

*Д.В. Иванов*

## СООТНОШЕНИЕ СОЗНАНИЯ И РЕАЛЬНОСТИ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ Д. МАКДАУЭЛА\*

*Иванов Дмитрий Валерьевич* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ivdmitry@mail.ru

В данной статье анализируется подход Д. Макдауэла к проблеме соотношения сознания и реальности и демонстрируется, что экстернализм, если он поддерживает двухкомпонентную теорию содержания ментальных состояний, не способен преодолеть антиметафизический кантовский подход к онтологической проблематике и обосновать философский реализм. Двухкомпонентная концепция содержания, выделяющая экстраконцептуальный объект и само содержание, которое от него зависит, обсуждается автором статьи на примере эпистемологии Рассела, предполагающей выделение знания по описанию и знания-знакомства, его теории дескрипций, и современных нео-расселовских экстерналистских теорий. В частности, анализируется семантический экстернализм в вариантах Крипке и Патнэма. На примере нео-фрегеанских взглядов Макдауэла на природу единичных суждений в статье демонстрируется, что для обоснования реализма экстернализм должен быть совместим с однокомпонентной теорией содержания, рассматривающей внешние объекты не как дополнение к внутренней концептуальной сфере содержания сознания, а как включенные в модусе *de se* в эту сферу. Согласно Макдауэлу, внешние объекты являются частью концептуального содержания. Из этого в работе делается вывод о том, что возвращение к реализму, одной из характерных черт классической метафизики, возможно не на пути отказа от кантианско-гегелевской традиции, как это представляли многие аналитические философы, а, напротив, благодаря движению в направлении, заданном посткантианской, гегельянской мыслью.

**Ключевые слова:** метафизика, реализм, экстернализм, философия сознания, содержание, Рассел, Макдауэл

---

Особенностью философии XX в. было критическое отношение к метафизике. С критикой метафизики мы встречаемся и в аналитической философии, и в течениях континентальной мысли. Характерными чертами классической метафизики, которую я предложил обозначить как «аристотелевская по духу

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 15-03-00211 «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность».

метафизика», являются эссенциализм и реализм<sup>1</sup>. Предполагается, что метафизическое исследование, не будучи эмпирическим, способно сказать нам нечто существенное о том, что и как существует на самом деле. Именно подобного рода отношение к онтологической проблематике подверглось критике. Для большинства философов XX в. решение онтологических вопросов было связано с прояснением различного рода практик (языковых, социальных, культурных), задающих определенную онтологию. Можно сказать, что общим моментом для различных философских течений XX в. была релятивизация онтологической проблематики относительно концептуальных схем, языковых каркасов, дискурсивных и иных практик, формирующих наш опыт. Подобный подход к онтологическим вопросам является антиреалистским, поскольку онтологические объекты рассматриваются в нем не как нечто существующее помимо опыта, а, скорее, как конструкты последнего.

В аналитической философии подобного рода представления о природе онтологических исследований мы находим прежде всего в позитивистской и постпозитивистской традиции. Скажем, критикуя метафизику, Р. Карнап эксплицитно предлагал разделять внутренние и внешние онтологические вопросы<sup>2</sup>. Осмысленными и вполне легитимными являются внутренние вопросы – вопросы, которые задаются о природе какого-либо онтологического объекта внутри определенного, заранее заданного языкового каркаса. Проблематичными онтологические вопросы становятся тогда, когда мы пытаемся выйти за пределы таких каркасов и задать их в абсолютном смысле, когда мы пытаемся прояснить природу объектов независимо от тех концептуальных средств, которые вообще делают возможным обсуждение онтологии этих объектов. Подобный подход к онтологическим вопросам можно обозначить как кантовский по духу. Как я полагаю, именно Кант задал ту парадигму рассмотрения онтологических вопросов, которая легла в основу критики метафизики в XX в.

Кантианские мотивы преобладали в философии XX в., однако это не значит, что реалистская метафизика прекратила свое существование. Исследуя онтологические вопросы, многие философы оставались на реалистских позициях. Более того, в 70-х гг. прошлого века в аналитической философии происходит поворот к классической аристотелевской по духу метафизике, что связано с обсуждением различных экстерналистских теорий в философии языка и философии сознания. Экстернализм действительно позволяет нам отстаивать реалистскую позицию, однако достаточно ли этого для того, чтобы обосновать возможность классической метафизики? Для того чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим проблему соотношения сознания и реальности, лежащую в основе всех дискуссий о природе метафизики. Поскольку экстерналистский подход обсуждался в основном в контексте аналитической философии, постольку именно на примере теорий этой традиции мы попытаемся проанализировать вопрос о соотношении сознания и реальности.

Обращаясь к истории аналитической философии, следует отметить, что еще задолго до экстерналистского поворота в 70-х гг. прошлого века ведущие аналитические философы отстаивали реалистский подход в философии. Собственно, аналитическая философия возникает в результате критики Б. Расселом и Д. Муром кантианско-гегельянской традиции, господствовав-

<sup>1</sup> *Иванов Д.В.* Судьба метафизики в аналитической философии: Карнап, Куайн, Крипке // Филос. науки. 2009. № 4. С. 99–113.

<sup>2</sup> *Carnap R.* Empiricism, semantics, and ontology // *Revue Internationale de Philosophie.* 1950. Vol. 4. No. 11. P. 20–40.

