

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

**Ε**PISTEMOLOGY  
& **Φ**HILOSOPHY OF SCIENCE

**ЭПИСТЕМОЛОГИЯ и ФИЛОСОФИЯ НАУКИ**

**Т. 56 • № 2**

Ежеквартальный научно-теоретический журнал

МОСКВА  
2019

---

## ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

*Ежеквартальный научно-теоретический журнал*

**2019. Том 56. Номер 2**

---

**Главный редактор:** *И.Т. Касавин* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

**Зам. главного редактора:** *И.А. Герасимова* (Институт философии РАН, Москва, Россия),

*П.С. Куслий* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

**Ответственный секретарь:** *Л.А. Тухватулина* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

### **Редакционная коллегия:**

*А.Ю. Антоновский* (Институт философии РАН, Москва, Россия),

*В.И. Аршинов* (Институт философии РАН, Москва, Россия),

*В.А. Бажанов* (Ульяновский государственный университет, Ульяновск, Россия),

*Джон Греко* (Сент-Луисский университет, США),

*Н.И. Кузнецова* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия),

*С.М. Левин* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,

Санкт-Петербург, Россия), *Джоан Лич* (Университет Куинсленда, Брисбен, Австралия),

*Дженнифер Лэки* (Северо-Западный университет, Чикаго, США),

*Л.А. Микешина* (Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия),

*И.Д. Невважай* (Саратовская государственная юридическая академия, Саратов, Россия),

*А.Л. Никифоров* (Институт философии РАН, Москва, Россия),

*С.В. Пирожкова* (Институт философии РАН, Москва, Россия),

*Ханс Позер* (Берлинский технический университет, Берлин, Германия),

*В.Н. Порус* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,

Москва, Россия), *В.С. Пронских* (Национальная Ускорительная Лаборатория им. Ферми,

Багавия, США; Объединенный Институт Ядерных Исследований, Дубна, Россия),

*Александр Рузер* (Университет Цеппелина, Фридрихсхафен, Германия),

*С.Г. Секундант* (Одесский национальный университет им. И.И. Мечникова, Одесса, Украина),

*В.П. Филатов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия),

*Стив Фуллер* (Уорикский университет, Ковентри, Великобритания),

*Нико Штер* (Университет Цеппелина, Фридрихсхафен, Германия)

### **Редакционный совет:**

*В.А. Лекторский* (Институт философии РАН, Москва, Россия),

*А.А. Гусейнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия),

*Джон Дюпре* (Эксетерский университет, Эксетер, Великобритания),

*Ньютон Да Коста* (Федеральный Университет Санта-Катарины, Флорианополис, Бразилия),

*Ханс Ленк* (Технологический институт Карлсруэ, Карлсруэ, Германия),

*Том Рокмор* (Университет Дюкейн, Питтсбург, США; Пекинский университет, Пекин, Китай),

*Ром Харре* (Джорджтаунский университет, Вашингтон, США),

*Эндрю Финберг* (Университет Саймона Фрезера, Бенрнابي, Канада),

*Дэвид Хесс* (Университет Вандербильта, Нашвилл, США)

**Учредитель и издатель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

**Периодичность:** 4 раза в год. Выходит с 2004 г.

**Журнал зарегистрирован** Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-57113 от 03 марта 2014 г.

**Подписной индекс** в каталоге Агентства «Роспечать» – 46318

**Журнал включен в:** Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группа научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Ulrich's Periodicals Directory; ERIH PLUS; Philosophy Documentation Center; Russian Science Citation Index (Web of Science); Web of Science (Core Collection); SCOPUS

**Адрес редакции:** Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 315  
Тел.: +7 (495) 697-95-7; e-mail: journal@iph.ras.ru; сайт: <http://journal.iph.ras.ru>

---

## EPISTEMOLOGY & PHILOSOPHY OF SCIENCE

*Quarterly peer-reviewed journal*

**2019. Volume 56. Number 2**

---

**Editor-in Chief:** *Ilya T. Kasavin* (RAS Institute of Philosophy, Russia)

**Editorial Assistants:** *Irina A. Gerasimova* (RAS Institute of Philosophy, Russia),

*Petr S. Kusliy* (RAS Institute of Philosophy, Russia),

*Liana A. Tukhvatulina* (RAS Institute of Philosophy, Russia)

### **Editorial Board:**

*Alexander A. Antonovski* (RAS Institute of Philosophy, Russia),

*Vladimir I. Arshinov* (RAS Institute of Philosophy, Russia),

*Valentin A. Bazhanov* (Ulyanovsk State University, Russia),

*John Greco* (Saint Louis University, USA),

*Vladimir P. Filatov* (Russian State University for Humanities, Russia),

*Steve Fuller* (University of Warwick, Great Britain),

*Natalia I. Kuznetsova* (Russian State University for Humanities, Russia),

*Jennifer Lackey* (Northwestern University, USA),

*Joan Leach* (Queensland University, Australia),

*Sergei M. Levin* (National Research University – Higher School of Economics, Russia),

*Lyudmila A. Mikeshina* (Moscow Pedagogical State University, Russia),

*Igor D. Nevvazhay* (Saratov State Law Academy, Russia),

*Alexander Nikiforov* (RAS Institute of Philosophy, Russia),

*Sofia V. Pirozhkova* (RAS Institute of Philosophy, Russia),

*Vladimir N. Porus* (National Research University – Higher School of Economics, Russia),

*Hans Poser* (Technical University of Berlin, Germany),

*Vitaly S. Pronskikh* (Fermi National Accelerator Laboratory, USA;

Joint Institute for Nuclear Research, Russia),

*Alexander Ruser* (Zeppelin University, Germany),

*Sergei G. Sekundant* (Odessa I.I. Mechnikov National University, Ukraine),

*Nico Stehr* (Zeppelin University, Germany)

### **Editorial Council:**

*Vladislav A. Lektorsky* (RAS Institute of Philosophy, Russia),

*Newton Da Costa* (Federal University of Santa Catarina, Brazil),

*John Dupré* (University of Exeter, UK),

*Andrew Feenberg* (Simon Fraser University, Canada),

*Abdusalam A. Guseinov* (RAS Institute of Philosophy, Russia),

*Rom Harré* (Georgetown University, USA),

*David Hess* (Vanderbilt University, USA),

*Hans Lenk* (Karlsruhe Institute of Technology, Germany),

*Tom Rockmore* (Duquesne University, USA; Peking University, China)

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

**Frequency:** 4 times per year. First issue: 2004

**The journal is registered** with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-57113 on March 3, 2014

**Abstracting and Indexing:** the list of peer-reviewed scientific edition acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; Ulrich's Periodicals Directory; ERIH PLUS; Philosophy Documentation Center; Russian Science Citation Index (Web of Science)

**Subscription index** in the catalogue of *Rospechat*' agency is 46318

**Editorial address:** 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-95-76; e-mail: journal@iph.ras.ru; Website: <http://journal.iph.ras.ru>

## TABLE OF CONTENTS

Guest Editors – Vadim V. Vasilyev & Anton V. Kuznetsov



### EDITORIAL

*Vadim V. Vasilyev*. Metaphilosophy: History and Perspectives.....6



### PANEL DISCUSSION

*Timothy Williamson*. Armchair Philosophy.....19

*Daniel C. Dennett*. Philosophy or Auto-Anthropology?.....26

*Joshua Knobe*. Philosophical Intuitions Are Surprisingly Robust  
Across Demographic Differences.....29

*Daniel Stoljar*. Williamson on Laws and Progress in Philosophy.....37

*Anton V. Kuznetsov*. Armchair Science and Armchair Philosophy.....43

*Timothy Williamson*. Reply to Dennett, Knobe, Kuznetsov,  
and Stoljar on Philosophical Methodology.....46

*Vadim V. Vasilyev*. Afterword to the Panel Discussion  
on Armchair Philosophy.....53



### EPISTEMOLOGY & COGNITION

*Axel Gelfert*. Beyond The ‘Null Setting’: the Method of Cases  
in the Epistemology of Testimony.....60

*Dustin Olson*. Epistemic Progress Despite Systematic Disagreement.....77



### LANGUAGE & MIND

*Esther Goh*. The Argument from Variation against Using  
One’s Own Intuitions as Evidence.....95



### VISTA

*Alexander L. Nikiforov*. Problems of Metaphilosophy –  
a View from Aside.....111



### CASE STUDIES – SCIENCE STUDIES

*Vladimir N. Porus*. The Philosophical Status  
of “Metaphilosophy of Science”.....134

*Johnnie R.R. Pedersen*. Normative Ethics: an Armchair Discipline?.....151



### INTERDISCIPLINARY STUDIES

*Markéta Jakešová*. The Question of Reflexivity.....167



### ARCHIVE

*Teodor I. Oizerman*. On the Meaning of the Question  
“What Is Philosophy?”.....181

*Andrey A. Veretennikov*. McTaggart: Reality in Idealism.....203

*John Ellis McTaggart*. The Unreality of Time.....211



### BOOK REVIEWS

*Alina O. Kostina*. Normativity, Expertise  
and Epistemological Paternalism in the Philosophy of Science.....229

## СОДЕРЖАНИЕ

Приглашенные редакторы – д.ф.н., проф. В.В. Васильев, к.ф.н. А.В. Кузнецов



### РЕДАКЦИОННАЯ СТАТЬЯ

*В.В. Васильев.* Метафилософия: история и перспективы.....6



### ПАНЕЛЬНАЯ ДИСКУССИЯ

*Тимоти Уильямсон.* Кабинетная философия.....19

*Дэниэл Деннет.* Философия или ауто-антропология?.....26

*Джошуа Ноуб.* Философские интуиции на удивление устойчивы к демографическим различиям.....29

*Дэниел Столджар.* Уильямсон о законах и прогрессе в философии.....37

*А.В. Кузнецов.* Кабинетная наука и кабинетная философия.....43

*Тимоти Уильямсон.* Ответ оппонентам по поводу философской методологии.....46

*В.В. Васильев.* Послесловие к панельной дискуссии о кабинетной философии.....53



### ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ПОЗНАНИЕ

*Аксель Гелферт.* За пределами «нулевой настройки»: ситуационный метод в эпистемологии свидетельства.....60

*Дастин Олсон.* Эпистемический прогресс вопреки систематическим разногласиям.....77



### ЯЗЫК И СОЗНАНИЕ

*Эстер Го.* Аргумент вариативности: против использования интуиций в качестве доказательств.....95



### ПЕРСПЕКТИВА

*А.Л. Никифоров.* Проблемы метафилософии – взгляд со стороны....111



### СИТУАЦИОННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*В.Н. Порус.* Философский статус «метафилософии науки».....134

*Джонни Педерсен.* Нормативная этика: кабинетная дисциплина?....151



### МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*Маркета Якешова.* Вопрос рефлексивности.....167



### АРХИВ

*Т.И. Ойзерман.* О смысле вопроса «что такое философия?».....181

*А.А. Веретенников.* МакТаггарт: реальность в идеализме.....203

*Джон Эллис МакТаггарт.* Нереальность времени.....211



### ОБЗОРЫ КНИГ

*А.О. Костина.* Нормативность, экспертиза и эпистемологический патернализм в философии науки. Обзор номеров журнала «Метафилософия».....229

# МЕТАФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ

**Васильев Вадим Валерьевич** – доктор философских наук, профессор.  
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова.  
Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1.  
e-mail: vadim.v.vasilyev@gmail.com



В статье рассматривается предыстория современных метафилософских исследований и дается обзор наиболее важных направлений последних. Обсуждается понимание философии классическими и неклассическими авторами и очерчивается траектория метафилософских дискуссий в аналитической философии. Показано, что активизация метафилософских исследований в аналитической традиции объясняется поисками новой идентичности аналитической философии после разочарования в «лингвистическом повороте», критики У. Куайном и его последователями различных аспектов метода концептуального анализа и расширением предметного поля исследований. Оценивается роль Т. Уильямсона в новейших метафилософских исследованиях. Рассматривается его книга «Занимаясь философией» (2018), главные идеи которой излагаются им в статье «Кабинетная философия», опубликованной в этом номере журнала. Показано, что исследования Уильямсона подчеркивают значимость выбора между растворением философских методов в методологии экспериментальных наук и обоснованием правомерности кабинетной философии, перед которым стоят современные философы.

**Ключевые слова:** метафилософия, философия философии, экспериментальная философия, метафизика, кабинетная философия, концептуальный анализ

# METAPHILOSOPHY: HISTORY AND PERSPECTIVES

**Vadim V. Vasilyev** – DSc in Philosophy, professor.  
Lomonosov Moscow State University.  
1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation.  
e-mail: vadim.v.vasilyev@gmail.com

In this paper I discuss a prehistory of the recent metaphilosophical research and provide an overview of its most important areas. I review the ways of understanding of philosophy by the authors of the Early Modernity and contemporary continental philosophers and outline a trajectory of metaphilosophical discussions in analytic philosophy of 20<sup>th</sup> century. I try to show that the recent surge of metaphilosophy research in it could be explained by a search for a new identity of analytic philosophy after wide disappointment in the “linguistic turn,” as well as after criticism of Quine and his followers of various aspects of the common method of conceptual analysis, and expansion of the field of inquiry. I argue that contemporary analytic philosophy is much closer to the classical and modern tradition than to the early analytic philosophy. And the most important question for contemporary metaphilosophers seems to be a question about possible substitutes of an old-fashioned conceptual analysis. Some authors propose to get rid of armchair methods at all and follow experimental line of research. This, however, could be destructive to the philosophy as a separate discipline. That’s why it is important to pay utmost attention to those philosophers who try to save armchair philosophy. As Timothy Williamson is one of the most interesting authors working in this vein, I assess his role in the recent metaphilosophical research. I give a brief review of



his book "Doing Philosophy" (2018) and draw attention to the fact that its main ideas are briefly expressed in his paper "Armchair Philosophy", published in this issue of the journal. I claim that the importance of Timothy Williamson's work is best explained by its role in realizing that philosophers now have to make a hard choice between dissolving philosophical methodology in methods of experimental sciences and trying to find way of justification of armchair philosophy.

