // Эпистемология и философия науки. 2010. № 23 (1). С. 84–97.
141. Ладов В.А. Философия языка Дэвидсона в контексте онтологической проблематики // Философия науки. 2009. №4(43). С. 12–23.

142. Ламберов Л.Д. О мифах и проблемах определения термина аналитическая философия // *Analytica*. 2010. №2. С.25–37. [Электронный ресурс] URL: [http://www.academia.edu/5983050/О\\_мифах\\_и\\_проблемах\\_определения\\_термина\\_аналитическая\\_философия](http://www.academia.edu/5983050/О_мифах_и_проблемах_определения_термина_аналитическая_философия)
143. Ламберов Л.Д. Семантические и онтологические аспекты дефляционных теорий истины: автореферат дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2010. 23 с.
144. Лебедев М.В., Черняк А.З. Онтологические проблемы референции. М.: Праксис, 2001. 343 с.
145. Левин Г.Д. Анализ и синтез // *Вопросы философии*. 2016. №2. С. 95–104.
146. Ледников Е. Е. Онтологическая проблематика в свете аналитической философии // *Логос*. 2009. №2. С. 37–43.
147. Лейбниц Г. В. Два отрывка о свободе // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырёх томах: Т.1. / Ред и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В.В. Соколов; перевод Я.М. Боровского и др. М.: Мысль, 1982. С. 307–317.
148. Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырёх томах: Т.1. / Ред и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В.В. Соколов; перевод Я.М. Боровского и др. М.: Мысль, 1982. С. 413–429.
149. Лобковиц Н. От субстанции к рефлексии. Пути западноевропейской метафизики // *Вопросы философии*. 1995. №1. С. 95–105.
150. Логика, онтология, язык / Сост., пер. и предисл. В.А. Суровцева. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2006. 244 с.
151. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Книга IV // Локк Дж. Сочинения в трёх томах: Т. 2. / Пер. с англ.; Ред. кол.: М.Б. Митин (пред.) и др. М.: Мысль, 1985. С. 3–201.
152. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Книги I–III. // Локк Дж. Сочинения в трёх томах: Т. 1 / Ред. I т., авт. вступит. статьи и примеч. И.С. Нарский; пер. с англ. А.Н. Савина. М.: Мысль, 1985. 621 с.
153. Лорети А. Проблема индивидуального языка: автореферат дис. ... канд. филос. наук. М., 2016. 26 с.
154. Льюис Д. Ансельм и действительность // *Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика* / Руководитель проекта и ответственный ред. Е.Г. Драгалина-Чёрная. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. С. 349–369.
155. Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. Пер. с англ. / Сост. и заключит. ст. В.П. Руднева. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1993. 352 с.
156. Макеева Л.Б. Язык, онтология и реализм. М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2011. 310 с.

157. Макеева Л.Б. Проблема реализма и основные концепции соотношения языка и реальности в аналитической философии XX века: автореферат дис. ... доктора филос. наук. М., 2011. 49 с.
158. Макеева Л. Б. Аналитическая философия как историко-философский феномен // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 1. С. 130–143.
159. Мартынов К.К. Интенциональность как единое проблемное поле аналитической философии сознания и феноменологии: автореферат дис. ... канд. филос. наук. М., 2007. 27 с.
160. Мерло-Понти М. Беседа с Мадлен Шапсаль / перевод В.М. Рыкунова // Логос. 1991. №2. С. 31–40.
161. Михайлов А.А. Проблема трансцендентализма в философии Л. Витгенштейна // Философские идеи Людвиг Витгенштейна. М.: ИФ РАН, 1996. С. 141–143.
162. Михайлов И.Ф. Витгенштейн и проблема мистического опыта // Философские идеи Людвиг Витгенштейна. М.: Институт философии РАН, 1996. С. 116–122.
163. Михайлов И.Ф. К гиперсетевой теории сознания // Вопросы философии. 2015. №11. С.87–98.
164. Мур Дж. Э. Природа моральной философии / Предисл. А.Ф. Грязнова и Л.В. Коноваловой. М.: Республика, 1999. 351 с.
165. Нагель Т. Каково быть летучей мышью? // Хофштадтер Д., Деннет Д. Глаз разума: Фантазии и размышления о самосознании и о душе / пер. с англ. М.А. Эскиной. Самара: Бахрах-М, 2003. С. 347–360.
166. Нагель Т. Что все это значит? Очень краткое введение в философию. М.: Идея-Пресс, 2001. 84 с.
167. Нагуманова С.Ф. Теория сознания Д. Розенталя // Вопросы философии. 2013. №6. С.149–158.
168. Назарова О.А. Логический позитивизм и «Трактат» Витгенштейна // Вопросы философии. 2008. №6. С. 143–151.
169. Нарский И. С. Философия Бертрана Рассела. Лекция для студентов философских факультетов университетов. М.: Изд-во Московского ун-та, 1962. 40 с.
170. Нарский И. С. Давид Юм. М.: Мысль, 1973. 180 с.
171. Неретина С.С., В.В. Бибахин. Витгенштейн: смена аспекта. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 576 с. Рецензия на книгу // Вопросы философии. 2008. №3. С. 176–181.
172. Никифоров А.Л. Природа философии: основы философии. М.: Идея-Пресс, 2001. 168 с.