шей в начале XX в. в Кембридже. Атака Рассела была направлена на две доктрины современного ему идеализма – «первая доктрина являлась крайней формой холизма... вторая доктрина идеализма заключалась в том, что внешние отношения нереальны»<sup>3</sup>. Согласно первой доктрине, «истина в полном смысле может быть предиктирована только Абсолютом, а не его конституентам»<sup>4</sup>. Как писал Рассел: «М-р Брэдли разработал теорию, согласно которой в любом суждении мы приписываем предикат Реальности в целом; и эта теория происходит от Гегеля»<sup>5</sup>. В свою очередь «гегелевская доктрина, что философские пропозиции должны быть формы “Абсолют такой-то и такой-то”, зависит от традиционного убеждения в универсальности субъект-предикатной формы»<sup>6</sup>. От последнего убеждения зависит и вторая доктрина, согласно которой «каждое отношение обусловлено природой соотносимых понятий»<sup>7</sup>. Это положение Рассел обозначил понятием «аксиома внутренних отношений». По сути, эта аксиома значит, что не существует чего-то внешне-концептуальной сфере.

Как пишет П. Реддинг, «характерной реакцией Рассела на идеализм, как он сам об этом говорит, как кажется, было не столько отрицание его центральной аксиомы и замена ее новой, а скорее, утверждение ее противоположности – замена аксиомы внутренних отношений на аксиому внешних отношений»<sup>8</sup>. Реддинг отмечает, что, становясь в оппозицию к аксиоме внутренних отношений и вытекающим из нее взглядам, таким как монизм, холизм, Рассел занимает позицию атомизма и плюрализма, а главное, он принимает такой радикальный вариант реализма, как платоновский реализм. В этом Рассел следует за Муром, критицизм которого, по словам Реддинга, «был направлен, главным образом, против того, что он воспринимал как отрицание Кантом и Брэдли “независимости” фактов от знания или сознания, и вместо этого он истолковывал суждение как прямое схватывание разумом независимых от него понятий, рассмотренных как конституенты пропозиций, конституирующих мир»<sup>9</sup>.

Анализируя ранние философские взгляды Мура, Реддинг отмечает их существенное отличие от его поздней позиции эмпиризма философии здравого смысла. Платоновский реализм, представленный в работе Мура “*Principia Ethica*”, во многом является результатом антипсихологистских установок философа. Реддинг следующим образом пишет об этом: «В действительности, критика Муром Канта и Брэдли в *Principia* существенным образом заключалась в том, что они не зашли слишком далеко в своей критике психологизма. Брэдли провел различие между идеями как конкретными психологическими состояниями и универсальными непсихологическими содержаниями или значениями этих состояний, однако он не дошел до логического реализма и мыслил логику как “неполную” и нуждающуюся в психологии. В этом Брэдли просто повторяет кантовское отрицание любого понятия “интеллектуальной интуиции” как формы познания, на которое способно конечное человеческое существо. Для Канта единственные непосредственные репрезентации, на которые мы, люди, способны, основаны на чувственном,

<sup>3</sup> *Gerrard S. Desire and Desirability: Bradley, Russell, and Moore Versus Mill // Early Analytic Philosophy: Frege, Russell, Wittgenstein. Chicago, 1997. P. 40.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Russell B. Our Knowledge of the External World. L., 1914. P. 48.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Russell B. My Philosophical Development. L., 1959. P. 43.*

<sup>8</sup> *Redding P. Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought. Camb., 2007. P. 3.*

<sup>9</sup> *Ibid. P. 4.*

каузальном взаимодействии с миром, и этим репрезентациям можно было бы присвоить эпистемический статус только путем приложения общих репрезентаций (“понятий”) к содержанию неконцептуальных форм репрезентаций (“интуиции”)... Однако шаг дальше Канта и Брэдли по направлению к чему-то подобному интеллектуальной интуиции был именно тем шагом, который Мур и следующий за ним Рассел готовы были сделать»<sup>10</sup>. Однако позволяет ли «логический реализм», к которому стремились Мур и Рассел, восстановить классическую реалистскую метафизику? Действительно ли шаг, который они сделали по направлению к этому виду реализма, уводит их от кантианской по духу философии? Мне представляется, что на этот вопрос мы должны ответить отрицательно.

Как уже отмечалось, Рассел связывал недостатки критикуемой им идеалистической традиции с тем, что она опиралась на аристотелевскую субъект-предикатную логику. По его мысли, разрабатываемая им логика предикатов первого порядка позволяла преодолеть эти недостатки. Логические и онтологические представления Рассела основывались на определенной эпистемологии. Для того чтобы высказать мысль о каком-либо объекте, необходимо обладать знанием о нем. Рассел выделял два типа знания – знание по описанию и знание-знакомство<sup>11</sup>, причем именно знание по описанию играло главную роль в его философии. Концепция знания по описанию лежит в основе его теории дескрипций, представления о том, что имена являются совокупностью скрытых дескрипций. Данная теория позволяет анализировать суждения, не сталкиваясь с такими онтологическими проблемами, как проблема несуществующих объектов. Там, где классическая субъект-предикатная логика сталкивалась с онтологической проблемой, анализируя такие высказывания, как «Нынешний король Франции лыс» или «Пегас не существует», логический анализ, предлагаемый Расселом, позволял нам занять онтологически нейтральную позицию. Если имя является совокупностью скрытых дескрипций, то нам нет необходимости разрабатывать онтологию несуществующих объектов для того, чтобы объяснить, как возможна мысль о том, что не существует. С точки зрения логического анализа, предлагаемого Расселом, такое высказывание, как, например, «Нынешний король Франции лыс», следует рассматривать не как утверждение о некоем несуществующем объекте, а как совокупность трех пропозиций, говорящих о том, что существует нечто, такой *x*, что он обладает характеристикой «быть королем Франции», только к одному объекту применима эта характеристика, и этот объект имеет свойство «быть лысым». Переформулированное высказывание, оставаясь онтологически нейтральным, является вполне осмысленным и одновременно ложным.