**Keywords:** metaphilosophy, philosophy of philosophy, experimental philosophy, metaphysics, armchair philosophy, conceptual analysis

Этот выпуск журнала посвящен метафилософским дискуссиям. Слово «метафилософия» пока не очень привычно российским философам, хотя сам этот термин употреблялся еще в начале XIX в. кантианцем К.Л. Рейнгольдом [Reinhold, 1803, S. 208], а в 2010 г. академик Т.И. Ойзерман опубликовал обстоятельную монографию с таким названием [Ойзерман, 2010]. Между тем эта дисциплина в ее современном понимании обсуждает различные аспекты вопроса, с которым многие из нас знакомы с университетской скамьи. Вопрос этот в самом общем виде звучит так: «Что такое философия?» В студенческие годы, в конце 80-х – начале 90-х гг., и сам я часто слышал его, обычно при обсуждении научности этой дисциплины. Участники этих споров могли горячо отстаивать ненаучность философии, как будто ненаучность – это достоинство. Впрочем, такие слова воспринимались многими как вызов господствовавшему в советские времена диалектическому материализму, для которого было характерно понимание философии как науки о «наиболее общих принципах и законах бытия и познания» [Мысливченко, Шептулин, 1988, с. 11]. Восходящий к трудам К. Маркса и Ф. Энгельса диалектический материализм был многим обязан также спекулятивному идеализму Г.В.Ф. Гегеля. Но Гегель пытался дедуцировать подобные законы из чистого спекулятивного разума, тогда как марксистские философы делали упор на практику, а значит на опыт. При этом они редко обсуждали вопрос об эпистемическом статусе универсальных законов бытия и познания, не желая признавать их гипотетическую природу (что выглядело бы логичным при допущении их эмпирической базы) и не видя путей избежать этого [см., напр., Мысливченко, Шептулин, 1988, с. 136, 138; Бессонов, 1989, с. 259].

Стоит, впрочем, отметить, что не все сторонники диалектического материализма соглашались с таким пониманием философии. Т.И. Ойзерман в упомянутой выше работе, к примеру, отвергает эту трактовку, хотя и причисляет себя к диалектическим материалистам [Ойзерман, 2014, с. 245–246]. Он понимает философию как совокупность мировоззренческих убеждений по фундаментальным вопросам, имеющим то или иное аксиологическое измерение [Ойзерман, 2014, с. 76; см. также Богомолов, Ойзерман, 1983, с. 62]. Это понимание он подкрепляет



метафилософским анализом. Оригинальность подхода Ойзермана, развивающего идеи М. Геру [см. Кротов, 2017], но полемизирующего с его плюралистическим восприятием истории философии, состоит в своеобразном совмещении метафилософских и историко-философских изысканий [Ойзерман, 2015, с. 24]. Такое решение объясняется тем, что предметом как истории философии, так и метафилософии является философия. Можно, конечно, возразить, что эти дисциплины обсуждают данный предмет по-разному: история философии позволяет понять, чем когда-то была философия, а метафилософия проясняет, чем она является сейчас или чем она должна быть. К тому же историк философии занимается скорее конкретными философами, а не философией как таковой, не идеей философии в отличие от метафилософа. Впрочем, на это можно ответить, что метафилософ в любом случае не может обойтись без эмпирического материала, даже если он рассуждает о философии в нормативном ключе. А история философии как раз и поставляет такой материал, помогающий увидеть за частностями философских теорий некие сущностные черты, которые нужны метафилософу для нормативных рассуждений о философии, для рассуждений о том, какой она должна быть.

Вернемся, однако, к спорам о научности философии в советский период. Противники диалектического материализма нередко искали ориентиры во французской философии середины XX века. Французские мыслители того времени тоже были озабочены метафилософскими темами. Истоки их озабоченности были связаны с тем, что эти авторы в большей или меньшей степени порывали с классической философской традицией, пробовали новые пути и, соответственно, искали свою новую идентичность. Знаменитая работа Ж. Делеза и Ф. Гваттари «Что такое философия?» лучше всего иллюстрирует такие поиски, а позиция ее авторов, трактующих философию как «искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты» [Делез, Гваттари, 2009, с. 6] явно идет вразрез с ее классическим пониманием.

Французская философия середины XX в. была самой крупной ветвью «континентальной философии» и произрастала в основном из идей М. Хайдеггера. Именно этот философ более всего ответствен за успешное закрепление в философском пространстве последнего столетия стилистики неклассического, или континентального, философствования. Неудивительно, что и сам он размышлял о природе философии и философствования. Как и многие другие континентальные философы, он не разделял научного видения философии. Скорее, он считал ее поэтическим делом, которое может выводить нас в просвет подлинного бытия [Хайдеггер, 1993; с. 192]. Интуиции Хайдеггера повлияли на самых разных философов, от Ж.П. Сартра до М.К. Мамардашвили и В.В. Библихина [Мамардашвили, 1992, с. 30; Библихин, 2007, с. 243–245, 332, 374].





Классическая философская традиция, между тем, успешно пережила кризисные времена, охватившие целое столетие с середины XIX в. В наши дни эту традицию продолжает самое мощное философское движение современности – «аналитическая философия». Впрочем, аналитическая философия начиналась во многом с критики классической философии, и ее основатели – Дж.Э. Мур, Б. Рассел и Л. Витгенштейн – считали себя скорее революционерами, чем консерваторами. Через сто лет, однако, стало очевидным, что их революционный пыл был направлен лишь на некоторых классических предшественников этих мыслителей. Ядро же аналитической программы, как оказалось, хорошо сочетается с классической философией.

Классические философы – Платон, Аристотель, Декарт, Юм, Кант и др. – разумеется, не игнорировали вопрос о природе философии. И многовековые дискуссии сформировали некое подобие консенсуса в ее понимании. Не стоит, конечно, забывать, что само слово «философия» употреблялось порой очень широко, и при обсуждении трактовок философии классическими мыслителями под философией обычно подразумевается «первая философия», или метафизика. И указанный консенсус касался прежде всего нее. Под метафизикой в эпоху ее расцвета в XVII и XVIII вв. понимали науку, включавшую в себя онтологию, т. е. науку о самых общих характеристиках сущего и первых принципах познания (ее именовали также «общей метафизикой», *metaphysica generalis*), рациональную психологию, общую космологию и естественную теологию [Baumgarten, 1763, pp. 1–2]. Три последние дисциплины составляли «частную метафизику», *metaphysica specialis*. Внутри этих дисциплин обсуждались такие фундаментальные темы, как вопрос об основных структурных компонентах сущего (субстанциях, модусах, отношениях и т. п.), природа и границы человеческого познания, природа сознания и проблема взаимодействия души и тела, свобода воли и моральная ответственность, вопрос о сущности материи и границах физической реальности, а также доказательство бытия Бога и отношение Бога к миру и человеку.

Все перечисленные проблемы рассматривались в научном ключе. Метафизики Нового времени стремились к строгости и доказательности своих теорий. Нельзя при этом сказать, что они использовали единообразные методы. Какие-то классические философы, к примеру Декарт или Спиноза, отдавали предпочтение дедуктивной методологии, выстраивая метафизику по образцу математики, какие-то, в частности Лейбниц и Вольф, осознанно прибегали к метафизическим гипотезам (таким как гипотеза предустановленной гармонии между душой и телом). Были и такие, которые пытались построить «истинную метафизику» по образцу экспериментального естествознания. Это прежде всего Д. Юм. Можно встретить и тех, кто, подобно И. Канту или Г.В.Ф. Гегелю, искали для философии какую-то новую методологию. Но еще раз стоит подчеркнуть, что



этих мыслителей объединяло понимание философии как более или менее строгой науки.

Именно это обстоятельство роднило с классическими философами основателей аналитической традиции. Первые аналитики, впрочем, негативно относились ко многим разделам традиционной метафизики. И они резонно полагали, что проблемы этой дисциплины были связаны с какими-то дефектами в ее методологии. Из таких соображений выросла знаменитая лингвистическая программа ранних аналитических философов. Путь к оздоровлению философии, к ее избавлению от старого метафизического балласта лежит, уверяли они, в области анализа высказываний. Одним из самых эффективных приемов такого рода они считали сведение абстрактных теоретических конструкций к базовым «протокольным предложениям», фиксирующим опытные данности. Этот прием получил название метода верификации. Не подлежащие верификации высказывания объявлялись бессмысленными. Сведением к бессмыслице ранние аналитики пытались бороться не только с традиционной метафизикой, но и с новыми подходами Хайдеггера [Карнап, 1998]. Вскоре, однако, выяснилось, что метод верификации проблематичен, что при широкой трактовке верифицируемости верифицируемым оказывается всё, а при узкой из числа верифицируемых положений выпадают, к примеру, формулировки всеобщих законов природы [Soames, 2003, pp. 271–299]. Кризис верификационизма размывал лингвистическую идеологию ранней аналитической философии и заставлял усомниться в правомерности критики первыми аналитиками ряда областей традиционной метафизики. Постепенно это привело к возрождению интереса аналитической философии к широкому кругу привычных метафизических проблем. В последние десятилетия количество интересных работ по онтологии и эпистемологии, по проблемам сознания и свободы воли и даже по философской теологии резко возросло. Большинство современных аналитиков, между тем, чувствуют себя преемниками первых аналитических философов. Но от них, конечно, не могут ускользнуть те глубокие изменения, которые произошли за это время с аналитической философией. Она явно стала другой. И эти изменения заслуживают серьезного анализа. По сути, речь идет о поисках новой идентичности аналитической философии. Эти поиски роднят ее с аналогичными, но более ранними разысканиями континентальных мыслителей. А актуализация проблемы идентичности философии не может не сопровождаться актуализацией вопроса «Что такое философия?». И мы видим, что в последнее время аналитические философы все чаще пишут об этом. Развитие этой области исследований предполагает и закрепление за ней какого-то названия. Главным кандидатом оказывается термин «метафилософия». И хотя он не вызывает всеобщего одобрения – некоторые предпочитают говорить о «философии философии» [см. об этом



Overgaard, Gilbert, Burwood, 2013, pp. 10], – его достоинства перекрывают его недостатки, и прежде всего тот его проблематичный аспект, что название «метафилософия» наводит на мысль, будто сама эта дисциплина не является философской. В самом деле, «мета-химики» едва ли ставили бы химические эксперименты, а «метафизика», как мы понимаем, никоим образом не может быть названа одним из разделов физики. Но метафилософия кажется философской дисциплиной. И все-таки не стоит преувеличивать значимости этой проблемы: с оговорками термин «метафилософия» можно использовать.

Но в каком же направлении идут поиски новой идентичности аналитической философии? Объективно, напомним, новейшая аналитическая философия сближается с классической философской традицией, для которой характерно понимание метафизического ядра философии как совокупности дисциплин, в которых доказательно обсуждаются фундаментальные мировоззренческие проблемы, от природы человеческого сознания до существования Бога. И если мы проанализируем репрезентативные метафилософские тексты последнего времени, то мы увидим, что именно такая интерпретация природы философии выходит в них на первый план [см., напр., Overgaard, Gilbert, Burwood, 2013, pp. 21–22]. Но нельзя не заметить, что она дается аналитическим авторам не без труда. Причины их затруднений можно уяснить, приняв во внимание ряд обстоятельств. Во-первых, зачастую они проводят свои изыскания, учитывая не только аналитическую, но и континентальную традицию. И это можно понять. Ведь их интересует общий вопрос: что такое философия? Едва ли можно отвечать на него, игнорируя континентальных мыслителей. Но если не игнорировать их, обозначенное выше понимание нельзя будет толковать как изображение фактического положения дел. В лучшем случае его надо будет интерпретировать в нормативном ключе. А это создает дополнительные трудности, так как нормативные дискурсы предполагают отсылки к ценностям, но неясно, почему эпистемические ценности (которые можно связать со стандартными приемами и методами аналитиков) должны быть выше художественных (которые культивирует континентальная мысль). Во-вторых, сближение с классической традицией предполагает изменение устоявшегося отношения аналитических философов к истории философии. Хотя представление о резком неприятии ранними аналитическими философами историко-философских исследований [Preston, 2007, p. 29, 74], несомненно, является мифом (хотя бы потому, что основатели этого движения, Дж.Э. Мур и Б. Рассел, были в том числе и историками философии: Мур защитил две диссертации по учению о свободе воли у Канта [Moore, 2011, pp. 1–94, 115–242], а Рассел еще за полвека до своей «Истории западной философии» написал монографию по философии Лейбница [Russell, 2005]; первое изд. 1900 г.), в целом ранние аналитики, и правда, не очень



интересовались ею. Оправданием их безразличия была их уверенность в том, что они занимаются чем-то принципиально иным. Но постепенно картина самовосприятия аналитических философов изменилась. Измениться должно было и их отношение к истории философии. От старых привычек, однако, непросто избавиться.

Но самая большая проблема, стоящая перед новейшими аналитическими метафилософами, связана с утратой аналитической традицией четких методологических ориентиров. Ранние аналитики придавали большое значение анализу высказываний. Философские исследования, считали они, должны начинаться с вопроса: что вы хотите этим сказать? Понятно, что такой вопрос можно адресовать лишь каким-то другим людям, в том числе и прежде всего философам. Такое понимание философского метода неявно предполагает, что предшествующие мыслители не задавали подобных вопросов и поэтому запутались в своих теориях. Задавая же их, мы сможем распутать их затруднения. Причем для этого не надо будет обращаться к самим вещам. Философские трудности заключены не в мире, а в том, как мы осмысляем этот мир. Поэтому и разрешить их можно прояснением наших мыслей, кабинетным концептуальным анализом [см., напр., Моогe, 1942, p. 14].

Трудность, однако, в том, что концептуальный анализ подвергался в последние десятилетия критике. Все началось со статьи У. Куайна «Две догмы эмпиризма», где проблематизировалось различие аналитических и синтетических положений [Куайн, 2000, с. 342–367]. Аналитические положения (или суждения) традиционно понимались как утверждения, проясняющие наши понятия, синтетические – как расширяющие их. Синтетические истины поставляются нам опытом и экспериментами, аналитические же могут добываться априори, в кабинетной тиши. Куайн, однако, показывал, что у нас нет оснований допускать существование содержательных аналитических истин, так как на деле они скрывают в себе тот или иной опытный синтез.