173. Никифоров А.Л. Аналитическая философия // Энциклопедия эпистемологии и философии науки : сб. ст. / под. общ. ред. И.Т. Касавина. М: Изд-во «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 49.
174. Никифоров А.Л. Не всё то золото, что блестит («Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна) // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 1. С. 160–172.
175. Никифоров А.Л. Является ли «аналитическая философия» философией? // Философские науки. 2020. Том 63 № 8. С.7–21. [Электронный ресурс] URL: <https://doi.org/10.30727/023511882020638721>
176. Никифоров А.Л. Людвиг Витгенштейн и логический позитивизм // Эпистемология и философия науки. 2021. Т. 58. №1. С. 22–30.
177. Никифоров А.Л. Так что же такое «Трактат»? Ответ оппонентам // Эпистемология и философия науки. 2021. Т. 58. №1. С. 75–78.
178. Никоненко С.В. Онтологические и гносеологические основания аналитической философии: автореферат дис. ... докт. филос. наук. Санкт-Петербург, 2006. 42 с.
179. Никоненко С. В. Аналитическая философия: основные концепции. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2007. 545 с.
180. Никоненко С. В. Аналитическая традиция в философии: теории, классики, школы. СПб.: изд-во РХГФ, 2022. 552 с.
181. Новейшие тенденции в современной аналитической философии: Сб. /Отв. ред. Юлина Н.С. М.: АН СССР, институт философии, 1985. 127 с.
182. Оглезнев В.В. Теория юридического языка в философии права Г. Харта: автореферат дис. ... докт. филос. наук. Томск, 2012. 39 с.
183. Оезер Э. Мозг, язык и мир. Формализм против натурализма в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна // Вопросы философии. 1998. №5. С. 80– 84.
184. Остин Дж. Избранное / перевод с англ. Макеевой Л.Б., Руднева В.П. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 332 с.
185. Панченко Т.Н. Дескриптивная метафизика Питера Стросона // Вопросы философии. 1979. № 11. С. 158–167.
186. Панченко Т.Н. Критический анализ концепции “дескриптивной метафизики» Питера Стросона: автореф. дис. ...канд. филос. наук. М., 1980. 16 с.
187. Пап А. Семантика и необходимая истина: Исследование оснований аналитической философии / Перевод с англ. Е.Е. Ледникова. М.: Идея-Пресс, 2002. 420 с.
188. Пассмор. Дж. Сто лет философии / Перевод с англ. И.В. Борисовой, Л.Б. Макеевой, А.М. Руткевича. М.: «Прогресс -Традиция», 1998. 494 с.

189. Пассмор Дж. Современные философы / Перевод с английского Л.Б. Макеевой. М.: Идея-Пресс, 2002. 192 с.
190. Патнэм Х. Философия сознания / Перевод с англ. Макеевой Л.Б., Назаровой О.А., Никифорова А.Л.; предисл. Макеевой Л.Б. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 240 с.
191. Петренко В.Ф. К проблеме психологии сознания // Вопросы философии. 2010. №11. С. 57–74.
192. 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. 154–159.
193. Переверзев В.Н. Фреге Г. // Философия. Энциклопедический словарь /под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2006. С. 943.
194. Постникова Т.В. Современная аналитическая метафизика // Наука. Философия. Общество. Материалы V Российского философского конгресса. Том I. Новосибирск: Параллель, 2009. С. 156.
195. Прист С. Теории сознания / Перевод с англ. Грязнова А.Ф. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. 288 с.
196. Проблема сознания в современной западной философии: критика некоторых концепций / В.А. Подорога, А.Б. Зыкова, И.С. Вдовина и др. М.: Наука, 1989. 256 с.
197. Разеев Д.Н. Онтология субъективности в контексте современной философии сознания (обзор конференции) // Вопросы философии. 2016. №1. С. 208–212.
198. Райл Г. Понятие сознания. Перевод с англ. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 408 с.
199. Рассел Б. Введение // Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Перевод И.С. Добронравова и Д.Г. Лахути. М.: Изд-во «Иностранная литература», 1958. С. 11–26.
200. Рассел Б. Моё философское развитие (главы 5, 7) // Аналитическая философия: Избранные тексты /Сост., вступ. ст. и коммент. А. Ф. Грязнова. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 11–27.
201. Рассел Б. История западной философии: В 2 т. Т.1. / Подгот. текста В.В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1994. 464 с.
202. Рассел Б. История западной философии: В 2 т. Т.2 / Подгот. текста В.В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1994. 395 с.
203. Рассел Б. Философский словарь разума, материи и морали / Пер. с англ. под ред. А. Васильченко. К. Port Royal, 1996. 368 с.



204. Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы. Киев: «Ника-Центр, «Вист-С», 1997. 558 с.
205. Рассел Б. Философия логического атомизма. Томск: Издательство «Водолей», 1999. 192 с.
206. Рассел Б. Исследование значения и истины / Перевод с англ. Ледникова Е.Е., Никифорова А.Л. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 400 с.
207. «Реалистический поворот» в современной эпистемологии, философии сознания и философии науки? Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 2017. №1. С. 5–38.
208. Розов Н.С. Социологическая «отмена философии» – вызов, заслуживающий размышления и ответа // Вопросы философии. 2008. №3. С. 38–50.
209. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. 320 с.
210. Росман В. Разум под лезвием бритвы // Вопросы философии. 1999. №12. С. 52–62.
211. Руднев В. П. «Логико-философский трактат» с параллельным философско-семиотическим комментарием // Логос. 1999. #1 (11). С.101–129; # 3 (13). С.147– 173; # 8(18). С. 68– 87.
212. Руднев В.П. Аналитическая философия // В.П. Руднев. Словарь культуры XX века. М.: Аграф, 1997. С.23.
213. Руднев В.П. Витгенштейн как личность // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1993. С.332–349.
214. Руднев В.П. Божественный Людвиг. Витгенштейн: Формы жизни. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2002. 256 с.
215. Руднев В. Венский кружок: Энциклопедия логического позитивизма. (Рец. на кн.: Freidrich Stadler. The Vienna Circle: Studies in the Origins, Development and Influence of Logical Positivism. Wien; New York: Springer, (2001). 984 p.) Логос. 2001. №4(30). С.137–146] . [Электронный ресурс] URL: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001\\_4\\_30.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_4_30.htm)
216. Сафронов А. В. Каузальный дуализм. М.: Эксмо, 2021. 224 с.
217. Секацкая М.А. Исследование сознания в философии и когнитивных науках: почему трудная проблема сознания не нуждается в решении // Вопросы философии. 2015. №4. С. 185–194.
218. Серл Дж. Открывая сознание заново / Перевод с англ. А.Ф. Грязнова. М.: Идея-Пресс, 2002. 240 с.