Несомненно, подобный подход Рассела к анализу мысли и языка обладает определенным достоинством. Однако продолжением этого достоинства является и существенный недостаток его концепции. С точки зрения этой теории, оставаясь онтологически нейтральными в суждениях о несуществующих объектах, мы также не берем никаких онтологических обязательств и в суждениях о существующих объектах. В определенном смысле в наших суждениях о существующих объектах мы никогда не имеем дело с самими этими объектами, оставаясь замкнутыми в сфере наших дескрипций. Мы не имеем дело с объектами ни в единичных суждениях, ни в общих. С идеей,

<sup>10</sup> Redding P. Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought. P. 5–6.

<sup>11</sup> Рассел Б. Проблемы философии // Джеймс У. Введение в философию; Рассел Б. Проблемы философии. М., 2000. С. 187.

что общие суждения не высказываются о том, что существует, Рассел познакомился благодаря Пеано уже в 1900 г. на Международном Конгрессе по Философии в Париже. Такое суждение, как «Все греки смертны», не утверждает существование греков. Это условное высказывание, говорящее о том, что для любого объекта, если он обладает свойством «быть греком», то он также обладает свойством «быть смертным».

Таким образом, пытаюсь преодолеть аксиому внутренних отношений, основанную на представлении о субъект-предикатной форме мышления, Рассел предлагает такое понимание мысли, которое замыкает субъекта во внутренней сфере дескрипций, отделяя его тем самым от мира. Подобный взгляд Д. Макдауэл обозначил как картезианский<sup>12</sup>. Очевидно, что он не позволяет нам сместиться в сторону реализма от кантовской по духу философии. На сказанное можно было бы возразить, указав, что Рассел допускал существование имен в подлинном смысле слова, которые не были бы совокупностью скрытых дескрипций. Такими именами являются, например, указательные местоимения «тот», «этот». Знание об объектах, обозначаемых такими именами, является не знанием по описанию, а знанием-знакомством. Однако объекты, которые обозначаются данными именами, являются чувственными данными, а не обычными вещами, а это значит, что такое решение не уводит нас от расселовского картезианства. Мы по-прежнему остаемся замкнутыми во внутреннем пространстве данностей сознания.

Несмотря на то, что помимо кантовского по духу подхода к онтологической проблематике в аналитической философии присутствовали и иные онтологические взгляды, часто нацеленные на обоснование реализма, расцвет аристотелевской по духу метафизики начинается в 70-е гг. прошлого века. Во многом он был обусловлен исследованиями в области модальной логики, семантики возможных миров и развитием экстерналистских теорий в философии языка и философии сознания. Значительную роль в осуществлении поворота к классической метафизике сыграли работы С. Крипке. Отстаивая позицию семантического экстернализма, согласно которой значение и референция терминов определяется не идеями «в голове», а внешними объектами, Крипке прежде всего атакует расселовскую теорию дескрипций. Суть критики Крипке можно представить словами М. Маккинси: «Аргументы Крипке против теории имен как сокращений для дескрипций основываются на некоторых весьма убедительных интуициях в отношении модальных свойств предложений, содержащих обычные имена. Рассмотрим, например, гипотезу о том, что имя “Аристотель” является сокращением описания “последний великий философ античности”. Если бы эта гипотеза была правильной, тогда предложение

(2) Аристотель не был философом

выражало бы ту же самую пропозицию, что и предложение

(3) Последний великий философ античности не был философом.

Однако, в противоположность данной гипотезе, достаточно ясно, что (2) и (3) не выражают одну и ту же пропозицию, ибо (2) выражает возможную истину, а (3) с необходимостью выражает ложь<sup>13</sup>. Иначе говоря, референция

<sup>12</sup> McDowell J. Singular Thought and the Extent of Inner Space // McDowell J. *Meaning, Knowledge, and Reality*. Camb. (MA), 1998. P. 236.

<sup>13</sup> Маккинси М. Фреге, Рассел и проблема, связанная с понятием «убеждение» // Логос. 1994. № 6. С. 248–259.

имени к объекту не зависит от описаний, которые мы связываем с этим именем. Имя фиксирует свой объект непосредственно, и эта связь имени и объекта зависит от внешних, контингентных каузально-исторических факторов.

В терминологии Крипке имена являются жесткими десигнаторами, поскольку они указывают на один и тот же объект во всех возможных мирах, во всех контрфактических ситуациях. Мы можем наделять Аристотеля разными гипотетическими свойствами, но это будет именно тот человек, к которому мы изначально осуществили референцию. Дескрипции же, обозначающиеся как нежесткие десигнаторы, могут отсылать к разным объектам в различных контрфактических ситуациях. Референтами термина «последний великий философ античности» могли бы быть разные люди, например Хрисипп, человек, написавший огромное количество трудов (по словам Диогена Лаэртского, 705 произведений), которые, к сожалению, были утеряны.