Критика Куайна имела большие метафилософские последствия. Концептуальный анализ вышел из моды. Аналитические философы стали в большей степени ориентироваться на экспериментальные науки, либо толкуя их результаты (образцовым исследователем такого плана является Н. Блок [Block, 2007]), либо пытаясь указывать науке какие-то ориентиры в передовых областях (здесь в первую очередь вспоминаются труды Д. Деннета [см., напр., Dennett, 1991]). В последние годы эмпирический крен аналитической философии был усилен новой программой «экспериментальной философии». Экспериментальные философы предлагают философам уже не только толковать результаты, полученные другими экспериментальными учеными, но и самим ставить эксперименты. Вдумавшись в идеи экспериментальных философов, мы, однако, заметим, что они, по сути,



предлагают провести демонтаж философии как самостоятельной дисциплины. Толковательные аспекты философии могут стать составными компонентами конкретных наук.

Неудивительно, что некоторые аналитические философы восстали против экспериментальной философии. Но успех этого восстания невозможен без убедительного решения методологических, т. е. метафилософских проблем. Вектор подобных решений в целом ясен: философам надо показать достоинства кабинетной философии и подтвердить ее претензии на самостоятельность. При этом надо так или иначе реформировать традиционный метод концептуального анализа. Даже если куайновская критика и может быть нейтрализована, в изначальном виде он не кажется каким-то мощным инструментом: прояснение словесных конструкций едва ли может способствовать решению фундаментальных метафизических проблем, которыми вновь увлечены аналитические философы. Ведь эти проблемы связаны не со словами, а с вещами, с миром в широком смысле, в устройстве которого хотели разобраться метафизики с времен Платона.

Попытки защитить кабинетную философию от угроз экспериментальной философии предпринимаются самыми разными аналитическими философами, но трудно отрицать, что наибольший вклад в обсуждение этих вопросов внес оксфордский логик и философ Тимоти Уильямсон (р. 1955). Получивший известность своими исследованиями по эпистемологии (по итогам недавнего опроса британского журнала *Philosophy Now* Уильямсон вошел в тройку самых значимых из ныне здравствующих философов, наряду с С. Крипке и Д. Чалмерсом), в частности изучением феномена неопределенности понятий и уточнением дефиниции понятия знания, он распространил свои интересы и на метафизику. Именно он является автором статьи для панельной дискуссии в этом номере журнала. Статья Уильямсона иллюстрирует реализацию некоторых пунктов его большой программы переосмысления методов кабинетной философии. В более полном виде она рассматривается в двух монографиях этого автора: «Философия философии» [Williamson, 2007] и «Занимаясь философией» [Williamson, 2018]. Эти книги отличаются друг от друга своими подходами к изложению материала (первая имеет гораздо более технический характер) и шириной охвата (вторая предлагает гораздо более масштабную палитру приемов). Сам Уильямсон рекомендует использовать «Философию философии» для детализации некоторых идей, высказанных в книге «Занимаясь философией». Так что же мы видим в этой книге?

«Занимаясь философией» – это развернутый ответ на вопрос «Что такое философия?». Уильямсон обсуждает соотношение философии и здравого смысла, философии и истории философии, экспериментальную философию и концептуальный анализ, мысленные эксперименты, дедуктивные и абдуктивные приемы в философии



и ее междисциплинарные аспекты. Перечисленные темы выглядят достаточно разнородными, но это не мозаичное собрание эссе. Ведь по итогам прочтения книги у читателей формируется цельный образ философии. Важная его часть – приземленность. Философия должна отталкиваться от здравого смысла и сверяться с ним. При этом она больше похожа на математику, чем на экспериментальное естествознание. Этот тезис нужен Уильямсону, чтобы провести мысль о возможности кабинетной философии. Кабинетная дисциплина вполне может быть наукой: никто ведь не отрицает научности математики, кабинетность которой не вызывает сомнений. И почему так не может быть с философией? [Williamson, 2018, p. 4] Конечно, математика более зрелая наука, чем философия. Зато философия более критична. Об этом, по мнению Уильямсона, свидетельствует не только то, что ее естественной средой обитания являются споры и дискуссии, но и увлеченность многих философов историей философии. Он связывает такую увлеченность со стремлением философов взглянуть на себя со стороны, из контекста других эпох, – чтобы лучше понять предпосылки современных дискуссий и подвергнуть их критическому анализу. Впрочем, хотя перепроверка собственных оснований – важное дело, не надо забывать, считает он, и о построении на этих основаниях новых теорий. И здесь, по его мнению, предстоит еще немало сделать для прояснения методологических принципов их создания. Традиционные методы кабинетной философии – концептуальный анализ, дедукция и мысленные эксперименты – не лишены проблем. Наименее перспективным из этих методов Уильямсон считает концептуальный анализ. Вслед за Куайном он сомневается в существовании чисто концептуальных истин [Williamson, 2018, p. 47]. Кроме того, концептуальный анализ ведет нас к подобию словарных дефиниций, но философы хотят создавать теории об устройстве мира, а не определять термины. Если говорить о дедукциях, то в философии их можно использовать для объяснений и для выведения следствий из уже имеющихся теорий, но они едва ли могут приводить к их созданию. Более мощным инструментом для создания и отбраковки теорий могут быть мысленные эксперименты. Уильямсон убедительно показывает, что расхожая критика мысленных экспериментов безосновательна. Мысленные эксперименты иногда упрекают в экстравагантности. Но ведь они завязаны на представлении гипотетических ситуаций, а визуализация гипотетического хода событий – обычная практика повседневной жизни. Кроме того, мысленные эксперименты хорошо зарекомендовали себя в других областях науки. Что же касается критики мысленных экспериментов со стороны экспериментальных философов, экспериментально подкреплявших ее данными о том, что многие из них опираются на предвзятые интуиции кабинетных философов, то Уильямсон уверяет, что их громкие заявления были следствием плохо поставленных опытов



и не подтвердились проверками, проведенными профессиональными психологами [Williamson, 2018, p. 64]. В известном смысле этого и можно было ожидать.

Между тем, Уильямсон вовсе не считает мысленные эксперименты лучшим методом кабинетной философии. Философы, опирающиеся на них, склонны умножать их число, корректировать одни из них другими и т. д., что приводит к переусложнению их теорий [Williamson, 2018, p. 81]. А ведь простота является одним из главных критериев предпочтения конкурирующих идей. Поскольку метод мысленных экспериментов ведет к усложнению теорий, он нуждается в балансировке.

Но чем можно дополнить и уравновесить мысленные эксперименты при построении философских теорий? Уильямсон дает понять, что знает ответ на этот вопрос. И этот ответ: моделирование. Теоретические модели – это чаще всего абстрактные объекты, описывающие соотносительные изменения каких-то параметров. Чем строже такие описания, тем интереснее кабинетно «играть» с моделью. Модель не стремится к полному соответствию с реальностью. Она пытается выделить ее существенные черты. Насыщенность реальности информационным шумом, делающим маловероятным отыскание таких высокоуровневых универсальных законов, которые описывали бы все нюансы того или иного типа объектов, как раз и заставляет ученых прибегать к моделям в тех областях науки, где рассматриваются разного рода сложные системы. К числу таких систем, несомненно, относится и человек. Поскольку же, по Уильямсону, философия по большей части говорит о человеке, метод построения моделей вполне может подходить ко многим ее разделам.

Важной особенностью метода построения моделей является его устойчивость к контрпримерам. Модели не боятся контрпримеров, так как они изначально допускают их, не стремясь к точному воспроизведению реальности [Williamson, 2018, p. 138–139]. Это снижает значение мысленных экспериментов, хорошо работающих при отыскании контрпримеров. Выбор же между конкурирующими моделями осуществляется по критерию простоты, абдукцией к лучшему объяснению. Подобные приемы, отмечает Уильямсон, встречаются не только в естествознании, но и в математике при оценке предпочтительности той или иной аксиоматики. Поэтому они совместимы с образом кабинетной философии [Williamson, 2018, p. 91]. Уильямсон находит прецеденты такого метода в недавней истории философии, указывая, в частности, на семантические модели Р. Карнапа. Вместе с тем он подчеркивает, что этот метод до сих пор мало обсуждался, и дает понять, что он видит в нем будущее философии [Williamson, 2018, p. 140].

Рассуждения Уильямсона о построении моделей завершают основную часть его ответа на вопрос «Что такое философия?» в книге



«Занимаясь философией», причем здесь он трансформируется в нормативный вопрос «Какой должна быть философия?». Именно раздел о построении моделей является, таким образом, главной теоретической конструкцией его метафилософского проекта. Неудивительно поэтому, что именно эта тема выходит на первый план при рассмотрении перспектив кабинетной философии в статье, написанной Уильямсоном для панельной дискуссии в этом номере журнала. Особенности его статьи и реакций на нее других участников будут рассмотрены в послесловии к дискуссии, эту же статью я завершу констатацией, что современная философия находится на очередном перекрестке своей истории. Пойдет ли она по пути дальнейшего сближения с экспериментальными дисциплинами и растворения в них или найдет ресурсы для сохранения своего уникального кабинетного статуса? Вопрос остается открытым.

### Список литературы

- Бессонов, 1989 – Диалектический материализм / Под ред. Б.Н. Бессонова. М.: Наука, 1989. 398 с.
- Бибихин, 2007 – *Бибихин В.В.* Язык философии. СПб.: Наука, 2007. 389 с.
- Богомолов, Ойзерман, 1983 – *Богомолов А.С., Ойзерман Т.И.* Основы теории историко-философского процесса. М.: Наука, 1983. 288 с.
- Делез, Гваттари, 2009 – *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия. М.: Академический проект, 2009. 261 с.
- Карнап – *Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: Становление и развитие. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 69–89.
- Кротов, 2017 – *Кротов А.А.* Архитектоника и доказательства (теория философии Марсиала Геру) // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2017. № 3. С. 3–17.
- Куайн, 2000 – *Куайн У.В.О.* Две догмы эмпиризма // Куайн У.В.О. Слово и объект. М.: Логос, 2000. С. 342–367.
- Мамардашвили, 1992 – *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. 2-е изд. М.: Прогресс, 1992. 408 с.
- Мысливченко, Шептулин, 1988 – *Мысливченко А. Г., Шептулин А. П.* (ред). Диалектический и исторический материализм. 2-е изд. М.: Политиздат, 1988. 446 с.
- Ойзерман, 2014 – *Ойзерман Т.И.* Метафилософия (теория историко-философского процесса) // Ойзерман Т.И. Избранные труды в 5 т. Т. 5 / Сост. И.Т. Касавин. М.: Наука, 2014.
- Хайдеггер, 1993 – *Хайдеггер М.* Время и бытие. М.: Республика, 1993. 445 с.
- Baumgarten, 1763 – *Baumgarten, A.* Metaphysica. Ed. 5. Halae Magdeburgicae: Impensis Carol. Herman. Hemmerde, 1763. 432 pp.
- Block, 2007 – *Block, N.* Consciousness, Function, and Representation. Collected Papers. Vol. 1. Cambridge: The MIT Press, 2007. 636 pp.





Dennett, 1991 – *Dennett, D.* *Consciousness Explained*. N.Y.: Back Bay Books, 1991. 511 pp.

Knobe, Nichols, 2008 – *Knobe, J.; Nichols, S.* *An Experimental Philosophy Manifesto // Experimental Philosophy / Ed. by Knobe, J. & Nichols, S.* Oxford: Oxford Univ. Press, 2008. P. 3–14.

Moore, 1942 – *Moore, G.E.* *An Autobiography // Philosophy of G.E. Moore / Ed. by Schilpp P. A.* Evanston and Chicago: Northwestern University, 1942. P. 3–39.

Moore, 2011 – *Moore G.E.* *Early Philosophical Writings / Ed. by T. Baldwin & C. Preti.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011. 251 pp.

Overgaard, Gilbert, Burwood, 2013 – *Overgaard, S.; Gilbert, P.; Burwood, S.* *An Introduction to Metaphilosophy.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2013. 240 pp.

Preston, 2007 – *Preston, A.* *Analytic Philosophy: The History of Illusion.* London: Continuum, 2007. 190 pp.

Reinhold, 1803 – *Reinhold, K.L.* *Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19 Jahrhunderts. Heft 6.* Hamburg: bei Friedrich Perthes, 1803. 250 S.

Russell, 2005 – *Russell, B.* *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz.* London: Routledge, 2005. 383 pp.

Soames, 2003 – *Soames, S.* *Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 1. The Dawn of Analysis.* Princeton: Princeton Univ. Press, 2003. 411 pp.

Stoljar, 2017 – *Stoljar, D.* *Philosophical Progress: In Defence of a Reasonable Optimism.* Oxford: Oxford Univ. Press, 2017. 192 pp.

Williamson, 2007 – *Williamson, T.* *The Philosophy of Philosophy.* Malden: Blackwell Publishing, 2007. 332 pp.

Williamson, 2018 – *Williamson, T.* *Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning.* Oxford: Oxford Univ. Press, 2018. 176 pp.

## References

Baumgarten, A. *Metaphysica*. Ed. 5. Halae Magdeburgicae: Impensis Carol. Herman. Hemmerde, 1763, 432 pp.

Bessonov, B.N. (ed.) *Dialekticheskiy materializm* [Dialectical Materialism]. Moscow: Nauka, 1989, 398 pp. (In Russian)

Bibikhin, V.V. *Yazyk filosofii* [Language of Philosophy]. Saint Petersburg: Nauka, 2007, 389 pp. (In Russian)

Block, N. “Consciousness, Function, and Representation”, in: Block, N. *Collected Papers, vol. 1.* Cambridge: The MIT Press, 2007, 636 pp.

Bogomolov A.S., Oizerman T.I. *Osnovy teorii istoriko-filosofskogo processa* [Theory of Historico-philosophical Process in Outline]. Moscow: Nauka, 1983, 288 pp. (In Russian)

Carnap, R. “Preodoleniye metafiziki logicheskimi analizom yazyka” [The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language], in: Gryaznov, A.F. (ed.) *Analiticheskaya filosofiya: Stanovleniye i razvitiye* [Analytic Philosophy: Origins and Development], Moscow: Dom intellektualnoy knigi, 1998, pp. 69–89. (In Russian)



Deleuze, G. & Guattari, F. *Что takoye filosofiya* [What is Philosophy?]. Moscow: Akademicheskii proyekt, 2009, 261 pp. (In Russian)

Dennett, D. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1991, 511 pp.

Heidegger, M. *Vremya i bytiye* [Time and Being]. Moscow: Respublika, 1993, 445 pp. (In Russian)

Knobe, J.; Nichols, S. “An Experimental Philosophy Manifesto”, in: Knobe, J. & Nichols, S. (eds). *Experimental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 3–14.