219. Сёрл Дж. Как можно решить проблему «сознание – тело»?/ How Is It Possible to Solve the Mind – Body Problem? М.: Идея-Пресс, 2014. 108 с.
220. Смирнов А.В. Пропозиция и предикация // Философский журнал. 2016. Т.9. №1. С. 5–24.
221. Смирнова Е.Д. «Строительные леса» мира и логика (логико-семантический анализ «Трактата» Витгенштейна) // Философские идеи Людвиг Витгенштейна. М.: ИФ РАН, 1996. С. 83–93.
222. Смирнова Е.Д. Необычный мир «Трактата» Л. Витгенштейна (логико-семантические исследования) // Философские идеи Людвиг Витгенштейна. М.: ИФ РАН, 1996. С. 146–148.
223. Собанцев А.А. Методология положений дел в философии Д. Армстронга: автореферат дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2011. 20 с.
224. Сокулер З.А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. Долгопрудный: Изд-во «Аллегро-Пресс». 1994. 172 с.
225. Сокулер З.А. Субъект, сознание, «другие сознания»: некоторые интерпретации философии Л. Витгенштейна // Современная аналитическая философия. Выпуск 3. М.: ИНИОН АН СССР, 1991. С. 88–120.
226. Сокулер З.А. Мал золотник, да дорог (Особенности онтологии, теории познания и философии науки в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна) // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 1. С. 173–187.
227. Столярова О.Е. Возвращение метафизики как факт // Вопросы философии. 2017. № 8. С. 113–123.
228. Столярова О.Е. О чём можно говорить и о чём следует молчать: релятивизм, скептицизм, апофатизм // The Digital Scholar. 2018. №3. С.66–81.
229. 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.
230. Стросон П.Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики / Пер. с англ. В.Н. Брюшинкина, В.А Чалого; под ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград: Издательство Российского государственного университета им. Иммануила Канта, 2009. 328 с.
231. Суровцев В.А. Логический атомизм: источники и перспективы одной коллизии. Послесловие // Бертран Рассел. Философия логического атомизма. Томск: Издательство «Водолей», 1999. С. 180–191.

232. Суровцев В.А. Философия логики Г. Фреге в контексте аналитической философии и феноменологии // Готлоб Фреге. Логические исследования. Томск: Издательство “Водолей”, 1997. С. 3–21.
233. Суровцев В.А. Аналитическая философия: всеобщее и нюанс // Вопросы философии. 2010. №8. С. 23–29.
234. Суровцев В.А. Необходимое а posteriori, контрфактические фантазии и формы эссенциализма // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2011. №4(16). С. 57–63.
235. Суровцев В.А. О методах аналитической философии // Аналитическая философия: проблемы и перспективы развития в России. Тезисы пленарных докладов и секционных выступлений всероссийской научной конференции с международным участием (29–31 мая 2012 г., С.-Петербург). СПб.: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012. С. 74–80.
236. Суханова Е.Н. Дескриптивная метафизика П.Ф. Стросона в контексте развития аналитической философии: автореферат... канд. филос. наук. Томск, 2008. 27 с.
237. Суханова Е.Н. Д. Дэвидсон, П. Стросон: два способа анализа предложений о событиях // Вестник Новосибирского государственного университета. 2007. Том 5. Выпуск 1. С. 14–18.
238. Татиевская Е.Ж. Теория универсалий в структуре логико-онтологических исследований Бертрانا Рассела: автореферат дис. ... канд. филос. наук. М., 1994. 24 с.
239. Феррарис М. Что такое новый реализм? // Вопросы философии. 2014. №8. С.149–159.
240. Филатов В.П. Аналитическая философия. [Электронный ресурс] URL: [http://spf.ffrggu/prepod/filatov\\_v\\_p/analit\\_fil](http://spf.ffrggu/prepod/filatov_v_p/analit_fil)
241. Философия и естествознание. Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. М.: Идея-Пресс, «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. 640 с.
242. Философия сознания: Аналитическая традиция. Третьи Грязновские чтения. Материалы Международной научной конференции (6–7 ноября 2009 г.) М.: Современные тетради, 2009. 239 с.
243. Философия сознания: история и современность: материалы науч. конф., посвящённой памяти профессора МГУ А.Ф. Грязнова (1948–2001). М.: Современные тетради, 2003. 376 с.
244. Философия сознания: классика и современность: Вторые Грязновские чтения. М.: Издатель Савин С.А., 2007. 480 с.
245. Философские идеи Людвига Витгенштейна / отв. ред. Козлова М.С. М.: АН СССР, Институт философии. 1996. 169 с.

246. Фоллесдал Д. Что такое аналитическая философия и почему этим стоит заниматься? // Язык. Истина. Существование. Томск: Изд-во ТГУ, 2002. С. 225–239.
247. 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. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1997. 160 с.
248. Фреге Г. Логические исследования. Томск: Издательство “Водолей”, 1997. 128 с.
249. Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов / Пер. с нем. Б.В. Бирюкова под ред. З.А. Кузичевой: учебное пособие для студентов вузов. М.: Аспект-Пресс, 2000. 512 с.
250. Фролов К. Г. Горизонты возможного: Очерки аналитической метафизики. Санкт-Петербург: «Геликон Плюс», 2018. 232 с.
251. Хинтиikka Я. Философские исследования: проблемы и перспективы // Вопросы философии. 2011. №7. С. 3–17.
252. Целищев В.В. Логика существования. Новосибирск: Наука, 1976. 148 с.
253. Целищев В.В. Неологизм, существование и метафизика // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. 2009. Т. 7. № 2. С. 3–8.
254. Целищев В.В. Аналитическая философия и сайентизм // Вопросы философии. 2010. № 8. С.11–16.
255. Целищев В.В. Интеллектуальная реконструкция Аристотеля в работах Я. Хинтикки // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. Журнал Центра изучения древней философии и классической традиции. 2016. Том 10. Выпуск 1. С.347–356. [Электронный ресурс] URL:<http://cyberleninka.ru/article/n/intellectualnayarekonstruktsiyaaristotelyavrabotahyahintiki>
256. Целищев В.В. Аналитическая философия и ревизионизм без берегов // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 2. С.138–155.
257. Целищев В. В. О реальной истории возникновения аналитической философии // Философия науки. 2022. № 3(94). С. 28–45.
258. Чалмерс Д. Сознательный ум. В поисках фундаментальной теории / Перевод с английского доктора философских наук, профессора В.В. Васильева. М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 512 с.
259. Черняк А.З. Семантика события и дискурс // Вопросы философии. 2017. №2. С. 83–93.