Отталкиваясь от теории жестких десигнаторов, Крипке продемонстрировал возможность необходимых апостериорных истин. Значительность этого шага определяется тем, что традиционно на роль необходимых истин претендовали априорные аналитические суждения. Апостериорные же суждения всегда рассматривались в качестве случайных истин. Обоснование возможности необходимых апостериорных истин, по сути, открывает дверь для возвращения эссенциализма, важнейшей черты классической метафизики<sup>14</sup>.

Влиятельный аргумент в поддержку семантического экстернализма был предложен также Х. Патнэмом. Подобно Крипке Патнэм стремился доказать ложность положений, что «знание значения имени связано с пребыванием в определенном психологическом состоянии» и что «из тождества интенционалов следует тождество экстенционалов»<sup>15</sup>. Для этого Патнэм предлагает нам представить контрфактическую ситуацию существования планеты, во всем подобной нашей Земле за исключением того, что на ней вместо воды присутствует другая химическая субстанция. На первый взгляд, эта субстанция качественно ничем не отличается от воды. Это значит, что все описания этого объекта, которые может сделать человек на Земле, будут совпадать с описаниями его двойника (предположим, что атомарная теория ко времени, когда делаются эти описания, еще не открыта). Однако, несмотря на то, что все дескрипции воды на Земле и подобной воде субстанции на двойнике Земли могут совпадать, суждения, сделанные об этих объектах, будут разными, поскольку они будут о разных объектах. Мысленный эксперимент «Двойник Земли» является основанием не только для семантического экстернализма, но и для психологического экстернализма. Несмотря на то, что двойники тождественны во всех аспектах, в том числе и психологическом, содержание их мыслей будет разным. Это различие зависит не от внутренних факторов, поскольку двойники во всем идентичны, а от случайных, внешних факторов окружающей среды. Как пишет Патнэм: «Как тут ни крути, но “значения” не находятся в голове!»<sup>16</sup>.

Выводы, сделанные экстерналистами, действительно были радикальными и способствовали возвращению реализма в философию. Однако внимательный анализ проблемы соотношения сознания и реальности вскрывает те же недостатки, с которыми сталкивается концепция Рассела. Дело в том, что данный вариант экстернализма совместим с двухкомпонентной теорией содержания, согласно которой мысль состоит из референта, внешнего объекта,

<sup>14</sup> См. подробнее: *Иванов Д.В.* Указ. соч.

<sup>15</sup> *Патнэм Х.* Значение и референция // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13. М., 1982. С. 378.

<sup>16</sup> *Патнэм Х.* Значение «значения» // *Патнэм Х.* Философия сознания. М., 1998. С. 178.

и внутреннего содержания, обозначаемого часто термином «ограниченное содержание» (*narrow mental content*). В случае с двойниками из мысленного эксперимента Патнэма мы можем сказать, что у обоих наличествует одинаковое ограниченное содержание, т. е. их система дескрипций, смыслов, тождественна, но их мысли о воде отличаются друг от друга, поскольку зависят от разных внешних объектов.

Как отмечает Т. Торнтон, двухкомпонентная концепция является неорасселовской теорией<sup>17</sup>. Такое понимание природы ментальных состояний может привести нас к заключению, что в конечном итоге мир не играет существенной каузальной роли в конституировании их содержания. С точки зрения этой концепции ограниченное содержание является тем общим моментом, который я разделяю с моим двойником, когда мы оба высказываем мысль «Это – вода», указывая при этом на разные жидкости. Однако если наши ментальные состояния обладают одним и тем же содержанием, хотя мы и говорим о разных объектах, то это значит, что объект оказывается исключенным в каузальном смысле из процесса конституирования ментального состояния. Такое представление о ментальных состояниях возвращает нас к картезианской парадигме понимания сознания.

По-видимому, для того чтобы выйти за рамки картезианской парадигмы, недостаточно занять экстерналистскую позицию. Нам необходимо также отказаться от концепции ограниченного содержания. Экстерналистская теория содержания ментальных состояний должна быть не двухкомпонентной, а однокомпонентной. Именно такой вариант экстернализма предлагает в своих работах Макдауэл. Как пишет Торнтон: «Макдауэл предлагает объяснение единичной или объект-зависимой мысли, которое отвергает современное нео-расселовское предположение о том, что такие мысли содержат как концептуальные элементы, так и экстраконцептуальные объекты внешнего мира. Такое объяснение описывает мысли одновременно изнутри и извне. Вместо этого, он набрасывает нео-фрегеанское объяснение, которое описывает подобные мысли изнутри перспективы фрегеанского смысла»<sup>18</sup>. «Макдауэл нацелен показать возможность генерализации расселовского объяснения объект-зависимых пропозиций, освобождая его от расселовской картезианской эпистемологии и упаковывая во фрегеанскую теорию смысла или мысли»<sup>19</sup>.