Krotov, A.A. “Arhitektonika i dokazatel'stva (teoriya filosofii Marsialya Geru)” [Architectonics and Arguments (Martial Gueroult's Theory of Philosophy)], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya*, 2017, no. 3, pp. 3–17. (In Russian)

Mamardashvili, M.K. *Kak ya ponimayu filosofiyu* [How Do I Understand Philosophy?], 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Progress, 1992, 408 pp. (In Russian)

Moore, G.E. “An Autobiography”, in: Schilpp, P.A. (ed). *Philosophy of G. E. Moore*. Evanston and Chicago: Northwestern University, 1942, pp. 3–39.

Moore, G.E.; T. Baldwin & C. Preti (eds.). *Early Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 251 pp.

Myslivchenko, A.G. & Sheptulin, A.P. (eds). *Dialekticheskii i istoricheskii materializm* [Dialectical and Historical Materialism], 2<sup>nd</sup> ed. Moscow; Politizdat, 1988, 446 pp. (In Russian)

Oizerman, T.I. “Metafilosofiya (teoriya istoriko-filosofskogo processa)” [Meta-philosophy (Theory of the Historico-philosophical Process)], in: Oizerman T.I.; I.T. Kasavin (ed.). *Izbrannye trudy* [Selected Writings in 5 vols.], vol. 5, Moscow: Nauka, 2014. (In Russian)

Overgaard, S., Gilbert, P. & Burwood, S. *An Introduction to Metaphilosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 240 pp.

Preston, A. *Analytic Philosophy: The History of Illusion*. London: Continuum, 2007, 190 pp.

Quine, W.V.O. “Dve dogmy empirizma” [Two Dogmas of Empiricism], in: Quine W. V. O. *Slovo i obyekt* [Word and Object], Moscow: Logos, 2000, pp. 342–367. (In Russian)

Reinhold, K.L. *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey m Anfange des 19 Jahrhunderts*. Heft 6. Hamburg: bei Friedrich Perthes, 1803, 250 S.

Russell, B.A. *Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London: Routledge, 2005, 383 pp.

Soames, S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, vol. 1. The Dawn of Analysis*. Princeton: Princeton University Press, 2003, 411 pp.

Stoljar, D. *Philosophical Progress: In Defence of a Reasonable Optimism*. Oxford: Oxford University Press, 2017, 192 pp.

Williamson, T. *Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 2018, 176 pp.

Williamson, T. *The Philosophy of Philosophy*. Malden: Blackwell Publishing, 2007, 332 pp.

## ARMCHAIR PHILOSOPHY

**Timothy Williamson** – PhD,  
Wykeham Professor of Logic,  
Oxford University,  
New College.  
Holywell St., Oxford OX1 3BN,  
UK.  
e-mail: Timothy.williamson@  
philosophy.ox.ac.uk



The article presents an anti-exceptionalist view of philosophical methodology, on which it is much closer to the methodology of other disciplines than many philosophers like to think. Like mathematics, it is a science, but not a natural science. Its methods are not primarily experimental, though it can draw on the results of natural science. Like foundational mathematics, its methods are abductive as well as deductive. As in the natural sciences, much progress in philosophy consists in the construction of better models rather than in the discovery of new laws. We should not worry about whether philosophy is *a priori* or *a posteriori*, because the distinction is epistemologically superficial.

**Keywords:** Armchair philosophy, experimental philosophy, *a priori*, *a posteriori*, abduction, model-building, philosophical methodology, thought experiments

## КАБИНЕТНАЯ ФИЛОСОФИЯ

**Тимоти Уильямсон** – доктор философии, профессор Оксфордского университета.  
Holywell St., Оксфорд OX1 3BN, Великобритания.  
e-mail: Timothy.williamson@philosophy.ox.ac.uk

В этой статье автор выступает против исключительного статуса философской методологии. Он полагает, что философская методология имеет значительно больше сходств с методологией других дисциплин, чем думают философы. Как и математика, философия – наука, однако не естественная наука. Философский метод не является экспериментальным, хотя он и опирается на результаты естественно-научного познания. Как и в фундаментальной математике, методы в философии могут быть абдуктивными и дедуктивными. Так же, как в естественных науках, прогресс в философии в большей степени связан с построением лучших моделей, чем с открытием новых законов. Автор считает, что нам не следует беспокоиться о том, является ли философское знание *априорным* или *апостериорным*, поскольку это различие, с эпистемологической точки зрения, существует лишь на поверхности.

**Ключевые слова:** кабинетная философия, экспериментальная философия, *априори*, *апостериори*, абдукция, построение моделей, философская методология, мысленный эксперимент

The phrase ‘armchair philosophy’ is currently used, often pejoratively, to describe philosophy done in the supposedly traditional *a priori* way, by contrast with philosophy that learns from real-life experiments, performed either by natural scientists or by philosophers themselves. A video of a burning armchair was displayed on a website for the x-phi



(‘experimental philosophy’) movement, suggesting that philosophers should stop theorizing from their armchairs about how the world must be, and instead go and observe how it actually is. In particular, according to some proponents of x-phi, if philosophers want to argue from what ‘we’ would say about various hypothetical scenarios in thought experiments, they should first find out what statistically significant numbers of laypeople actually *do* say about those scenarios. That echoes a much earlier survey-based inquiry by the Norwegian philosopher Arne Næss (1938) into the lay understanding of philosophically significant terms of ordinary language, later invoked as a reproof to ordinary language philosophy.

Confusingly, the talk of armchairs goes back to the Oxford philosopher J.L. Austin’s classic case *for* ordinary language philosophy, which he contrasted with a less firmly grounded style of do-it-yourself armchair theorizing [Austin, 1956–57]:

our common stock of words embodies all the distinctions men have found worth drawing, and the connexions they have found worth making, in the lifetimes of many generations: these surely are likely to be more numerous, more sound, since they have stood up to the long test of the survival of the fittest, and more subtle, at least in all ordinary and reasonably practical matters, than any that you or I are likely to think up in our armchairs of an afternoon – the most favoured alternative method.

This methodological attitude to distinctions in ordinary language can be traced back from Austin to the Oxford realist John Cook Wilson, who wrote: ‘Distinctions current in language can never be safely neglected’ [Wilson, 1926, p. 46].

For Austin, armchair philosophers ignore the distinctions made by ordinary language, available in the armchair but shaped, calibrated, and tested by centuries of experience beyond it. For an x-phi critic, armchair philosophers apply those distinctions, but without checking whether they do so with ethnic, gender, or other bias. However, many experimental philosophers do not subscribe to that ‘negative programme’; they regard x-phi as a valuable complement to the armchair, not a rival. Early experimental results supporting charges of ethnic and gender bias have generally not been repeated under improved standards of experimental method ([Sytsma and Buckwalter, 2016] surveys the state of play in x-phi; Alexander 2012 is an introduction). To that limited extent, the methodology of ordinary language philosophy has been vindicated. But, of course, even if a particular verdict on a thought experiment is a human universal – for instance, in the philosophy of perception, if everyone agrees that the subject sees a tree in such-and-such circumstances – that would not show the verdict to be *correct*. Some innate human bias might favour a false verdict.

Such concerns are liable to degenerate into a more generic scepticism. For our verdicts on thought experiments are really just judgments about



hypothetical scenarios, in effect counterfactual conditionals: ‘If that scenario were to obtain, the subject would (not) see the tree’. There is no reason to expect our unreflective assessments of such conditionals to use different cognitive mechanisms from those used in assessing similar counterfactual conditionals outside philosophy. From an evolutionary perspective, we often need to be reliable in assessing conditionals, for otherwise we will make too many mistakes when choosing between options (‘Would the outcome be better *if* I chose option A than *if* I chose option B?’). The epistemology of thought experiments is an unintended by-product of the epistemology of counterfactual conditionals [Williamson, 2007].

Conditional judgments can be anywhere on the spectrum between paradigms of the *a priori* and paradigms of the *a posteriori*. For instance, ‘If you were to look through my bedroom window, you would see a tree’ is clearly *a posteriori*, while ‘If you were to look in the middle of a forest, you would see a tree’ is much more *a priori*. ‘If you were to look towards a tree *n* metres away, without obstructions, you would see it’ varies in how easy it is judge from an armchair, depending on the value of ‘*n*’. This continuous variation puts in question the depth of the distinction between *a priori* and *a posteriori* knowledge [Williamson, 2013a]. It is not just variation in the role of background knowledge. Even long-forgotten experiences play a role in moulding and calibrating our capacities to apply words of our language more or less accurately, including to hypothetical scenarios. The philosopher in the armchair, thinking about such cases, may still benefit from such pre-armchair experiences in applying capacities for pattern-recognition to the imagined possibilities. Armchair thinking is far from a ‘pure’ method.

The belief that philosophy should *never* rely on non-armchair methods is increasingly rare. Philosophers of perception often learn from experimental results in the psychology of perception; it would be foolish not to. Philosophers of space and time must take account of theories in physics, most obviously Einstein’s special relativity. Of course, some philosophers insist that their interest is in our *experience* or *concepts* of space and time, not in physical space and time, but such attempts to avoid interaction with the natural and social sciences do not end well. Even if they can escape physics, how can they ignore the non-armchair work of experimental psychologists on human experience of time, or of linguists on the semantics of tense in different natural languages? As for the alleged contrast between the ‘conceptual’ questions of philosophy and the ‘empirical’ questions of the sciences, it depends on an unworkable theory of concepts [Williamson, 2007]. In any case, contemporary metaphysicians are less interested in our experience or concepts of space and time than in the real nature of space and time themselves.

Such pressures may suggest that philosophy can become properly rigorous only by adopting the ‘empirical’ methodology of the natural and social sciences. But that conclusion is fallacious. It neglects



the most rigorous science of all: mathematics, whose methodology is paradigmatically armchair. Mathematicians prove their theorems without relying on experiments. *Logic* is a branch of both mathematics and philosophy, with an armchair methodology. Imitating physics would not help logicians answer their questions.

A natural objection is that logic is a special case: in most branches of philosophy, we cannot hope to answer the questions with a mathematical proof. What relevance has the mathematical precedent to those branches?

The flaw in the objection is that the methodology of mathematics is not purely deductive. Mathematical proofs proceed step-by-step, and ultimately those steps are instances of *first principles*, which mathematicians accept without further proof. For present purposes, we need not worry whether those first principles are laws of logic, or axioms of set theory, or something else. What matters is that their epistemological status needs explaining. Some mathematicians and philosophers have hoped that there is no epistemological problem about the first principles, because they are valid ‘by definition’. But that answer does not work. Definitions merely shift the burden of proof from the *definiendum* to the *definiens*; they do not make it evaporate. Nor are the first principles of mathematics indubitable. They have all been doubted, by heretical logicians who understood their content and were still not convinced.

Bertrand Russell faced this problem over a century ago. His project had been to base mathematics on the solid foundations of purely logical laws, but he found that the required principles were not perfectly self-evident. He concluded that their support is *inductive* rather than deductive. In a paper first delivered in 1907 [Russell, 1973], he argued:

...we tend to believe the premises because we can see that their consequences are true, instead of believing the consequences because we know the premises to be true. But the inferring of premises from consequences is the essence of induction; thus the method in investigating the principles of mathematics is really an inductive method, and is substantially the same as the method of discovering general laws in any other science.

Russell’s account fits the practice of researchers on the foundations of mathematics even today. Of course, what he has in mind is not simple enumerative induction, because the latter only takes us to generalizations formulated in the same terms as the data were described in, whereas foundational theories of mathematics typically introduce new basic terms. We are now more likely to use C.S. Peirce’s term ‘abduction’ for Russell’s method. We may also call it ‘inference to the best explanation’, on the understanding that in mathematics the relevant explanations are not causal [Lipton, 2004]. Rather, they unify many specific, apparently disparate mathematical facts by deriving them all from a handful of more general principles, as informative, simple, and elegant as they can consistently be. Scientists may argue for a fundamental theory of physics in just



the same way, as Russell saw. The case of mathematics shows that an abductive methodology is applicable beyond the non-armchair natural and social sciences. It is needed for the armchair science of mathematics.

An abductive methodology makes sense in philosophy too. A clear and well-articulated philosophical theory may consist of a few general principles, as informative, simple, and elegant as they can consistently be. A philosopher may then argue for the theory by demonstrating its capacity to provide unifying explanations of many specific, apparently disparate matters. The leading analytic metaphysician of the late twentieth century, David Lewis, explicitly argued for his signature theories in just that way [Lewis, 1986]. I have used it, and defended its use, in both logic and metaphysics [Williamson, 2013b, 2016, 2017a]. In such cases, enough constraining data may already be available in the armchair: we typically need go no further to find counterexamples to invalid principles. Thus mathematics constitutes a relevant precedent of an armchair abductive methodology for philosophical theorizing.

Many branches of philosophy deal mainly with the messy, unruly human world, where informative exceptionless universal generalizations are in short supply. Examples are epistemology, moral and political philosophy, and philosophy of mind, language, and art. One might wonder how far abduction can take us in such cases.

The problem of messy, unruly complexity is not specific to philosophy. The natural and social sciences have to deal with it too. Most macroscopic systems are like that; so are many microscopic ones. For instance, biologists have learned not to expect many informative, exceptionless universal generalizations about living systems. In response, scientists have developed a *model-building* methodology [Weisberg, 2013]. A model is in effect a precise description of a highly simplified hypothetical example of the kind of system in question. Typically, the description comprises mathematical equations defining how the system changes over time. The behaviour of the model can be investigated by rigorous mathematical means. The results help scientists understand the observed behaviour of real systems of the given kind. In many areas of science, progress consists not in the discovery of new exceptionless universal laws of nature but in the development of better and better models.

Sometimes the point of a model is to make quantitatively accurate predictions. But not all cases are like that. For instance, some biologists wonder why species tend to reproduce by two sexes rather than three. A good way to answer the question is by exploring models of three-sex reproduction. One lays down reasonable rules for how three-sex reproduction might work, and then follows the development of such a system over time, by mathematical calculation or computer simulation. The hope is to see what goes wrong – perhaps lack of variety in the species, making it vulnerable to changes in its environment. That would help explain the lack of three-sex species. It is not a matter of quantitatively accurate



predictions. Rather, it is a *qualitative* role for models. One might call it armchair biology, but not in a pejorative sense.