260. Шрамко Я. Очерк истории возникновения и развития аналитической философии // Логос. 2005. № 2 (47). С. 4–12. [Электронный ресурс] URL: <http://www.ruthenia.ru/logos/number/47/01pdf>
261. Шохин В.К. Что же всё-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма» // Вопросы философии. 2013. №11. С. 137–148.
262. Шохин В.К. Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 2. С. 16–27.
263. Шохин В.К. Серия «Философская теология: современность и ретроспектива» // Вопросы философии. 2015. №2. С. 59–62.
264. Щедрина Т.Г. Наследие Шпета в контексте современного гуманитарного знания // Вопросы философии. 2009. №6. С. 177–183.
265. Юлина Н.С. Проблема метафизики в американской философии XX века. Критический очерк эмпирико-позитивистских течений. М., Наука, 1978. 295 с.
266. Юлина Н.С. Очерки по философии в США. XX век. М.: Эдиториал УРСС, 1999. 304 с.
267. Юлина Н. С. Аналитическая философия // Философия. Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2006. С.35.
268. Юлина Н.С. Тайна сознания: альтернативные стратегии исследования. Часть 1 // Вопросы философии. 2004. № 10. С. 125-135.
269. Юлина Н.С. Тайна сознания: альтернативные стратегии исследования. Часть 2 // Вопросы философии. 2004. №11. С. 150–164.
270. Юлина П.С. Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета. М.: Канон+, 2004. 544 с.
271. Юлина Н.С. Философский натурализм: О книге Дэниела Деннета «Свобода эволюционирует». М.: Канон +, 2007. 239 с.
272. Юлина Н.С. Философская мысль в США. XX век. М.: Канон +, 2010. 600 с.
273. Юлина Н.С. Физикализм: дивергентные векторы исследования сознания // Вопросы философии. 2011. № 9. С. 153–166.
274. Юлина Н.С. Генри Стэп. Квантовый интерактивный дуализм как альтернатива дуализму // Вопросы философии. 2013. №6. С. 82–97.
275. Юм Д. Исследование о человеческом познании / М.А. Абрамов, А.Л. Субботин (ред.). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. 526 с.
276. A Companion to Analytic Philosophy / Martinich A.P. and Sosa D. (eds.). Oxford: Blackwell Publishers, 2001. 507 p.

277. A Companion to Metaphysics / Kim J., Sosa E. (eds.). Oxford: Blackwell Publishers, 1995. 554 p.
278. A House Divided. Comparing Analytic and Continental Philosophy / Prado C.G. (ed.). N.Y.: Humanity Books, 2003. 329 p.
279. Acta philosophica fennica / Mey T., Keinänen M. (eds.) Vol.84. Problems from Armstrong. Helsinki, 2008. 219 p.
280. Alfano M., Greco J., Turri J. Virtue Epistemology // Stanford Encyclopedia of Philosophy / Edward N. Zalta (ed.). [Electronic resource] URL: <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/>
281. Analytic Philosophy: an Interpretive History / Preston A. (ed.). N.Y.: Routledge, 2017. 287 p.
282. Analysing Analytic Philosophy. The Rise of Analytic Philosophy/ Glock H.J. (ed.). Oxford: Blackwell, 1997. 95 p.
283. Armstrong D. Sketch for a Systematic Metaphysics. N.Y.: Oxford University Press, 2010. 125 p.
284. Armstrong D.M. Nominalism & Realism / Universals and Scientific Realism. Volume I. N.Y.: Cambridge University Press, 2009. 149 p.
285. Armstrong D.M. Nominalism & Realism / Universals and Scientific Realism. Volume II. N.Y.: Cambridge University Press, 2009. 190 p.
286. Ayer A. J. The Concept of a Person and Other Essays. N.Y.: St. Martin's Press Inc., 1963. 290 p.
287. Ayer A.J. Philosophy in the Twentieth Century. London: Unwin Hyman Limited, 1982. 283 p.
288. Barash D. P. Sociobiology and Behavior. Amsterdam: Elsevier, 1977. 378 p.
289. Bateson G. Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology. San Francisco: Chandler Pub. Co, 1972. 565 p.
290. Beaney M. Analysis: Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy / Edward N. Zalta (ed.). [Electronic resource] URL: <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/>
291. Beaney M. Supplement to the entry "Analysis": "Conceptions of Analysis in Analytic Philosophy". § 9. // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / Edward N. Zalta (ed.). [Electronic resource] URL: <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/supplement>
292. Bergmann G. Logical positivism, language, and the reconstruction of metaphysics // [Rivista Critica di Storia della Filosofia. 1953. N.8. P. 453 – 481] [Electronic resource] URL: <http://www.histanalytic.com/BergmannMLP.htm>
293. Block N. Inverted earth // Philosophical Perspectives. 1990. №4. P. 53–79.