Как подчеркивает Торнтон, «ключевое различие между расселовским объяснением объект-зависимых пропозиций и нео-фрегеанским объяснением единичных мыслей заключается в следующем. В расселовском объяснении в дополнение к предикату (который можно мыслить как фрагмент концептуального содержания) такая пропозиция содержит свой субъект, а именно, сам объект. В противоположность этому Фреге отстаивает положение, что мысли являются смыслами, конституентами которых являются только смыслы. Они полностью концептуализированы»<sup>20</sup>. Объекты выступают не чем-то внешним для концептуального содержания мысли. Они предстают как часть этого содержания, будучи концептуализированы, представлены в мысли в модусе *de re*.

Обращение Макдауэла к фрегеанскому пониманию единичных мыслей во многом обусловлено тем фактом, что мы можем по-разному относиться к мыслям об одном и том же объекте, принимая одни мысли и не принимая

<sup>17</sup> Thornton T. John McDowell. Chesham, 2004. P. 152.

<sup>18</sup> Ibid. P. 141.

<sup>19</sup> Ibid. P. 144.

<sup>20</sup> Ibid. P. 147–148.

другие, как это видно из фрегеевского примера с Фосфором и Геспером, утренней и вечерней звездой. Единичные суждения связывают мысль с миром. В концепции же Рассела единичные мысли только с такими собственными именами, как «этот» и «тот», могли бы претендовать на роль тех мыслей, которые связывают нас с миром. Однако его представление о том, что эти имена обозначают чувственные данные, не позволяет нам говорить о каком-либо различном отношении к суждениям, обозначающим чувственные данные, «никто не может быть в неведении относительно тождества двух в логическом смысле собственных имен (“Это!” и “Это!”), обозначающих одни и те же чувственные данные»<sup>21</sup>. По сути, ограничения, наложенные Расселом на понимание природы собственных в логическом смысле имен, закрывают для него возможность выйти за пределы картезианства, установленного теорией дескрипций. Для Макдауэла же в объяснении природы мысли и ее связи с миром важно сохранить момент, когда мы можем быть в неведении относительно статуса мыслей об одном и том же объекте. Это, по его мнению, возможно, если мы откажемся от концепции знания-знакомства и будем полагать, что единичные суждения делаются не об особых чувственных данных, а об обычных объектах, при этом мысли должны пониматься как смыслы, а объекты как включенные в концептуальную сферу содержания мысли.

Особенностью всех теорий, а не только расселовской, которые условно можно представить как относящиеся к картезианской парадигме, является противопоставление содержания мышления и мира, с которым мы имеем дело в опыте. Такое противопоставление, по мнению Макдауэла, сталкивает нас с мифом о данном, с представлением о том, что концептуальному содержанию нашего опыта противостоит неконцептуальная реальность «сырых» данных. В более поздних работах Макдауэл направляет свою критику именно против этого мифа.

Термин «миф о данном» был введен У. Селларсом. Суть этого мифа заключается в представлении о дуалистическом характере процесса познания. Согласно сторонникам этого мифа, познание состоит из двух частей: сферы «сырых» данных, получаемых в опыте, и сферы понятий, в которой эти данные обрабатываются и получают концептуальное выражение. О последней сфере Селларс говорил как о логическом пространстве рациональных оснований. Аналогичным образом Макдауэл описывает первую сферу как логическое пространство природы.

Критикуя миф о данном, Селларс прежде всего атаковал теорию чувственных данных, т. е. представление о том, что опыт является совокупностью неконцептуальных феноменальных данностей, к которым в процессе познания применяются наши концептуальные способности. Однако он отмечал, что миф о данном поддерживается и многими другими теориями. Например, многие ученые представляют процесс научного познания как концептуальную обработку неконцептуальной физической реальности. Классический репрезентационизм также поддерживает миф о данном, ведь ментальные репрезентации являются результатом понятийной реконструкции той информации, которую мы получаем из внешнего мира.

Анализируя миф о данном, Макдауэл отмечает следующую проблему, с которой сталкивается такое представление о процессе познания. Мышление, знание, концептуальная деятельность в целом принадлежат пространству рациональных оснований. Познавательное отношение субъекта к миру является нормативным. Макдауэл так пишет об этом: «Отношение между

<sup>21</sup> Thornton T. John McDowell. P. 148.

сознанием и миром является нормативным, и это значит следующее: мышление, нацеленное на суждение или на фиксацию убеждения, является ответом миру – тому, как вещи существуют, – независимо от того, корректно ли оно или нет»<sup>22</sup>. Это значит, что наша концептуальная деятельность существенным образом зависит от процедур обоснования, предписания, корректировки в свете опыта. Селларс так писал о пространстве оснований: «Характеризуя некий эпизод или состояние как знание, мы не даем эмпирическое описание этого эпизода или состояния; мы помещаем его в логическое пространство оснований, обоснования и способности дать обоснование тому, что некто говорит»<sup>23</sup>. Попытка дать эмпирическое описание концептуальной деятельности является натуралистической ошибкой.

Однако, поддерживая миф о данном, мы допускаем, что обоснование концептуальной деятельности может исходить из неконцептуальной сферы эмпирических данных. Как отмечает Макдауэл, «предполагается, что расширение пространства оснований позволит инкорпорировать неконцептуальные воздействия, внешние по отношению к сфере мысли»<sup>24</sup>. Однако, по его мнению, такое расширение лишь каузально объясняет концептуальную деятельность. Это означает, что мы можем лишь оправдывать наши рациональные решения, ссылаясь на соответствующую каузальную историю их принятия, но не обосновывать их. Макдауэл пишет: «Если мы рассматриваем опыт в терминах воздействий на нашу чувственность, которые приходят извне пространства понятий, мы не должны думать, что мы можем апеллировать к опыту для обоснования наших суждений и убеждений»<sup>25</sup>. Принимая его выводы, мы должны признать, что сфера обоснования не может быть расширена за пределы сферы понятий.