Models can play a qualitative role in philosophy too [Williamson, 2017b]. In some areas they already do so. Formal epistemologists study mathematical models of situations involving knowledge and uncertainty, using the frameworks of Bayesian probability theory and epistemic logic. For example, we are easily confused by statements like ‘John knows that Mary knows that John knows that Mary knows that John is unfaithful’. The best way to reason rigorously about them is to use mathematical models of knowledge and ignorance developed by armchair philosophers [Hintikka, 1962]. Such models are applied extensively in computer science and theoretical economics [Fagin et al., 1995]. Similarly, using precise methods developed in logic, armchair philosophers of language have developed formal semantic frameworks for calculating the literal meaning of sentences from the literal meanings of their constituent words. Those methods are widely used in linguistics to study meaning in natural languages [Heim and Kratzer, 1998]. However much they simplify the linguistic phenomena, they provide deep insight into the structural basis of language, without which the more complex phenomena cannot be properly understood. In moral and political philosophy, the mathematical methods of game theory and decision theory have been used to build models of complex choices. For example, they help explain why, if everyone acts rationally, the outcome is sometimes worse for everyone.

According to a common stereotype, there is progress in natural science but not in philosophy. The contrast depends on an obsolete view of scientific progress as consisting in the discovery of universal laws. Philosophers have not discovered many of those, at least outside logic. But once we realize that much scientific progress consists in the development of better models, we should realize too that philosophy has also made much progress of just the same kind. The formal models available in epistemology and the philosophy of language are far better than those available in 1950; they provide deeper and more sophisticated insight into the underlying structure of knowledge and meaning. Those models have been developed almost entirely in the armchair. But most philosophers, even many of those who in effect engage in model-building, do not think of their methodology in those terms. As a result, they grossly underestimate how much progress their own discipline has made.

Philosophy is far less different from the rest of inquiry than many philosophers like to think. Much of it is more similar to the most theoretical parts of the natural and social sciences than they are to the most experimental and observational parts of the same sciences. But that should not lead us to expect a gradual convergence in methodology between philosophy and those sciences, for philosophy also has much in common with the foundational parts of mathematics, the most armchair science of all. As long as there are armchairs, they will be good places to think.





## Список литературы / References

- Alexander, 2012 – Alexander, J. *Experimental Philosophy: An Introduction*. London: Polity, 2012, 200 pp.
- Austin, 1956–57 – Austin, J.L. “A Plea For Excuses”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1956–57, vol. 57, pp. 1–30.
- Fagin et.al., 1995 – Fagin, R., Halpern, J., Moses, Y., and Vardi, M. *Reasoning about Knowledge*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995, 536 pp.
- Heim and Kratzer, 1998 – Heim, I. & Kratzer, A. *Semantics in Generative Grammar*. Oxford: Blackwell, 1998, 334 pp.
- Hintikka, 1962 – Hintikka, J. *Knowledge and Belief*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 179 pp.
- Lewis, 1986 – Lewis, D. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986, 286 pp.
- Lipton, 2004 – Lipton, P. *Inference to the Best Explanation*, 2<sup>nd</sup> ed. London: Routledge, 2004, 232 pp.
- Næss, 1938 – Næss, A. “Truth” as Conceived by Those Who are not Professional Philosophers. Oslo, London: Kommissjon Hos Jacob Dybwad, 1938.
- Russell, 1973 – Russell, B. “The Regressive Method Of Discovering The Premises Of Mathematics”, in: D. Lackey (ed.), *Essays in Analysis*. London: Allen and Unwin, 1973, pp. 272–283.
- Sytsma and Buckwalter, 2016 – Sytsma, J. & Buckwalter, W. (eds.). *A Companion to Experimental Philosophy*. Oxford: Wiley Blackwell, 2016. 611 pp.
- Weisberg, 2013 – Weisberg, M. *Simulation and Similarity: Using Models to Understand the World*. – Williamson, T. *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2007, 346 pp.
- Williamson, 2013a – Williamson, T. ‘How Deep Is The Distinction Between A Priori And A Posteriori Knowledge?’, in: A. Casullo & J. Thurow (eds.). *The A Priori in Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 291–312.
- Williamson, 2013b – Williamson, T. *Modal Logic as Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2013, 480 pp.
- Williamson, 2016 – Williamson, T. “Abductive Philosophy”, *Philosophical Forum*, 2016, vol. 47, pp. 263–280.
- Williamson, 2017a – Williamson, T. “Semantic Paradoxes And Abductive Methodology”, in: B. Armour-Garb (ed.). *The Relevance of the Liar*. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 325–346.
- Williamson, 2017b – Williamson, T. “Model-Building In Philosophy”, in R. Blackford & D. Broderick (eds.). *Philosophy’s Future: The Problem of Philosophical Progress*. Oxford: Wiley Blackwell, 2017, pp. 106–122.
- Williamson, 2018 – Williamson, T. *Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 2018, 176 pp.
- Wilson, 1926 – Wilson, J.C. *Statement and Inference*. Oxford: Clarendon Press, 1926, 1091 pp.

## PHILOSOPHY OR AUTO-ANTHROPOLOGY?

**Daniel C. Dennett** – PhD,  
Austin B. Fletcher Professor  
of Philosophy.  
Tufts University.  
419 Boston Ave, Medford,  
MA 02155, USA.  
e-mail: daniel.dennett@  
tufts.edu

Timothy Williamson is mainly right, I think. He defends armchair philosophy as a variety of armchair science, like mathematics, or computer modeling in evolutionary theory, economics, statistics, and I agree that this is precisely what philosophy is, at its best: working out the assumptions and implications of any serious body of thought, helping everyone formulate the best questions to ask, and then leaving the empirical work to the other sciences. Philosophy – at its best – is to other inquiries roughly as theoretical physics is to experimental physics. You can do it in the armchair, but you need to know a lot about the phenomena with which the inquiry deals.

**Keywords:** armchair philosophy, method, auto-anthropology, meta-philosophy

## Философия или Ауто-Антропология?

**Дэниел Деннет** – доктор  
философии, профессор.  
Университет Тафтса.  
419 Boston Ave, Мэдфорд,  
Массачусетс, 02155, США.  
e-mail: daniel.dennett@  
tufts.edu

Автор в целом согласен с позицией Т.Уильямсона. Уильямсон защищает кабинетную философию, ставя ее в один ряд с математикой, компьютерным моделированием в эволюционной теории, экономике и статистике. Автор согласен, что кабинетная философия связана с одним из лучших проявлений философии вообще – выявлением предпосылок и оценкой результатов тех или иных способов мышления. Философия помогает тем самым ставить правильные вопросы, не вмешиваясь при этом в эмпирические исследования, которыми занимаются конкретные науки. В этом смысле роль философии сопоставима с ролью теоретической физики по отношению к физике экспериментальной. Вы можете заниматься ею, сидя в кресле, но вы должны обладать достаточным знанием о феномене, который вы изучаете.

**Ключевые слова:** кабинетная философия, метод, ауто-антропология, метафилософия

Williamson acknowledges that “Armchair thinking is far from a ‘pure’ method,” and goes on to make some important observations:

The belief that philosophy should *never* rely on non-armchair methods is increasingly rare. Philosophers of perception often learn from experimental results in the psychology of perception; it would be foolish not to. Philosophers of space and time must take account of theories in physics, most obviously Einstein’s special relativity. Of course, some philosophers insist that their interest is in our *experience* or *concepts* of space and time, not in physical space and time, but such attempts to avoid interaction with the natural and social sciences do not end well. Even if they can escape physics, how can they ignore the non-armchair work of experimental psychologists on human experience of time, or of linguists on the semantics of tense in different natural languages?



How can they indeed, but they often do. That is not philosophy at its best, but it still passes as good work in all too many quarters. He goes on: “In any case, contemporary metaphysicians are less interested in our experience or concepts of space and time than in the real nature of space and time themselves.” His parade case is David Lewis:

A clear and well-articulated philosophical theory may consist of a few general principles, as informative, simple, and elegant as they can consistently be. A philosopher may then argue for the theory by demonstrating its capacity to provide unifying explanations of many specific, apparently disparate matters. The leading analytic metaphysician of the late twentieth century, David Lewis, explicitly argued for his signature theories in just that way [Lewis, 1986].

Yes, David Lewis, my friend for four decades, was a master of the method, but I think these two assertions by Williamson can be easily misread as endorsing a blinkered approach that Lewis himself eschewed. They provide a near-perfect expression of the position I have called “*naïve naïve axiomatic auto-anthropology*” [Dennett, 2013]: thinking that the royal road to truth is to attempt to axiomatize, with your companions, your shared intuitions. I contrast it with *sophisticated naïve axiomatic auto-anthropology*, exemplified by Patrick Hayes’ (1978) ambitious, if failed, efforts to axiomatize the naïve physics of liquids. The difference is this: sophisticated Hayes knew full well that naïve physics – the physics of the manifest image, approximately – is full of flaws (siphons and pipettes are impossible, no sailing upwind, ‘centrifugal force’,...), but still an intellectual structure worth getting clear about. Why bother? One good – philosophical – reason is to clarify the manifest image so that we can better execute Wilfrid Sellars’ definition of philosophy’s task, explaining “how things, in the broadest sense of the term, hang together, in the broadest sense of the term.” Some of Lewis’s work can be seen, in fact, to be a fine contribution to Judea Pearl’s (2009) seminal work on causality, not because it succeeded in getting at the “real nature” of causation but because it gave Pearl, as an engineer/philosopher, something to fix.

If David Lewis and his many disciples thought that his methods, taken without deep knowledge of science, would yield “the real nature of space and time themselves,” as Williamson put it, they were committing themselves to naïve naïve axiomatic auto-anthropology, using their own coterie as their “native informants” and taking their intuition-pumped consensus as a sure path to “the real nature” of whatever they were talking about. That this presumption has been common for decades is nicely pre-saged in Williamson’s quotation from Austin. Right in the middle of his apologia for ordinary language philosophy Austin helps himself to a tell-tale word, “surely”, which I have argued [Dennett, 2013] is such a reliable, if fallible, marker of the weak link in any persuasion that we should all, as scrupulous thinkers, inculcate the mental habit of interrupting our



train of thought with a “surely” alarm — *ding!* — whenever we encounter it. Austin may well have been right that his perspicuous and imaginative methods of examining ordinary language were better than the neologistic fantasies of some metaphysicians back then, but this passage misdirects our attention and our energies if it is read as a complacent assurance that the time-honored, well-honed home truths of the manifest image are the *last word* on anything.

I thank Williamson for drawing our attention to the wonderful passage from Russell, which describes a sort of feedback loop between ventured premises and encountered results. What we philosophers have learned in recent decades is that if our feedback loops are myopically constrained by our ignorance of advances in the other sciences, they are, at best, perceptive accounts of the lore of idiosyncratic tribes of ill-informed opinionators. That might be useful anthropological ground-clearing, a narrow investigation of a particular tiny subset of WEIRD subjects (Western, Educated, Industrialized, Rich, Democratic – see [Henrich et al, 2010]), useful grist for the Sellarsian mill, along with the contributions of properly conducted x-phi. But it wouldn't be good philosophy.

### Список литературы / References

Dennett, 2013 – Dennett, D.C. “Kinds of Things – Towards a Bestiary of the Manifest Image,” in: D. Ross, J. Ladyman & H. Kincaid (eds.). *Scientific Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, pp. 96–107.

Hayes, 1978 – Hayes, P. “The Naive Physics Manifesto”, in: D. Michie (ed.) *Expert Systems in the Microelectronic Age*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978, pp. 242–270.

Henrich et.al., 2010 – Henrich, J.; Heine, S.J; and Norenzayan, A. “The Weirdest People in the World”, *Behavioral and Brain Sciences*, 2010, vol. 2(3), pp. 61–83.

Pearl, 2009 – Pearl, J. *Causality: Models, Reasoning and Inference*. New York: Cambridge University Press, 2009, 484 pp.

## PHILOSOPHICAL INTUITIONS ARE SURPRISINGLY ROBUST ACROSS DEMOGRAPHIC DIFFERENCES\*

**Joshua Knobe** – PhD,  
professor.  
Yale University,  
New Haven, CT 06520, USA.  
e-mail: joshua.knobe@  
yale.edu

Within the existing metaphilosophical literature on experimental philosophy, a great deal of attention has been devoted to the claim that there are large differences in philosophical intuitions between people of different demographic groups. Some philosophers argue that this claim has important metaphilosophical implications; others argue that it does not. However, the actual empirical work within experimental philosophy seems to point to a very different sort of metaphilosophical question. Specifically, what the actual empirical work suggests is that intuitions are surprisingly *robust* across demographic groups. Prior to empirical study, it seemed plausible that unexpected patterns of intuition found in one demographic group would not emerge in other demographic groups. Yet, again and again, empirical work obtains the opposite result: that unexpected patterns found in one demographic group actually emerge also in other demographic groups. I cite 30 studies that find this sort of robustness. I then argue that to the extent that metaphilosophical work is to engage with the actual findings from experimental philosophy, it needs to explore the implications of the surprising robustness of philosophical intuitions across demographic differences.

**Keywords:** metaphilosophy, experimental philosophy, demographic differences, intuitions

## ФИЛОСОФСКИЕ ИНТУИЦИИ НА УДИВЛЕНИЕ УСТОЙЧИВЫ К ДЕМОГРАФИЧЕСКИМ РАЗЛИЧИЯМ

**Джозуа Ноуб** – доктор философии, профессор. Йельский университет. Нью-Хейвен, Коннектикут 06520, США.  
e-mail: joshua.knobe@yale.edu

В современной метафилософской литературе по экспериментальной философии большое внимание уделяется тезису о том, что у представителей различных демографических групп наблюдаются существенные различия в философских интуициях. Некоторые философы утверждают, что этот тезис имеет большое метафилософское значение, другие отрицают это. Однако реальные эмпирические исследования в экспериментальной философии указывают на противоположную тенденцию: интуиции остаются удивительно устойчивыми от группы к группе. До проведения эмпирических исследований казалось правдоподобным, что уникальные интуиции, характерные для одной демографической группы, не проявятся в других демографических группах. Однако эта гипотеза не подтвердилась. Автор статьи цитирует порядка 30 исследований, указывающих на устойчивость интуиций. Он утверждает, что метафилософский анализ результатов ра-

\* For helpful comments on a previous draft, I am grateful to Joanna Demaree-Cotton, Keith DeRose, Hagop Sarkissian, and Timothy Williamson.