294. Block N. On a confusion about a function of consciousness // Behavioral and Brain Sciences. 1995. №18. P. 227–247.
295. Bricker Ph. Ontological Commitment: Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy / Edward N. Zalta (ed.). [Electronic resource] URL: [http://plato.stanford.edu/entries/ontological\\_commitment/](http://plato.stanford.edu/entries/ontological_commitment/)
296. Bueno O., Busch J., Shalkowski S. A. The nocategory ontology // The Monist, 2015. №98 (3). P. 233–245.
297. Casati R. Events: Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy / Edward N. Zalta (ed.). [Electronic resource] URL: <http://plato.stanford.edu/entries/events/>
298. Chalmers D. J. Epistemic two-dimensional semantics // Philosophical Studies. 2004. №118. P. 153–226.
299. Chalmers D. J. Materialism and the metaphysics of modality // Philosophy and Phenomenological Research. 1999. №59. P. 473–496.
300. Chalmers D. J. The Character of Consciousness. N.Y.: Oxford: Oxford University Press, Oxford UK, 2010. 624 p.
301. Chalmers D. J. The foundations of two-dimensional semantics // Two-Dimensional Semantics: Foundations and Applications / M. Garcia-Carpintero, J. Macia (eds.). Oxford, 2006. P. 55–140.
302. Chalmers D. J. The two-dimensional argument against materialism // Oxford Handbook of Philosophy of Mind / B. McLaughlin (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 313–335.
303. Chalmers D. J. Two-dimensional semantics // Oxford Handbook of Philosophy of Language / E. Lepore, B. Smith (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 575–606.
304. Chalmers D.J. Does conceivability entail possibility? // Conceivability and Possibility / T. Gendler, J. Hawthorne (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 145–200.
305. Chalmers D.J. Facing up to the problem of consciousness // Journal of Consciousness Studies. 1995. 2 (№3). P. 200–219.
306. Chalmers D.J. The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory. N.Y., Oxford: Oxford University Press, 1999. 414 p.
307. Chalmers D.J. The nature of epistemic space [Epistemic Modality / A. Egan, B. Weatherson (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2009] // [Electronic resource] URL = <http://consc.net/papers/espace.html>
308. Chalmers D.J., Jackson F. Conceptual analysis and reductive explanation // Philosophical Review. 2001. №110. P. 315–361.

309. Historical Turn in Analytic Philosophy / Reck E.(ed.). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2013. 357 p.
310. Chisholm R. Events and Propositions // *Noûs*. 1970. №4. P. 15–24.
311. Cohen L. J. The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytical Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1986. 256 p.
312. Contemporary Debates in Metaphysics / T. Sider, J. Hawthorne, D. W. Zimmerman (eds.). Malden: Blackwell Publishing, 2008. 413 p.
313. Contemporary Metaphysics: An Introduction / Jubien M. (ed.). Malden: Blackwell Publishing, 2007. 223 p.
314. Corrigan R. Review of John Searle's "Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power". [N.Y.: Columbia University Press, 2007.] [Electronic resource] URL: [http://metachychology.mentalhelp.net/poc/view\\_doc.php?type=book&id=4148](http://metachychology.mentalhelp.net/poc/view_doc.php?type=book&id=4148)
315. Danto A.C. Persons // *Encyclopedia of Philosophy*. N. Y., L., 1967. In 8<sup>th</sup> volumes. Volume 6. P.113.
316. Davidson D. Essays on Actions and Events. N. Y.: Oxford University Press, 1980. 304 p.
317. Davidson D. Inquiries into Truth & Interpretations. N. Y.: Oxford University Press, 1984. 292 p.
318. Davidson D., Suppes P., Siegel S. Decision-Making: An Experimental Approach. Stanford: Stanford University Press, 1957. 121 p.
319. Dummett M. Origins of Analytical Philosophy. London: Duckworth, and Cambridge MA: Harvard University Press, 1993. 212 p.
320. Dummett M. Truth and Other Enigmas. London: Duckworth, and Cambridge MA: Harvard University Press, 1978. 528 p.
321. Elder C. Real Natures and Familiar Objects. Cambridge: MIT Press, 2004. 218 p.
322. Feibleman J.K. The metaphysics of logical positivism. [The Review of Metaphysics. 1951. Vol.5. N.1. P. 55–82.] [Electronic resource] URL: [www.jstor.org/stable/20123247](http://www.jstor.org/stable/20123247)
323. Feigl H. The 'Mental' and the 'Physical': The Essay and a Postscript. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1967. 179 p.
324. Foley R. Analysis // *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Second Edition / General Editor Robert Audi. Cambridge University Press, 2001. P. 25.
325. Franklin Ch. Review of John Searle's "Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power". [N.Y.: Columbia University Press, 2007] [Electronic resource] URL: [http://gfp.typepad.com/the\\_garden\\_of\\_forking\\_pat/2007/02/review\\_john\\_sea.html](http://gfp.typepad.com/the_garden_of_forking_pat/2007/02/review_john_sea.html)



326. Free Will on PhilPapers (Australian National University) / Chalmers D, Bourget D. (eds.). [Electronic resource] URL: <http://consc.net/online/5.4>.
327. Free Will / Kane R. (ed.). Maiden (MA)/Oxford: Blackwell, 2001. 310 p.
328. French S. The Structure of the World: Metaphysics and Representation. Oxford: Oxford University Press, 2014. 394 p.
329. Ginet C. Paradox of Analysis //The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second Edition / General Editor Robert Audi. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 644.
330. Glock H.J. Does ontology exist? //Philosophy. 2002. № 77. P. 231–256.
331. Glock H. J. What Is Analytic Philosophy? Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 292p.
332. Glock H. J. P.F. Strawson: ordinary language philosophy and descriptive metaphysics // Analytic Philosophy: an Interpretive History / Aaron Preston (ed.). N.Y.: Routledge, 2017. P. 214–228.
333. Goldman A., Beddor B. Reliabilist Epistemology // Stanford Encyclopedia of Philosophy / Edward N. Zalta (ed.). [Electronic resource] URL: <https://plato.stanford.edu/entries/reliabilism/>
334. Grimes S., Nubiola J. Reconsidering the exclusion of metaphysics in human geography // ACTA PHILOSOPHICA. 1997. N.6 (2). [Electronic resource] URL: <http://www.unav.es./users/Articulo28.Html#nota>
335. Hacker P.M.S. Davidson on the Ontology and Logical Form of Belief // Philosophy. 1998. Vol. 73. P. 81–96.
336. Hacker P.M.S. Semantic Holism: Frege and Wittgenstein // Wittgenstein: Sources and Perspectives / C. Luckhardt (ed.). Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1979. P. 213–242.
337. Hacker P.M.S. Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy. Oxford: Blackwell, 1996. 368 p.
338. Hacker P. M. S. Analytic philosophy: what, whence, and whither? //The Story of Analytic Philosophy – Plot and Heroes / Biletzki A., Matar A. (eds.). L.: Routledge, 1998. P. 1–32.
339. Hampshire St. Are All Philosophical Questions Questions of Philosophy? // The Linguistic Turn / Rorty R. (ed.). Chicago London: University of Chicago Press, 1967. P. 284–293.
340. Haugeland J. Weak Supervenience // American Philosophical Quarterly. 1982. №19. P.93–103.
341. Heil J. Analytic Philosophy // The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second Edition / General Editor Robert Audi. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 26.