Попыткой избежать такого вывода является когерентизм – представление о том, что только суждения и убеждения могут обосновывать другие суждения и убеждения. Иначе говоря, с точки зрения данной теории обоснование концептуальной деятельности должно само принадлежать пространству оснований. Однако когерентизм сталкивается с другой проблемой. Критикуя в работе «Сознание и мир» позицию Д. Дэвидсона, поддерживавшего когерентизм, Макдауэл отмечает, что при таком подходе наша концептуальная деятельность представляется как ничем не ограниченная извне. Соответственно, наши ментальные репрезентации не могут представлять какое-либо положение дел в мире. Уходя от когерентизма, мы вновь возвращаемся к мифу о данном.

По мнению Макдауэла, единственный способ преодолеть эту осцилляцию от мифа о данном к когерентизму и обратно заключается в признании того, что опыт не является совокупностью неконцептуальных данных. Он изначально обладает концептуальным содержанием. Относя опыт к пространству оснований, Макдауэл опирается на тезис Канта о том, что «мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы»<sup>26</sup>. Согласно Канту, созерцания, или интуиции, «могут быть только чувственными, т. е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас»<sup>27</sup>. Чувственность, или, иначе, восприимчивость, формирует наш опыт. Мышление, или способность спонтанности, формирует представления. Благодаря способности спонтанности

<sup>22</sup> McDowell J. *Mind and World*. Camb. (MA), 1994. P. xii.

<sup>23</sup> Цит. по: *ibid.* P. xv.

<sup>24</sup> *Ibid.* P. 7.

<sup>25</sup> *Ibid.* P. 14.

<sup>26</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 71.

<sup>27</sup> Там же. С. 70.

мы можем рассматривать пространство оснований как сферу свободы, но свобода формирования представлений не может быть абсолютной. Она должна быть ограничена чем-то извне. Мышление, или способность спонтанности, получает содержание из опыта. Как отмечает Макдауэл, «мысли без содержания – которые вовсе не были бы мыслями – были бы игрой понятий без всякой связи с интуициями, т. е. без воздействия опыта»<sup>28</sup>. Таким образом, выход из тупика когерентизма и мифа о данном заключается в признании следующего. «Опыт действительно является восприимчивостью в действии; таким образом он может удовлетворять потребность во внешнем контроле, налагаемом на нашу свободу в эмпирическом мышлении. Однако концептуальные способности, способности, которые принадлежат спонтанности, уже задействованы в опыте, а не просто в суждениях, основанных на нем»<sup>29</sup>.

Разделяя представления Канта об опыте, Макдауэл тем не менее полагает, что мы должны отказаться от идеи существования особых сверхчувственных объектов, вещей-в-себе, поскольку допущение их существования вновь сталкивает нас с мифом о данном. По мнению Макдауэла, концептуальная сфера не ограничена чем-то внешним, в том числе такими сверхчувственными объектами, как вещи-в-себе. Такое решение сближает позиции Макдауэла и Гегеля. Сам Макдауэл так пишет об этом: «Если мы абстрагируемся от роли сверхчувственного в кантовской мысли, у нас останется картина, в которой реальность не выходит за границы, очерчивающие концептуальное. ... Отрицание идеи, что сфера концептуального предполагает внешнее ограничение, является центральным моментом для Абсолютного Идеализма, и, заняв эту точку зрения, мы можем начать одомашнивать риторику этой философии. Рассмотрите, например, эту ремарку Гегеля: “В мышлении я свободен, потому что я нахожусь не в другом”. Она выражает именно тот образ, использованный мной, в котором концептуальное представляется как не ограниченное чем-либо; не существует чего-либо за его пределами»<sup>30</sup>.

Атакую кантовское представление о сверхчувственных вещах-в-себе, Макдауэл не просто критикует миф о данном, но и пытается избежать сопровождающее этот миф игнорирование независимой реальности. Нужно отметить, что миф о данном и когерентизм не две диаметрально противоположные позиции, а, скорее, два эпистемологических следствия из одного и того же представления о субъективном опыте. Мы занимаем ту или иную позицию в зависимости от того, на чем мы делаем акцент, объясняя наш опыт. Если мы пытаемся объяснить содержание нашего опыта влиянием внешних неконцептуальных причин, то мы совершаем натуралистическую ошибку и упускаем в нашем объяснении нормативный характер содержания опыта. Этот путь ведет к мифу о данном. Если мы полагаем, что внешние причины не должны учитываться при понимании нормативной составляющей нашего опыта, которая должна мыслиться из самого опыта, то мы начинаем игнорировать независимую реальность. К этим выводам нас приводит дуалистическое представление о существовании особой субъективной сферы опыта, отделенной от реальности. По сути, проблему субъективности можно представить как необходимость объяснить содержания нашего опыта таким образом, чтобы избежать этих выводов. По мнению Макдауэла, только принимая положение о том, что концептуальное содержание опыта не ограничено чем-либо внешним, мы можем преодолеть дуалистическое представление о субъек-

<sup>28</sup> McDowell J. Mind and World. P. 4.