боты в экспериментальной философии должен быть направлен на выявление тех следствий, которые влечет за собой эта наблюдаемая тенденция.

**Ключевые слова:** метафилософия, экспериментальная философия, демографические различия, интуиции

When we make frequent use of a method, it is only natural to ask whether the method is a reliable one. Suppose, for example, that we are using a method that is supposed to be 95% accurate. If this method indeed turns out to give us the wrong answer only 5% of the time, then there is no problem – the method is working exactly as it should. By contrast, if we discover that the method gives us the wrong answer 35% of the time, we would be faced with a very serious issue.

The situation in armchair philosophy is no different from anywhere else. On one popular characterization, armchair philosophy makes use of a method that relies on *intuitions*. Even the most ardent defenders of this intuition-based method do not describe it as infallible. Clearly, intuition sometimes gives us the wrong answer. A question arises, however, as to whether this method has an acceptable level of reliability. If we discover that its reliability is more or less what we thought it was, this discovery would not point to a major problem. By contrast, if we find that it yields incorrect answers far more often than we thought it did, we would have reason to begin reevaluating this whole approach to philosophical research.

As Timothy Williamson notes in his target article, early research in experimental philosophy argued that we might be faced with precisely that sort of difficulty. One argument for this conclusion started out with the claim that people's intuitions show a strong impact of *demographic factors* (gender, ethnicity, age, etc.). On this view, the intuitions of older men from the United States could be radically different from, say, the intuitions of younger women from Hong Kong. Though the metaphilosophical issues here are complex, one can at least see how this empirical claim might have implications for questions about the reliability of intuition.

Williamson nicely summarizes a widely-shared narrative about the fate of this argument. According to this narrative, early experimental philosophy studies seemed to suggest that demographic factors had a large impact on people's intuitions, but more recent studies suggest that the impact of demographic factors is smaller and more circumscribed. Taken as a whole, then, the empirical literature simply does not indicate that demographic factors have a greater influence than we would have expected.

To the extent that we accept this narrative, it might seem that that we should also accept a rather bleak assessment of the metaphilosophical importance of research on demographic effects. The assessment would go something like this: early studies seemed to be pointing to a surprising phenomenon that at least had the potential to have important metaphilosophical implications, but in the end, this research program simply failed to pan out.



I will argue that this assessment is mistaken. The main problem is that discussion of experimental philosophy within the metaphilosophical literature has been excessively shaped by the chronological order in which experimental philosophy studies happened to come out. Early studies seemed to suggest that demographic factors had a large impact on philosophical intuitions. These studies led to a sense that it was somehow built into the very nature of experimental philosophy that it aims to find differences between demographic groups. Thus, the metaphilosophical literature implicitly privileged findings that involve differences between demographic groups over those that involve robustness across demographic groups.

But of course, the aim of experimental philosophy is not to argue for any preconceived view about people's intuitions. Rather, the aim is to find the *truth* about people's intuitions. This obvious fact is vividly on display in the actual body of experimental philosophy research, where the very same philosophers who show that certain intuitions differ between demographic groups (e.g., Machery et al., 2004) can often be found arguing that other intuitions are robust across demographic groups (e.g., Machery et al., 2017).

If we ignore the existing metaphilosophical literature and just look directly at the body of empirical research, we naturally arrive, I think, at a very different assessment. This assessment focuses on findings of *robustness*. Work in experimental philosophy is often concerned with intuitions about seemingly abstruse issues, such as the nature of the true self or whether the universe is governed by deterministic laws. There was every reason to expect that such intuitions would differ radically between demographic groups. Yet actual research on this topic has yielded a surprising result. Again and again, studies find that effects observed within one demographic group can also be found in a variety of others.

Of course, this is not to say that philosophical intuitions do not differ at all between groups. (Researchers have identified specific cases in which they clearly do.) Still, when one examines the body of research as a whole, it is impossible not to be struck by the extraordinary degree to which philosophical intuitions are robust across demographic differences. This is an important finding that promises to have profound implications for metaphilosophical questions.

To make a case for this more optimistic assessment, I review existing research in reverse chronological order. I begin with more recent findings and argue that they point to something extremely surprising and important. Then, only in the final subsection, I turn to the early findings that did so much to shape the narrative within the metaphilosophical literature.



## Cross-Cultural Studies

A series of studies have taken experimental paradigms originally used with participants in Western cultures and used those same experimental paradigms with participants in a variety of different cultures. Strikingly, the results tend to show that effects obtained with Western participants also emerge among participants from other cultures.

More specifically, studies do find cross-cultural differences in intuitions about moral responsibility (Hannikainen et al., 2018), but they find cross-cultural robustness for the Gettier intuition (Machery, et al. 2017), the Gettierized epistemic side-effect effect (Yuan & Kim, 2018), metaethical intuitions (Beebe et al., 2015; Sarkissian et al, 2011), libertarian intuitions about free will (Sarkissian et al. 2010), the striking lack of impact of stakes on epistemic intuitions (Rose et al., in press), and the tendency to regard morally good mental states as falling within the “true self” (De Freitas et al., 2018).

## Developmental Studies

Other studies have asked whether the effects obtained in research on adults also emerge in *children*. Obviously, there are bound to be important differences between children and adults, but the most salient result of this research has been the degree to which children do show many of the effects obtained in research on adults. Children have been shown to exhibit some of the surprising patterns of intuition that adults show about free will (Nichols, 2004), metaethics (Heiphetz & Young, 2016; Nichols & Folds-Bennett, 2003), generics (Tasimi et al., 2017), trolley problems (Pellizzoni et al., 2010), the side-effect effect (Leslie, et al. 2006), and causation (Samland, et al. 2016).

## Replication Studies

Finally, a series of recent studies have *replicated* studies from earlier papers on demographic effects. In other words, researchers have simply rerun studies from these earlier papers, using precisely the same procedure but a larger sample size. The results of replication studies are sometimes framed in terms of what they suggest about whether previous papers were right or wrong, but in my view, this framing fails to bring out what is most important about them. To get at the most philosophically important implications, it might be best just to look at the results of





the replication studies themselves and see what they show about patterns in people's intuitions.

In research on epistemic intuitions, replication studies found no cultural differences in intuitions about Gettier cases, Truetemp, the cancer conspiracy case, or the zebra case (Kim & Yuan, 2015; Nagel et al. 2013; Seyedsayamdost, 2015a). In research on gender differences, replication studies did find a gender difference in intuitions about the brain in a vat case (original study: Buckwalter & Stich, 2014; replications: Adleberg et al., 2015; DeRose 2018), but they found no gender difference in intuitions about Gettier cases, compatibilism, dualism, Twin Earth, the violinist case, causal deviance, the trolley problem, the Chinese Room, the Plank of Carneades, or the magistrate and the mob (Adleberg et al., 2015; Seyedsayamdost, 2015b). In other words, even when we look just at cases in which philosophers were specifically concerned that there might be differences between demographic groups, the majority of studies find robustness.

## Interim Conclusion

I have been suggesting that one surprising finding coming out of the experimental philosophy literature is the shocking degree to which demographic factors do not impact people's philosophical intuitions. In support of this claim, I have cited 30 studies, by 91 different researchers, comprising a total sample size of 12,696 participants. Many of these results would be highly surprising even in isolation. Taken together, they are downright shocking.

These findings raise important questions both empirically and metaphilosophically. At an empirical level, the key question is how to explain the surprising robustness of philosophical intuitions. One possible answer would be that the capacities underlying people's philosophical intuitions have an innate basis. In mentioning this answer, I don't mean to suggest that it will necessarily turn out to be correct. Rather, the point is that this is the *kind* of hypothesis we should be investigating.

At a more metaphilosophical level, the question is what this result teaches us about the methods used in philosophy. Presumably, we will only be able to engage in a serious way with this metaphilosophical question to the extent that we can formulate plausible answers to the empirical question. So, for example, if we answer the empirical question by suggesting that philosophical intuitions have an innate basis, we will be faced with a new and difficult metaphilosophical question: *What do we learn about the reliability of people's intuitions when we learn that they have an innate basis?* Similarly thorny metaphilosophical questions arise for other plausible answers to the empirical question.



To be honest, I don't have a good sense of how to go about answering these metaphilosophical questions. The reason is in part that existing metaphilosophical research has almost entirely neglected them. Instead, it has focused on another, very different issue.

## Reevaluating The Implications Of Early Studies

Let's now go back in time to the very earliest studies in experimental philosophy. As we noted above, some of the early studies that appeared to show demographic differences have failed to replicate, but that does not mean that none of them were real. The most important exception is the classic Machery et al. (2004) study indicating a difference in intuitions about reference between Western and Asian participants. Subsequent studies confirm that there is indeed a real demographic difference here (e.g, Beebe & Undercoffer, 2015; Machery et al., 2009; but see Cova et al., 2019). This is a beautiful and deeply important result, which has been justly celebrated.

Unfortunately, this deeply important early study has led to a wildly inaccurate portrayal of the field of experimental philosophy within the metaphilosophical literature. Within that literature, it is often suggested that experimental philosophy research on demographic factors is basically about *differences* between demographic groups. It is then assumed that metaphilosophical discussions of this research should be concerned almost entirely with such differences. In some cases, it is argued that demographic differences have metaphilosophical implications; in others (as in Williamson's work), it is argued that they do not. Either way, though, the discussion is always about the differences.

In general, I am reluctant to criticize the work of other philosophers, but I have to say that this framing of the issue is completely wrong. Any reasonable review would have to conclude that many of the most surprising results are not about differences but about robustness. To the extent that the metaphilosophical literature continues to ignore these results, it will simply be failing to engage with some of the questions that most need answering.

### Список литературы / References

Adleberg et al., 2015 – Adleberg, T., Thompson, M. & Nahmias, E. “Do men and women have different philosophical intuitions? Further data”, *Philosophical Psychology*, 2015, vol. 28, no. 5, pp. 615–641.

Beebe & Undercoffer, 2015 – Beebe, J.R. & Undercoffer, R.J. “Moral Valence And Semantic Intuitions”, *Erkenntnis*, 2015, vol. 80, no. 2, pp. 445–466.



Beebe et.al., 2015 – Beebe, J., Qiaoan, R., Wysocki, T. & Endara, M. A. “Moral Objectivism In Cross-Cultural Perspective”, *Journal of Cognition and Culture*, 2015, vol. 15, pp. 386–401.

Buckwalter & Stich, 2014 – Buckwalter, W. & Stich, S. “Gender And Philosophical Intuition”, in Knobe, J. & Nichols, S. (eds.). *Experimental philosophy* (Vol. 2). Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 307–346.

Cova et.al., 2019 – Cova, F., Strickland, B., Abatista, A., Allard, A., Andow, J., Attie, M.,... & Cushman, F. “Estimating The Reproducibility Of Experimental Philosophy”, *Review of Philosophy and Psychology*, 2019. (in print)

De Freitas et.al., 2018 – De Freitas, J., Sarkissian, H., Newman, G.E., Grossmann, I., De Brigard, F., Luco, A., & Knobe, J. “Consistent Belief In A Good True Self In Misanthropes And Three Interdependent Cultures”, *Cognitive Science*, 2018, vol. 42, pp. 134–160.

DeRose, 2017 – DeRose, K. *The Appearance of Ignorance: Knowledge, Skepticism, and Context* (Vol. 2). Oxford: Oxford University Press, 2017, 374 pp.

Hannikainen et.al., 2018 – Hannikainen, I., Machery, E., Rose, D., Stich, S., Olivola C., Sousa, P.,... Zhu, J. *Sourcehood versus Alternate Possibilities: The Problem of Free Will Throughout 21 Countries*. Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro. Unpublished manuscript.

Heiphetz & Young, 2016 – Heiphetz, L., & Young, L.L. “Can Only One Person Be Right? The Development Of Objectivism And Social Preferences Regarding Widely Shared And Controversial Moral Beliefs”, *Cognition*, 2016, vol. 167, pp. 78–90.

Kim & Yuan, 2016 – Kim, M. & Yuan, Y. “No Cross-Cultural Differences In The Gettier Car Case Intuition: A Replication Study Of Weinberg et al. 2001”. *Episteme*, 2016, vol. 12, no. 3, pp. 355–361.

Leslie et.al., 2006 – Leslie, A.M., Knobe, J., & Cohen, A. “Acting Intentionally And The Side-Effect Effect: Theory Of Mind And Moral Judgment”, *Psychological Science*, 2006, vol. 17, no. 5, pp. 421–427.

Machery et. al., 2004 – Machery, E., Mallon, R., Nichols, S., & Stich, S.P. “Semantics, Cross-Cultural Style”, *Cognition*, 2004, vol. 92, no. 3, B1–B12.

Machery et.al., 2009 – Machery, E., Olivola, C. Y., & De Blanc, M. “Linguistic And Metalinguistic Intuitions In The Philosophy Of Language”, *Analysis*, 2009, vol. 69, no. 4, pp. 689–694.

Machery et.al., 2017 – Machery, E., Stich, S., Rose, D., Chatterjee, A., Karasawa, K., Struchiner, N.,... & Hashimoto, T. “Gettier Across Cultures 1”, *Noûs*, 2017, vol. 51, no. 3, pp. 645–664.

Nagel et.al., 2013 – Nagel, J., San Juan, V., & Mar, R.A. “Lay Denial Of Knowledge For Justified True Beliefs”, *Cognition*, 2013, vol. 129, no. 3, pp. 652–661.

Nichols & Folds-Bennett, 2003 – Nichols, S. & Folds-Bennett, T. “Are Children Moral Objectivists? Children’s Judgments About Moral And Response-Dependent Properties”, *Cognition*, 2003, vol. 90, no. 2, B23–B32.

Nichols, 2004 – Nichols, S. “The Folk Psychology Of Free Will: Fits And Starts”, *Mind & Language*, 2004, vol. 19, no. 5, pp. 473–502.

Pellizzoni et.al., 2010 – Pellizzoni, S., Siegal, M., & Surian, L. “The Contact Principle And Utilitarian Moral Judgments In Young Children”, *Developmental Science*, 2010, vol. 13, no. 2, pp. 265–270.

Rose et.al., in press – Rose, D., Machery, E., Stich, S., Alai, M., Angelucci, A., Berniūnas, R.,... & Cohnitz, D. “Nothing At Stake In Knowledge”, *Noûs*. (in press).