342. Heller M. *The Ontology of Physical Objects. Four-Dimensional Hunks of Matter.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 162 p.
343. Hodgson D. *Quantum Physics, Consciousness, and Free Will // The Oxford Handbook of Free Will / Kane R. (ed.).* Oxford, 2001. P. 111–124.
344. Hofweber Th. *Logic and Ontology: Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy / Edward N. Zalta (ed.).* [Electronic resource] URL: [http://plato.stanford.edu/entries/logic and ontology/](http://plato.stanford.edu/entries/logic_and_ontology/)
345. Hookway Ch. *Quine. Language, Experience and Reality.* Stanford: Stanford University Press, 1988. 227 p.
346. Horgan T. *From supervenience to superdupervenience. Meeting the demands of a material world // Mind.* 1993. Vol. 102. No. 408. P. 555–586.
347. Horgan T. E. *Supervenience // The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second Edition / General Editor Robert Audi.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P.891–892.
348. *Innovations in the History of Analytical Philosophy / Lapointe S., Pincock Ch. (eds.).* N.Y.: Palgrave Macmillan, 2017. 365 p.
349. Inwagen P. *Metaphysics: Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy / Edward N. Zalta (ed.).* [Electronic resource] URL: <http://plato.stanford.edu/entries/metaphysics/>
350. Irvine A. *Bertrand Russell: Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 1999 Edition) / Edward N. Zalta (ed.).* [Electronic resource] URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall1999/entries/russell/>
351. Jackendoff R. *Consciousness and the Computational Mind.* Cambridge (MA.): MIT Press, 1987. 356 p.
352. Jackson F. *Finding the mind in the natural world // Philosophy and the Cognitive Sciences: Proceedings of the 16<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium / Casati R., Smith B., White G. (eds.).* Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1994. P. 101–112.
353. Jackson F. *From Metaphysics to Ethics. A Defence of Conceptual Analysis.* N.Y.: Oxford University Press, 1998. 174 p.
354. Jackson F. *Postscript on qualia // Jackson F. Mind, Method and Conditionals: Selected Essays.* London: Routledge, 1998. P. 76–79.
355. Jackson F. *What Mary didn't know // Journal of Philosophy.* 1986. N.83. P. 291–295.
356. Jackson F., Pargetter R., Prior E. *Functionalism and type-type identity theories // Philosophical Studies.* 1982. № 42. P. 209–225.
357. Jackson F., Pettit P. *Functionalism and broad content // Mind.* 1988. № 97. P. 381–400.
358. Kelp Ch. *How to be a reliabilist [Philosophy and Phenomenological Research.* 2016. № 98(2). P. 346–374] [Electronic resource] URL: <http://eprints.gla.ac.uk/140979/13/140979.pdf>

359. Kenny A. *A New History of Western Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2007. 1058 p.
360. Kripke S. *Naming and Necessity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1980. 172 p.
361. Ladyman J., Ross D. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 359 p.
362. Lazerowitz M. *The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein: Boston Studies in the Philosophy and History of Science*. London: Springer, 1977. 244 p.
363. Lepore E. *An Interview with Donald Davidson*. [Electronic resource] URL: [http://rucss.rutgers.edu/faculty/lepore/Davidson\\_interview.pdf](http://rucss.rutgers.edu/faculty/lepore/Davidson_interview.pdf)
364. Lepore E., Ludwig K. *Donald Davidson: Truth, Meaning, Rationality and Reality*. N.Y.: Oxford University Press, 2005. 464 p.
365. Lepore E., Ludwig K. *Donald Davidson's Truth-Theoretic Semantics*. N.Y.: Oxford University Press, 2007. 360 p.
366. Levine J. *Materialism and qualia: the explanatory gap* // *Pacific Philosophical Quarterly*. 1983. №64. P. 354–361.
367. Lewis D. *Papers in Metaphysics and Epistemology*. N.Y.: Cambridge University Press, 1999. 453 p.
368. Lewis D. *Philosophical Papers*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1983. 304 p.
369. Libet B. *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge (MA), London UK: Harvard University Press, 2004. 272 p.
370. *Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* / Rorty R.M. (ed.). Ch., L.: The University of Chicago Press. 1967. 416 p.
371. Lockwood M. *Mind, Brain, and the Quantum: The Compound 'I'*. Oxford: Blackwell, 1989. 365 p.
372. Loux M.J. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. N. Y.: Routledge, 1998. 328 p.
373. Loux M. J., Zimmerman D.W. *Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2003. 736 p.
374. Lowe E.J. *A Survey of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 415 p.
375. Lowe E. J. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. Oxford: Oxford University Press, 2006. 240 p.
376. Lugones M. *Purity, Impurity and Separation* // *Signs*. 1994. №19 (2). P. 458–479.
377. Malcolm N. *Nothing is Hidden: Wittgenstein's Criticism of his Early Thought*. Oxford: Blackwell, 1986. 326 p.