<sup>29</sup> Ibid. P. 24.

<sup>30</sup> Ibid. P. 44.

ективности и реальности и тем самым сохранить и обыденное представление о независимой реальности, накладывающей ограничения на нашу концептуальную деятельность и нормативную составляющую этой деятельности.

Согласно Макдауэлу, содержанием нашего опыта, когда мы не обманываемся, является «то, что вещи такие-то и такие-то». Макдауэл рассматривает это как аспект мира, т. е. как факты, представляющие то, каковы вещи: «То, что вещи такие-то и такие-то, есть концептуальное содержание опыта, но... этот же самый момент, то, что вещи такие-то и такие-то, также является воспринимаемым фактом, аспектом воспринимаемого мира»<sup>31</sup>. Проясняя последний тезис, Макдауэл ссылается на Л. Витгенштейна, который писал: «Говоря, *полагая*, что происходит то-то, мы с этим нашим полаганием не останавливаемся где-то перед фактом, но имеем в виду: *это – происходит – так*»<sup>32</sup>. По мысли Макдауэла, это означает отсутствие онтологической пропасти между тем, о чем мы думаем, и тем, что существует. Интерпретируя Витгенштейна, Макдауэл пишет: «Поскольку мир есть все, что происходит (как он сам однажды написал), не существует пропасти между мышлением как таковым и миром»<sup>33</sup>.

Следует подчеркнуть, что Макдауэл отождествляет с реальностью содержание концептуального опыта, но не процесс мышления<sup>34</sup>. Проведение этого различия важно для Макдауэла, поскольку, как он отмечает, когда мы говорим, что «мир состоит из такого рода вещей, которые можно мыслить, страх идеализма способен заставить людей заподозрить, что мы отказываемся от независимой реальности – как если бы мы представляли мир в качестве тени нашего мышления или даже как сделанный из какого-либо ментального вещества»<sup>35</sup>. Однако, по его мнению, термин «мысль» может означать как процесс мышления, так и его содержание. Ограничения со стороны независимой реальности накладываются именно на процесс мышления, устанавливая пределы способности спонтанности, но не мыслимому содержанию. Таким образом, мысль как процесс может пониматься как особое отношение к миру. Ошибаясь, мы, конечно, дистанцируемся от мира, но, когда мы мыслим верно, содержанием мысли является само положение дел в мире. Такое отношение к миру, к фактам, которые одновременно являются мыслимым содержанием опыта, Макдауэл обозначает термином «открытость миру». Этот термин означает, что нет зазора между мыслимым и тем, что существует.

Таким образом, представляя в целом подход Макдауэла к проблеме отношения сознания и реальности, следует отметить, что возвращение к реализму возможно не на пути отказа от кантианско-гегелевской традиции, как это представлял Рассел, а, напротив, благодаря движению в направлении, заданном посткантианской мыслью. Позволяет ли такой подход вернуться к аристотелевской по духу метафизике? На этот вопрос необходимо ответить отрицательно. Скорее, как это произошло с Макдауэлом, мы сближаемся с гегелевской по духу философией, предполагающей отсутствие чего-либо за границами концептуальной сферы и одновременно отрывающей данную сферу от конкретного субъекта. Вместе с тем такой подход приводит нас к философскому квиетизму. Если, принимая нео-фрегеанский подход, мы рассматриваем то, что существует, как часть содержания мысли, смысла, т. е. как

<sup>31</sup> McDowell J. Mind and World. P. 26.

<sup>32</sup> Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Филос. работы. Ч. 1. М., 1994. С. 124.

<sup>33</sup> McDowell J. Mind and World. P. 26.

<sup>34</sup> Ibid. P. 28.

<sup>35</sup> Ibid.

данное в определенной перспективе, то следует признать, что мы не можем занять метапозицию по отношению к миру в целом, в определенном смысле отделяя себя от мира системой репрезентаций. Иначе говоря, мы не можем охарактеризовать в наиболее общих суждениях (как это предполагается аристотелевской метафизикой), что и как существует.

### Список литературы

- Витгенштейн Л.* Философские исследования / Пер. с нем.: М.С. Козлова, Ю.А. Асеева // *Витгенштейн Л.* Филос. работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 75–319.
- Иванов Д.В.* Судьба метафизики в аналитической философии: Карнап, Куайн, Крипке // Филос. науки. 2009. № 4. С. 99–113.
- Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. М.: Мысль, 1994. 591 с.
- Маккинси М.* Фреге, Рассел и проблема, связанная с понятием «убеждение» / Пер. с англ. А.Ф. Грязнова // *Логос.* 1994. № 6. С. 248–259.
- Патнэм Х.* Значение «значения» / Пер. с англ. О.А. Назаровой // *Патнэм Х.* Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 164–234.
- Патнэм Х.* Значение и референция / Пер. с англ. Л.Б. Лебедевой // *Новое в зарубежной лингвистике.* Вып. 13. М.: Радуга, 1982. С. 377–390.
- Рассел Б.* Проблемы философии / Пер. с англ. С.И. Штейна // *Джеймс У.* Введение в философию; *Рассел Б.* Проблемы философии. М.: Республика, 2000. С. 155–279.
- Карнап R.* Empiricism, semantics, and ontology // *Revue Internationale de Philosophie.* 1950. Vol. 4. No. 11. P. 20–40.
- Gerrard S.* Desire and Desirability: Bradley, Russell, and Moore Versus Mill // *Early Analytic Philosophy: Frege, Russell, Wittgenstein* / Ed. by W.W. Tait. Chicago: Open Court, 1997. P. 37–74.
- McDowell J.* Mind and World. Camb. (MA): Harvard University Press, 1994. 191 p.
- McDowell J.* Singular Thought and the Extent of Inner Space // *McDowell J.* Meaning, Knowledge, and Reality. Camb. (MA): Harvard University Press, 1998. P. 228–259.
- Redding P.* Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought. Camb.: Cambridge University Press, 2007. 264 p.
- Russell B.* My Philosophical Development. L.: Allen and Unwin, 1959. 279 p.
- Russell B.* Our Knowledge of the External World. L.: Allen and Unwin, 1914. 251 p.
- Thornton T.* John McDowell. Chesham: Acumen, 2004. 269 p.