Samland et.al., 2016 – Samland, J., Josephs, M., Waldmann, M.R., & Rako-  
czy, H. “The Role Of Prescriptive Norms And Knowledge In Children’s And Adults’  
Causal Selection”, *Journal of Experimental Psychology: General*, 2016, vol. 145,  
no. 2, pp. 125–130.

Sarkissian et.al., 2011 – Sarkissian, H., Park, J., Tien, D., Wright, J. C., & Knobe, J.  
“Folk Moral Relativism”, *Mind & Language*, 2011, vol. 26, no. 4, pp. 482–505.

Sarkissian, 2010 – Sarkissian, H., Chatterjee, A., De Brigard, F., Knobe, J.,  
Nichols, S., & Sirker, S. “Is Belief In Free Will A Cultural Universal?”, *Mind &  
Language*, 2010, vol. 25, no. 3, pp. 346–358.

Seyedsayamdost, 2015a – Seyedsayamdost, H. “On Gender And Philosophical  
Intuition: Failure Of Replication And Other Negative Results”, *Philosophical  
Psychology*, 2015, vol. 28(5), pp. 642–673.

Seyedsayamdost, 2015b – Seyedsayamdost, H. “On Normativity And Epistemic  
Intuitions: Failure Of Replication”, *Episteme*, 2015, vol. 12, no. 1, pp. 95–116.

Tasimi et.al., 2017 – Tasimi, A., Gelman, S. A., Cimpian, A., & Knobe, J.  
“Differences In The Evaluation Of Generic Statements About Human And Non-  
Human Categories”, *Cognitive Science*, 2017, vol. 41, no. 7, pp. 1934–1957.

Yuan & Kim, 2018 – Yuan, Y. & Kim, M. *Cross-Cultural Universality of  
Knowledge Attributions*. Unpublished manuscript. Yale University.

# WILLIAMSON ON LAWS AND PROGRESS IN PHILOSOPHY\*

**Daniel Stoljar** – PhD  
in Philosophy, professor.  
Australian National University,  
Canberra, 0200, Australia.  
e-mail: daniel.stoljar@  
anu.edu.au

Williamson rejects the stereotype that there is progress in science but none in philosophy on the grounds (a) that it assumes that in science progress consists in the discovery of universal laws and (b) that this assumption is false, since in both science and philosophy progress consists at least sometimes in the development of better models. I argue that the assumption is false for a more general reason as well: that progress in both science and philosophy consists in the provision of better information about dependency structures.

**Keywords:** philosophical progress, scientific progress, laws, explanation, models, dependency, causation, grounding, necessitation

# УИЛЬЯМСОН О ЗАКОНАХ И ПРОГРЕССЕ В ФИЛОСОФИИ

**Дэниел Столджер** – доктор  
философии, профессор.  
Австралийский националь-  
ный университет.  
Канберра, 0200, Австралия.  
e-mail: daniel.stoljar@  
anu.edu.au

Уильямсон не согласен с мнением о том, что в философии, в отличие от науки, нет прогресса, по следующим причинам: а) оно основано на допущении о том, что прогресс в науке состоит в исследовании универсальных законов; б) это допущение ложно, потому что и в философии, и в науке прогресс также заключается в разработке лучших объяснительных моделей. В свою очередь, автор полагает, что это допущение является ложным по еще одной более общей причине: прогресс в науке и философии состоит в получении более точной информации о структурах зависимости.

**Ключевые слова:** философский прогресс, научный прогресс, законы, объяснение, модели, зависимость, причинность, основания, необходимость

“According to a common stereotype,” Timothy Williamson writes (p. 24), “there is progress in natural science but not in philosophy.” One should reject this stereotype, he says, because it

... depends on an obsolete view of scientific progress as consisting in the discovery of universal laws. Philosophers have not discovered many of those, at least outside logic. But once we realize that much scientific progress consists in the development of better models, we should realize too that philosophy has also made much progress of just the same kind. (5)

---

\* Thanks to Justin D’Ambrosio for valuable comments on a previous draft.



I agree with Williamson that one should reject the stereotype and indeed for the reason he gives. But I think one should reject it for a more general reason as well. My aim here is to set out this more general reason.<sup>1</sup>

We may begin with what is at first sight an unrelated issue: David Lewis's view on causal explanation (see Lewis 1986). As I understand it, Lewis's view has four main theses. The first thesis is that the world consists in or contains *causal histories*, vast systems of events standing in various causal relations. This thesis is intended to be an abstract metaphysical thesis, not tied to any particular theory of causation. The second thesis is that to explain an event is to provide some information about its position in this system; in addition, to explain a type of event is to provide information about the position of events of that type in the system.<sup>2</sup> The third thesis is that to provide information about causal histories is a special case of providing information about anything. When you provide information about a train system or a university, for example, you generally aim to maximize various virtues, such as truth, relevance, clarity, novelty, and reasonableness, and to minimize various vices, such as falsity and abstraction.<sup>3</sup> The same is true, Lewis thinks, when you provide information about causal histories. The fourth thesis is that, beyond the fact that causal explanations provide information about causal histories and conform to the general canons of information provision, there is no special form or content that they must have; Lewis puts this by saying that there is no 'unit of explanation.' What he mainly has in mind is Hempel's view that explanations must take the form of an argument among whose premises is a canonical statement of a universal law (see Hempel, 1965). Lewis accepts that causal explanations may on occasion be Hempelian; his point is that they need not be, and in particular need not be in order to be good explanations.

Lewis's view of explanation does not apply directly to the issue of philosophical progress; philosophers are not typically interested in the causal explanation of particular events or types of events. But it is possible to generalize the approach so that it does apply.

We may do this by taking advantage of a point emphasized by a number of contemporary philosophers: that causal histories are one example of a more general type of structure, which I will call here a 'dependency

---

<sup>1</sup> For further discussion of this general reason, and of philosophical progress more generally, see [Stoljar, 2017]; see also [Williamson, 2018].

<sup>2</sup> As I understand him, Lewis intends (what I am here calling) the second thesis to provide necessary *and* sufficient conditions on what explaining an event is. The necessary part of this is controversial but I will ignore this issue here.

<sup>3</sup> The list in the text is taken from Lewis's paper. It is interesting question whether it captures the virtues and vices of providing information; compare [Williamson, 2007, chapter 8]. But I will not try to clarify this here.



structure.<sup>4</sup> Another kind of dependency structure is a *constitutive hierarchy*, a vast system of facts standing in various synchronic relations of grounding or necessitation. The thesis of materialism, for example, entails that the world contains or is a constitutive hierarchy, since according to it every fact is grounded in, or necessitated by, some physical fact.

A version of Lewis's approach generalized to dependency structures may be formulated this way. The first thesis is that the world is or contains dependency structures, systems of causal relations among events or grounding or necessitation relations among facts. Once again we may advance this thesis as an abstract metaphysical thesis, not tied to any particular theory of grounding or necessitation. The second thesis is that to explain an item in a dependency structure is to provide information about the position of that item in the structure; *mutatis mutandis* for types of items. The third thesis is that providing information about dependency structures is a special case of providing information about anything. The fourth thesis is that there is no unit of explanation. We have seen what this amounts to in the causal case, namely, a rejection that explanation must be Hempelian. Something similar is true in the constitutive case. In order to provide information about the position of a fact or type of fact in a constitutive hierarchy, it is not necessary to provide a bridge law or an a priori entailment of the fact or facts in question. Once again, constitutive explanations may on occasion have these forms; but they need not, and need not in order to be good explanations.

Once Lewis's approach is generalized in this way, we may use it to state the mistake in the stereotype that there is progress in science but not in philosophy. In Williamson's formulation, the stereotype depends on two ideas: (a) that progress in science consists in the discovery of universal laws, and (b) that no such universal laws are discovered in philosophy, setting aside logic. Generalized Lewis, and indeed even Lewis's original account, tells us that (a) is false. Progress in science may in some cases involve the discovery of universal laws. But it does not in general consist of that. Rather it consists in the provision of information about dependency structures. Indeed, to link universal laws and progress in the way the stereotype does is to be in the grip of the very idea Lewis thinks is mistaken: the unit of explanation idea.

A friend of the stereotype might seek to defend it against this criticism by conceding that progress in science consists in the provision of information about dependency structures – and then denying that in philosophy we ever provide such information. But this denial is implausible. When the moral philosopher says that rightness in an action is at least partly constituted by the expected outcomes of that action, they are providing information about

<sup>4</sup> See [Bennett, 2017] and [Skow, 2016] in particular here. For background, see [Fine, 2000], [Schaffer, 2009] and [Rosen, 2010]; and for criticism see [Wilson, 2014].



dependency structures. So too is the philosopher of mind, who says that consciousness in a mental state is at least partly constituted by the subject of the state attending to its intentional object to a sufficient degree.

I said this criticism of the common stereotype about philosophy is more general than the one Williamson offers. I have two things in mind here. First, Williamson says that (a) is false because science sometimes consists in model building of the kind described by Michael Weisberg among others (see [Weisberg, 2013], see also [Williamson, 2017]). He goes on to point out that in philosophy we engage in model building as well. I don't disagree with this. But in the light of the picture I have been describing, we may see the idea about models as an instance of something more general: providing models that resemble target systems is one way of providing information about dependency structures.

Second, the criticism I have offered brings out that the stereotype about philosophy Williamson is responding to is similar to once-common stereotypes about other fields, and is mistaken in a similar way. In the 1950s and early 1960s, for example, there was a flourishing discussion in analytic philosophy about the nature of history (a good example is [Dray, 1964]). One strand in that literature might have been formulated Williamson-style as follows: "According to a common stereotype, there is progress in science but not in history: in science, progress consists in the discovery of universal laws, but no such laws are discovered in history." Lewis on causal explanation provides a good reason to reject this stereotype about history.<sup>5</sup> Historians *do* provide causal explanations and *do* make progress, even if they do not discover any laws of history. Lewis generalized provides a way to reject a similar stereotype in the case of philosophy.

I will end by responding to two objections, each of which concern the apparent limits of the idea that philosophy is concerned with dependency structures.

The first points out that constitutive hierarchies involve relations among facts, and according to many philosophical positions, no facts of the relevant sort exist. Expressivism about morality, for example, at least in its simplest version, denies that there are any moral facts; hence it denies that there are any moral facts that stand in dependency structures. How then could moral philosophy be concerned with such structures?

One reply draws on an idea Lewis emphasizes in his paper: that information can often take a negative form. If the simplest version of expressivism is correct, the whole truth about dependency structures involving moral facts may be provided quite easily, viz. there are no such structures. A different, compatible, reply is that, while (if the simplest

---

<sup>5</sup> Of course, Davidson's papers from the early sixties are the classic texts here; see essays 1 and 11 in [Davidson, 2001]. But Lewis's framework is somewhat easier to work with than Davidson's as far as the application to progress goes.





expressivism is true) there are no dependency structures involving moral facts, there are nevertheless related structures involving psychological facts – facts about us judging things to be right or wrong, for example. It is consistent with expressivism that moral philosophy is concerned with structures of this related type.

The second objection is that, while we are sometimes concerned in philosophy with dependency structures, this is not always true. Often we are interested, for example, not in what *grounds* moral rightness, but in what it *is*. If so, it is at best an exaggeration to say that philosophy concerns dependency structures.

My reply draws again on an idea Lewis emphasizes. Explanations for him are answers to ‘why’-questions, and ‘why’-questions are in turn requests for information about causal histories. If Lewis’s approach is generalized, we may say instead that ‘why’-questions are requests for information about dependency structures. From this point of view, this second objection is that, while philosophers are sometimes interested in ‘why’-questions, they are just as often interested in ‘what’-questions: what are moral facts, what is a conscious state, and so on.

Once we have the issue in this form, however, it is reasonably easy to see how we might meet it, at least in outline. For ‘what’-questions are requests for information too: when we ask what something is, we are requesting certain sorts of information about it. If so, versions of the third and fourth theses mentioned above apply: providing information as an answer to a ‘what’-question is likewise a special case of providing information in general, and here too we should reject the unit of explanation idea, or to put it more generally, the unit of information idea.

What does rejecting this idea amount to in the case of a ‘what’-question in philosophy? Well, consider the question ‘What is a conscious state?’ If you accept there is a unit of explanation or information, you may well expect the answer to this question to come in a certain form, for example, in the form of a reductive definition of consciousness. If so, you are likely to be disappointed. You may even express your disappointment by adopting the pessimistic view that philosophy makes no progress. If you reject that idea, on the other hand, you may well expect the answer to this question to consist in good information about conscious states—information about their functional and rational roles, for example, or their intentional structure. If so you are likely *not* to be disappointed. It is in this way that the Lewis-inspired approach to explanation encourages an optimistic view about progress in philosophy.



## Список литературы / References

- Bennett, 2017 – Bennett, K. *Making Things Up*. Oxford: Oxford University Press, 2017, 274 pp.
- Davidson, 2001 – Davidson, D. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 2001, 224 pp.
- Dray, 1964 – Dray, W. *Philosophy of History*. Englewood, N.J.: Prentice Hall, 1964. 116 pp.
- Fine, 2001 – Fine, K. “The Question of Realism”, *Philosophers’ Imprint*, 2001, vol. 1, pp. 1–30.
- Hempel, 1965 – Hempel, C. *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York: The Free Press, 1965, 504 pp.
- Lewis, 1986 – Lewis, D. “Causal Explanation”, in: Lewis, D. *Philosophical Papers, Vol. II*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1986, pp. 214–40
- Rosen, 2010 – Rosen, G. “Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction”, in: Hale, B. & Hoffman, A. (eds.) *Modality: Metaphysics, Logic and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 109–36.
- Schaffer, 2009 – Schaffer, J. “On What Grounds What”, in: Chalmers, D., Manley, D., Wasserman, R. (eds.). *Metametaphysics*. New York: Oxford University Press, 2009, pp. 247–383
- Skow, 2016 – Skow, B. *Reasons Why*. Oxford: Oxford University Press, 2016, 208 pp.
- Stoljar, 2017 – Stoljar, D. *Philosophical Progress*. Oxford: Oxford University Press, 2017, 192 pp.
- Weisberg, 2013 – Weisberg, M. *Simulation and Similarity: Using Models to Understand the World*. Oxford: Oxford University Press, 2013, 212 pp.
- Williamson, 2007 – Williamson, T. *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2007, 346 pp.
- Williamson, 2017b – Williamson, T. “Model-Building In Philosophy”, in R. Blackford & D. Broderick (eds.). *Philosophy’s Future: The Problem of Philosophical Progress*. Oxford: Wiley Blackwell, 2017, pp. 106–122.
- Williamson, 2018 – Williamson, T. *Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 2018, 176 pp.
- Williamson, Forthcoming – Williamson, T. “Armchair Philosophy”, *Epistemology & Philosophy of Science*, 2019, vol. 56, no. 2, pp. 46–52.
- Wilson, 2014 – Wilson, J. “No Work for a Theory of Grounding”, *Inquiry*, 2014, vol. 57, pp. 1–45.