378. Malpas J. Donald Davidson: Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy ( 1998 Edition). [Electronic resource] URL: <http://plato.stanford.edu/entries/davidson/>
379. McGinn C. *The Making of a Philosopher: My Journey through Twentieth-Century Philosophy*. N.-Y.: Harper Collins Publishers, 2002. 256 p.
380. McLaughlin B., Bennett K. Supervenience: Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy ( 2005 Edition) / Edward N. Zalta (ed.) [Electronic resource] URL: <http://plato.stanford.edu/entries/supervenience/>
381. Mele A. R. *Free Will and Luck*. Oxford: Oxford University Press, 2006. 223 p.
382. 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.] [Electronic resource] URL: <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=9145>
383. *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology* / Chalmers D, Manley D., Wasserman R. (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2009. 544 p.
384. *Metaphysics* / Inwagen P. (ed.). 2nd ed. Oxford: Westview Press, 2002. 249 p.
385. *Metaphysics. Necessity and Possibility: The Metaphysics of Modality: (Analytical Metaphysics, Volume 5.)* / Tooley M. (ed.). N. Y.: Garland Publishing, 1999. 376 p.
386. *Metaphysics. Laws of Nature, Causation, and Supervenience. (Analytical Metaphysics, Volume 1.)* / Tooley M. (ed.). N. Y.: Garland Publishing, 1999. 384 p.
387. *Metaphysics. Particulars, Actuality, and Identity over Time. (Analytical Metaphysics, Volume 4.)* / Tooley M. (ed.). N. Y.: Garland Publishing, 1999. 402 p.
388. *Metaphysics. The Nature of Properties: Nominalism, Realism, and Trope Theory. (Analytical Metaphysics, Volume 3.)* / Tooley M. (ed.). N. Y.: Garland Publishing, 1999. 384 p.
389. *Metaphysics. Time and Causation (Analytical Metaphysics, Volume 2.)* / Tooley M. (ed.). N. Y.: Garland Publishing, 1999. 392 p.
390. *Metaphysics: A Contemporary Introduction* / Loux M.J. (ed.). 3-rd ed. N. Y.: Routledge, 2006. 320 p.
391. *Metaphysics: Contemporary Readings* / Loux M.J. (ed.). L., N. Y.: Routledge, 2002. 555 p.
392. Moravcsik, J. M. E., Strawson and Ontological Priority // *Analytical Philosophy, Second Series* / R. J. Butler (ed.). N. Y.: Barnes and Noble, 1968. P. 106–119.
393. Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? // *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge Press, 1979. P. 165–180.
394. Newell A. SOAR as a unified theory of cognition: Issues and explanations // *Behavioral and Brain Sciences*. 1992. №15. P. 464–492.

395. O'Connor D.J., Carr B. Introduction to the Theory of Knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. 211 p.
396. O'Connor T. Free Will // The Stanford Encyclopedia of Philosophy ( 2010 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). [Electronic resource] URL: <http://plato.stanford.edu/entries/freewill>
397. One Hundred Twentieth-Century Philosophers / S. Brown, D. Collinson, R. Wilkinson (eds.). L., N. Y.: Routledge, 1998. 241 p.
398. Parfit D. Reasons and Persons. Oxford: Oxford University Press, 1984. 560 p.
399. Pears D.F. Wittgenstein. L.: Fontana/Collins, 1971. 188 p.
400. Peacock H. Two kinds of ontological commitment // The Philosophical Quarterly. 2011. Vol.61. P. 79–104.
401. Perry J. Davidson's sentences and Wittgenstein's builders // Proceedings and Addresses of American Philosophical Association. 1994. Vol. 68. No.2. P. 23–37.
402. Place U.T. E.G. Boring and the mind-brain identity theory // British Psychological Society. History and Philosophy of Science Newsletter. 1990. №11. P. 20–31.
403. Place U.T. The Concept of heed // British Journal of Psychology. 1954. № 45. P. 243–255.
404. Preston A. Analytic Philosophy: the History of an Illusion. L., N. Y.: Continuum, 2007. 190 p.
405. Preston A. Editor's introduction: Interpreting the analytic tradition // Analytic Philosophy: an Interpretive History / Aaron Preston (ed.). N. Y.: Routledge, 2017. P. 1–19.
406. Price H. Metaphysics after Carnap: the ghost who walks? // Metametaphysics. New Essays on Foundations of Ontology. Oxford : Clarendon Press, 2009. P. 320–346.
407. Putnam H. Ethics without Ontology. Cambridge: Harvard University Press, 2004. 160 p.
408. Pylyshin Z. The "causal power" of machines // Behavioral and Brain Sciences. 1980. №3. P. 442 – 444.
409. Quine W.V. Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary. Cambridge (MA.): The Belknap Press of Harvard University Press, 1987. 249 p.
410. Raatikainen P. What was analytic philosophy? // Journal for the History of Analytical Philosophy. 2013. Vol.2. No.1. P. 11–27.
411. Rosaldo M. The Things We Do with Words: Llongot, Speech act theory in philosophy // Language and Society. 1982. №11. P. 203–237.
412. Rosenthal D.M. Identity theories // A Companion to Philosophy of Mind /Guttenplan S. (ed.). Oxford: Blackwell, 1994. P. 348–355.
413. Schneider S. Identity Theory: Entry in the Internet Encyclopedia of Philosophy [Electronic resource] URL: <http://www.iep.utm.edu/identity.htm#top>