### The relation between mind and reality in the analytic philosophy of John McDowell\*

*Dmitry V. Ivanov*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ivdmitry@mail.ru

The present paper examines McDowell's approach to the problem of the relation between mind and reality and demonstrates that externalism, as long as it supports a two-component theory of mental content, is unable to overcome Kantian anti-metaphysical stance toward the ontological problems and to substantiate philosophical realism. The two-component theory of content, which distinguishes between the extra-conceptual object upon which the content of a mental state depends, and the content itself, is discussed along the examples of

\* The present study has been completed with financial support from the Russian Foundation for Basic Research under the Project No. 15-03-00211 *Metaphysics in an Inter-Cultural Space: History and Today.*

Russell's epistemology, which divides between knowledge by description and knowledge by acquaintance, his theory of descriptions and contemporary Neo-Russellian externalist theories, in particular the semantic externalism of Kripke and Putnam. Considering McDowell's Neo-Fregean views of on the nature of singular thoughts, the author demonstrates that, in order to substantiate realism, externalism must be compatible with a one-component theory of mental content that would interpret external objects not as an addition to the inner conceptual sphere of the content of mind, but as something present in that sphere in *de re* mode. According to McDowell, external objects are parts of the conceptual content. From the above it can be concluded that the return to realism, one of the characteristic features of classical metaphysics, is only possible by following the direction determined by post-Kantian, Hegelian thinking and not at all by way of abandoning the tradition of Kant and Hegel, as many analytical philosophers tend to believe.

**Keywords:** metaphysics, realism, externalism, philosophy of mind, content, Russell, McDowell

## References

Carnap, R. "Empiricism, semantics, and ontology", *Revue Internationale de Philosophie*, 1950, Vol. 4, No. 11, pp. 20–40.

Gerrard, S. "Desire and Desirability: Bradley, Russell, and Moore Versus Mill", *Early Analytic Philosophy: Frege, Russell, Wittgenstein*, ed. by W. W. Tait. Chicago: Open Court, 1997, pp. 37–74.

Ivanov, D. V. "Sud'ba metafisiki v analiticheskoy filosofii: Carnap, Quine, Kripke" [The Fate of metaphysics in analytical philosophy: Carnap, Quine, Kripke], *Filosofskiy nauki*, 2009, No. 4, pp. 99–113. (In Russian)

Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], trans. by N. Losskiy. Moscow: Mysl' Publ., 1994. 59 pp. (In Russian)

McDowell, J. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. 191 pp.

McDowell, J. "Singular Thought and the Extent of Inner Space", in: J. McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, pp. 228–259.

McKinsey, M. "Frege, Russell i problema, svyazannaya s ponyatiem 'ubezhdeniye'" [Frege, Russell, and a Problem about Belief], trans. by A.F. Gryaznov, *Logos*, 1995, No. 6, pp. 248–259. (In Russian)

Putnam, H. "Znachenkiye 'znacheniya'" [The Meaning of 'Meaning'], trans. by O.A. Nazarova, in: H. Putnam, *Filosofiya soznaniya* [Philosophy of mind]. Moscow: Dom Intellektual'noy Knigi Publ., 1998, pp. 164–234. (In Russian)

Putnam, H. "Znachenkiye i referencia" [Meaning and Reference], trans. by L.B. Lebedeva, *Novoe v zarubezhnoy lingvistiki*, 1982, Vol. 13, pp. 377–390. (In Russian)

Redding, P. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 264 pp.

Russell, B. *My Philosophical Development*. London: Allen and Unwin, 1959. 279 pp.

Russell, B. *Our Knowledge of the External World*. London: Allen and Unwin, 1914. 251 pp.

Russell, B. "Problemy filosofii" [The Problems of Philosophy], trans. by S.I. Shteyn, in: W. James, *Vvedeniye v filosofiyu* [Introduction to Philosophy] / B. Russell, *Problemy filosofii* [The Problems of Philosophy]. Moscow: Respublika Publ., 2000, pp. 155–279. (In Russian)

Thornton, T. *John McDowell*. Chesham: Acumen, 2004. 269 pp.

Wittgenstein, L. "Filosofskie issledovaniya" [Philosophical Investigations], trans. by M. Kozlova & Ju. Aseev, in: L. Wittgenstein, *Filosofskie raboty* [Philosophical Papers], Vol. 1. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 75–319. (In Russian)