414. Schroeter L. 2D argument against materialism. Supplement to two-dimensional semantics // Stanford Encyclopedia of Philosophy / Edward N. Zalta (ed.). [Electronic resource] URL: <http://plato.stanford.edu/entries/two-dimensional-semantic/supplement>
415. Schroeter L. Two-dimensional semantics // Stanford Encyclopedia of Philosophy / Edward N. Zalta (ed.). [Electronic resource] URL: <http://plato.stanford.edu/entries/twodimensional-semantic>
416. Searle J. Rationality in Action. Cambridge ( MA): MIT Press, 2001. 319 p.
417. Searle J. A Taxonomy of illocutionary acts // Searle J. Expression and Meaning, Studies in the Theory of Speech Acts. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. P. 1–29.
418. Searle J. Free Will as a Problem in Neurobiology. [Electronic resource] URL: <http://socrates.berkeley.edu/~jsearle/royallon.rtf>
419. Searle J. Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power. N.Y.: Columbia University Press, 2007. 128 p.
420. Searle J. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 278 p.
421. Searle J. R. Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World. N. Y.: Basic Books, 1999. 66 p.
422. Searle J. R. Biological Naturalism. [Electronic resource] URL: <http://socrates.berkeley.edu/jsearle/BiologicalNaturalismOct04.doc>
423. Searle J. R. Social Ontology: Some Basic Principles. [Electronic resource] URL: <http://www.socrates.berkeley.edu/~jsearle/AnthropologicalTheoryFNLversion.doc>
424. Searle J. R. The Construction of Social Reality. N. Y.: Free Press, 1995. 256 p.
425. Searle J. Rationality and realism: What is at stake? // Daedalus. 1993. №122. P. 55–83.
426. Searle J. The Phenomenological Illusion. [Electronic resource] URL: <http://socrates.berkeley.edu/~jsearle/articles/Phenomenologicalillusion.pdf>
427. Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man // [Frontiers of Science and Philosophy. Pittsburgh, 1962. P. 35–78.] [Electronic resource] URL: <http://www.ditext.com/sellars/psim.html>
428. Sellars W. The identity approach to the mind-body problem // Review of Metaphysics. 1965. №18. P. 430–451.
429. Shoemaker S. Personal identity: a materialist account // Personal Identity: Great Debates in Philosophy / S. Shoemaker , R. Swinburne (eds.). Oxford: Blackwell, 1984. P. 67–132.
430. Sluga H. Gottlob Frege. L.: Routledge, 1980. 384 p.
431. Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy // Inquiry. 1998. №41 (1). P. 99–121.

432. Smart J. The Identity Theory of Mind: Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. ( 2007 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). [Electronic resource] URL: <http://plato.stanford.edu/entries/mindidentity>
433. Smart J.J.C. Sensations and brain processes // *Philosophical Review*. 1959. № 68. N. 2. P. 141–156.
434. Soames S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Volume 1. The Dawn of Analysis*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003. 411 p.
435. Soames S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Volume 2. The Age of Meaning*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003. 479 p.
436. Strawson P.F. *Entity & Identity and Other Essays*. N.Y.: Oxford University Press, 1997. 285 p.
437. Strawson and Kant / Glock H.J. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2003. 259 p.
438. Strawson P. F. Classical empiricism. The inner and the outer // *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*. N.Y.: Oxford University Press, 1992. P. 71–81.
439. Strawson P.F. *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*. N.Y.: Oxford University Press, 1992. 144 p.
440. Strawson P.F. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. L., N.Y.: Routledge, 1999 (first published in 1959). 255 p.
441. Strawson P.F. Kant on substance // *Entity & Identity and Other Essays*. N.Y.: Oxford University Press, 1997. P. 268–279.
442. Strawson P.F. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties. The Woodbridge Lectures 1983*. N.Y.: Columbia University Press, 1985. 98 p.
443. Strawson P.F. *Subject and Predicate in Logic and Grammar*. London: Methuen, 1974. 152 p.
444. Strawson P.F. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. L.: Methuen & Co. Ltd., 1966 (reprinted in 1982). 296 p.
445. Strawson P.F. The problem of realism and the a priori // *Entity & Identity and Other Essays*. N.Y.: Oxford University Press, 1997. P. 244– 251.
446. Strawson S.F. Kant's new foundations of metaphysics // *Entity & Identity and Other Essays*. N.Y.: Oxford University Press, 1997. P. 232–243.
447. Stroll A. *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. N.Y.: Columbia University Press, 2000. 302 p.
448. *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays* / Kim J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 400 p.
449. *Supervenience: New Essays* / Savellos E., Yalcin U. (eds.). Cambridge: Cambridge

- University Press, 1995. 246 p.
450. Symons J. Intuition and philosophical methodology // *Axiomathes*. 2008. №18. P. 67–89.
451. Symons J. Ontology and methodology in analytic philosophy // *Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives* / Poli R., Seibt J. (eds.). N.Y.: Springer Publishing Company, 2010. P. 249–394.
452. The Determinism and Freedom Philosophy Website / Ted Honderich (ed.). [Electronic resource] URL: <http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwlntrolIndex.htm>
453. The Historical Turn in Analytic Philosophy / Reck E.H. (ed.). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2013. 372 p.
454. The Penguin Dictionary of Philosophy / Mautner Th. (ed.). L., N.Y.: Penguin Books, 1999. 639 p.
455. The Oxford Handbook of Free Will / Kane R. (ed.). N.Y.: Oxford University Press, 2001. 638 p.
456. The Oxford Handbook of Metaphysics / Loux M.J., Zimmerman D. W. (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2005. 735 p.
457. The Pragmatic Turn in Philosophy. Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought / W. Egginton, M. Sandbothe (eds.). N.Y.: State University of New York Press, 2004. 262 p.
458. Thomasson A. Artifacts and human concepts // *Creations of the Mind: Essays on Artifacts and Their Representation* / Laurence S, Margolis E. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 52–73.
459. Uschanov T.P. The Strange Death of Ordinary Language Philosophy. [Electronic resource] URL: <http://www.helsinki.fi/~tuschano/writings/strange>
460. Warnke G. The Intersection of Analytic and Continental Philosophy: Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Spring 2004 Edition.) / Edward N. Zalta (ed.). [Electronic resource] URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/femapproachanalycont/>
461. Weiskrantz L. *Blindsight: A Case Study and Implications*. Oxford: Oxford University Press, 1986. 195 p.
462. Williamson T. How did we get here from there?: The transformation of analytic philosophy // *Belgrade Philosophical Annual*. 2014. №27. P. 7–37.
463. Wilson R.A. *Cartesian Psychology and Physical Minds: Individualism and the Sciences of the Mind*. N.Y.: Cambridge University Press, 1995. 285 p.
464. Worrall J. Structural realism: the best of both worlds? // *Dialectica*. 1995. Vol. 49. No 43. P. 99–124.



465. Wright C. Frege's Conception of Numbers as Objects. Aberdeen (Scotland): Aberdeen University Press, 1983. 214 p.
466. Zalta E. Gottlob Frege: Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 1999 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). [Electronic resource] URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall1999/entries/frege/>