## ARMCHAIR SCIENCE AND ARMCHAIR PHILOSOPHY

**Anton V. Kuznetsov** – PhD in Philosophy, junior research associate.  
Lomonosov Moscow State University.  
1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation.  
e-mail: anton.smith@philos.msu.ru

Williamson defends armchair philosophy by likening it to armchair science – they have the same echelon of results and use such a priori methods as model building and conditional analyses. More, if a priori methods are accepted within science, then they are acceptable in philosophy – thus, armchair philosophy is justified. However, I am not swayed by this reasoning: there could be non-armchair philosophers who use these a priori methods. So, there are two options – revise the notion of armchair philosophy or add more details to the aforementioned reasoning.

**Keywords:** armchair philosophy, armchair science, a priori methods

## КАБИНЕТНАЯ НАУКА И КАБИНЕТНАЯ ФИЛОСОФИЯ

**Кузнецов Антон Викторович** – кандидат философских наук, младший научный сотрудник.  
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова.  
Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1.  
e-mail: anton.smith@philos.msu.ru

Уильямсон защищает кабинетную философию, связывая ее с понятием кабинетной науки, в которых мы видим схожие результаты и в которых существенную роль играют априорные методы, такие как кондициональный анализ и построение моделей. Применимость априорных методов в науке влечет их применимость и в философии. Таким образом, кабинетная философия получает обоснование. Однако я не убежден этим рассуждением, так как могут быть не-кабинетные философы, пользующиеся априорными методами. В таком случае есть две опции: пересмотреть понятие кабинетной философии или дополнить данное рассуждение новыми деталями.

**Ключевые слова:** кабинетная философия, кабинетная наука, априорные методы

Throughout the target article, Williamson defends armchair philosophy by likening it to armchair science, in which a priori methods play a substantive role. This enables the reader to consider scientific inquiry and results from an unusual viewpoint. From this panorama, scientific inquiry does not only generate laws, but also new models. Moreover, using mathematics as an exemplar of armchair science, one can see that a priori methods are not exclusively deductive: instead, they are largely inductive. This kind of “armchair induction” pervades both philosophy and science, and both boast model building and conditional analysis as their key forms of armchair practice. Thus, we can achieve scientific results via a priori methods. Additionally, if we understand that the primary results of the philosophical inquiry are not laws, but, instead, models that are obtained by a priori methods, then we get the rationale of armchair philosophy. Here, armchair philosophy is a part of armchair science.



However, the significant role that armchair methods play in science does not give establish armchair philosophy, otherwise it significantly weakens its notion.

I can find criticism via two objections:

1. Mathematics and philosophy are significantly different – the ontology of formal systems is known without a trace: we know all the basic laws of these systems. There is no such thing either in philosophy (except logic) or science.
2. Model building in science relies on empirical results and is mediated by them, while the pathos of the armchair philosophy is that its results do not need to be justified by empirical data.

Thus, the justification of the armchair methods by pointing to the model building does not answer the question of why we should trust the models of armchair philosophy itself (again, let's spare logic). The armchair methods of obtaining such models are not in doubt: but why do these models have explanatory potential, even though they are not connected with empirical research? This is the main question for the armchair philosophy. If this question is not asked, then there is a significant change in the notion of armchair philosophy, which is understood as the study of philosophical theories, concepts and intuitions through a priori methods. Here, we are interested in the justification of a priori methods, not in the status of their results in relation to empirical data.

Based on the above, there can be formulated strong and weak notions of armchair philosophy:

*Weak notion:* Armchair philosophy is the study of philosophical problems via a priori methods.

*Strong notion:* Armchair philosophy is the study of philosophical problems via a priori methods, where the philosophical problems are *independent* of empirical ones and, therefore, the resulting philosophical theories are *independent* of empirical ones.

None of these notions appears to be correct. According to the former, the problem of armchair philosophy is justifying a priori methods. However, most likely, this is only part of the problem since the mere fact of using a priori methods doesn't specifically refer to armchair philosophy. This continues from the fact that so-called armchair science and non-armchair philosophy exist. The latter could use armchair methods but oppose itself to armchair philosophy. One of the most striking examples is the philosophy of Daniel Dennett, who uses the methods of armchair philosophy, but whom is its active critic [Dennett, 2010: 81–84]. Hence, the notion of armchair philosophy is not only in the use of armchair methods. So, the concern is also about a special kind of *independence* that armchair philosophy has from empirical science, which does not just concern itself with the method.

I agree with Williamson that a “pure” armchair philosophy, as a philosophy completely divorced from everything empirical, is impossible.



However, my point is more general – there is no cognitive practice completely divorced from any experience. Thus, if we take the strong notion of armchair philosophy as “pure”, then it is not viable. However, as I’m trying to show, some independence of philosophical theories and problems from empirical science is necessary for armchair philosophy. Otherwise, the notion of armchair philosophy would disappear.

One of the ways to answer the question may be that there are special philosophical intuitions that support philosophical inquiry. These intuitions are, to some extent, universal and need special philosophical training. Roughly speaking, this view is taken by Williamson in a dispute with early experimental philosophers [Williamson, 2007] [Weinberg, Nichols, Stich, 2001: 429–460]. If such defense is successful, then it is possible to postulate some independence of philosophical intuitions from empirical data. However, this still cannot serve as a defense of armchair philosophy. Rather, it can be considered as a defense of philosophy and the philosophical profession, but not armchair philosophy itself, since non-armchair philosophers also possess these intuitions and philosophical skills.

If this is correct, then we should recognize that Williamson’s reasoning did not reach its goal. Otherwise the very idea of armchair philosophy should be substantially revised and talking about separating armchair philosophy from non-armchair philosophy makes sense only when we want to defend philosophy from the attack of experimental philosophers and some scientists and laypeople. Here, all philosophers are one way or another armchair philosophers, even though some would never recognize themselves that way.

### Список литературы / References

Dennett, 2010 – Dennett, D. “Two Black Boxes: a Fable”, *Activitas Nervosa Superior*, 2010, vol. 52, no. 2, pp. 81–84.

Weinberg, Nichols, Stich, 2001 – Weinberg, J. M., Nichols, S., Stich, S. “Normativity And Epistemic Intuitions”, *Philosophical Topics*, 2001, vol. 29, no. 1–2, pp. 429–460.

Williamson, 2007 – Williamson, T. *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2007, 346 pp.

# REPLY TO DENNETT, KNOBE, KUZNETSOV, AND STOLJAR ON PHILOSOPHICAL METHODOLOGY

**Timothy Williamson** – PhD,  
Wykeham Professor of Logic.  
Oxford University,  
New College.  
Holywell St., Oxford OX1 3BN,  
UK.  
e-mail: Timothy.williamson@  
philosophy.ox.ac.uk

The paper replies to replies by Dennett, Knobe, Kuznetsov, and Stoljar to the author's 'Armchair Philosophy'.

**Keywords:** Armchair philosophy, intuitions, a priori knowledge, abduction, model-building, dependency structures.

## ОТВЕТ ОППОНЕНТАМ ПО ПОВОДУ ФИЛОСОФСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ

**Тимоти Уильямсон** – доктор  
философии, профессор.  
Оксфордский университет.  
Holywell St., Оксфорд OX1  
3BN, Великобритания.  
e-mail: Timothy.williamson@  
philosophy.ox.ac.uk

В данной статье автор отвечает на критические замечания оппонентов (Д. Деннета, Дж. Ноуба, А.В. Кузнецова и Д. Столжара).

**Ключевые слова:** кабинетная философия, интуиции, априорное знание, абдукция, построение моделей, структуры зависимости

Daniel Dennett, Joshua Knobe, Anton Kuznetsov, and Daniel Stoljar have made thoughtful responses to my position piece on armchair philosophy, identifying many points of agreement and some of disagreement. This reply deals mainly with the latter.

### 1. 'Philosophical Intuitions'

Knobe's title is 'Philosophical Intuitions are Surprisingly Robust Across Demographic Differences'. He writes that 'the aim of experimental philosophy [...] is to find the truth about people's intuitions'. He takes for granted that a central issue can be neutrally articulated in the question: how reliable is 'a method that relies on intuitions'? According to Kuznetsov, my view in *The Philosophy of Philosophy* is ('Roughly speaking') 'that there are special philosophical intuitions that support philosophical inquiry' which 'are, to some extent, universal and need special philosophical training'. In their pieces, neither Knobe nor Kuznetsov makes any attempt to explain what they mean by an 'intuition', or by describing one as 'philosophical'. Dennett characterizes 'naïve naïve axiomatic auto-anthropology' as 'thinking that the royal road to truth is to attempt to axiomatize, with your companions,



your shared intuitions', though he is careful not to ascribe that methodology to me. He too does not say what an 'intuition' is. Stoljar is the only one of the four not to use the 'i'-word.

In 'Armchair Philosophy', I simply avoided the 'i'-word. Given the limitations of space, I preferred not to use any of it explaining my reasons for avoidance. Since my 2004 article 'Philosophical "Intuitions" and Scepticism about Judgment' (the clue is in the scare quotes), I have been arguing that the debate about the reliability of 'philosophical intuitions' is ill-posed, because the extension of the quoted phrase is quite unclear. The point is not just that there are borderline cases; we cannot eliminate all vagueness from our vocabulary, and at the margins it usually does little harm. With the term 'intuition', it is much worse: most human judgments are in the disputed territory. Let me explain.

Psychologists distinguish between 'intuitive' and 'reflective' judgments. Roughly, reflective judgments are those based on conscious reasoning; intuitive judgments are those not based on conscious reasoning (for simplicity, I concentrate on judgments, but the distinction can be extended to inhibited inclinations to judgment and the like). Some philosophers use the word 'intuition' with explicit reference to the psychologists' distinction. An example is Jennifer Nagel's excellent paper 'Intuitions and Experiments: A Defense of the Case Method in Epistemology' (2012). However, as Nagel emphasizes, one consequence of so defining the term is that normal perceptual judgments (and many others) count as intuitions. Thus relying on normal perceptual judgments would count as relying on intuitions. That is not what the metaphilosophical debate was supposed to be about. Indeed, in that sense of the term, avoiding reliance on intuitions is not an option. For all judgments based on conscious reasoning rely on judgments not based on conscious reasoning. For instance, when you do a complex arithmetical calculation in your head, your final answer is based on conscious reasoning, but you did not go through an infinite regress of conscious reasoning: at some point in the calculation you made a judgment not based on conscious reasoning.

Can one finesse the problem for philosophical purposes by stipulating that 'intuitions' are based neither on conscious reasoning nor on perception? That too would wrong-foot the metaphilosophical debate. For our judgments about thought experiments are typically made by using offline, in imagination, the very cognitive capacities we use online, in perception. For example, the proposed stipulation would allow us to sidestep reliance on intuitions in Gettier cases by making judgments based on perception of real-life Gettier cases. We observe someone at 3 o'clock setting his watch by a clock that happened to have stopped at 3 o'clock, and judge that he does not know that it is 3 o'clock. Our judgment that he lacks knowledge is not an 'intuition' in the stipulated sense, since it is based on perception, but critics of the case method in epistemology will



be just as uneasy about it as they are about the verdict on the corresponding thought experiment – as I have put to the test by tricking audiences at my lectures into real Gettier cases. Thus the proposed restriction misconstrues the metaphilosophical debate.

In my paper ‘How deep is the distinction between a priori and a posteriori knowledge?’ (2013), I used this easy exchangeability between on-line and offline judgements to argue that the distinction between the a priori and the a posteriori is epistemologically superficial. Kuznetsov uses the traditional distinction to characterize my account of armchair philosophy. That is bound to be misleading, given how little I think of the traditional distinction.

As for the problem of defining ‘intuition’, an alternative strategy is to concede that ordinary non-reflective judgments based on perception are intuitions, but deny that they are philosophical intuitions. That too is unpromising. For what is distinctively philosophical about the judgment ‘He doesn’t know that it’s 3 o’clock’? ‘Know’ is one of the commonest verbs in the English language. If such an everyday judgment counts as philosophical, it is hard to guess what would count as unphilosophical. Virtually any judgment can be used in a counterexample to some suitably wrong-headed philosophical theory.

To vary the example, for most adults the judgment ‘ $2+2 = 4$ ’ counts as intuitive in the psychologists’ sense, since they do not base it on conscious reasoning. They also do not base it on sense perception. Moreover, ‘ $2+2 = 4$ ’ is philosophical in the sense that many philosophers of mathematics rely on the truth of such arithmetical equations in their arguments. I have certainly heard experimental philosophers define ‘philosophical intuition’ in a way that makes ‘ $2+2 = 4$ ’ a philosophical intuition. When the method of relying on ‘philosophical intuitions’ is debated, are elementary arithmetical equations to be included?

The moral is this: do not use the word ‘intuition’ in debates on philosophical methodology unless you have properly clarified what you mean by it. Such clarification requires, at a minimum, answering the questions raised over the past few paragraphs.

## 2. Abductive Philosophy

In ‘Armchair Philosophy’, I characterized a broadly abductive methodology for philosophy. To emphasize that this need not give philosophy the character of a natural science, I cited the example of foundational inquiry within mathematics. Kuznetsov objects: ‘Mathematics and philosophy are significantly different – the ontology of formal systems is known without a trace: we know all the basic laws of these systems’. But that is not true of foundational mathematics. As Kurt Gödel and Paul





Cohen proved, neither Cantor's Continuum Hypothesis (CH) nor its negation is derivable from standard set theory (given the consistency of the theory). If CH is true, it is a basic law of set theory. If CH is false, its negation is a basic law of set theory. Either way, there is a basic law of which we are ignorant. Of course, on some views there are many set-theoretic universes, with CH holding in some and failing in others. Then the more basic framework is that in which we investigate the space of all set-theoretic universes. But then we do not know all the basic laws of that more general framework, for reasons connected with Gödel's incompleteness theorems. Although there are many obvious differences between mathematics and philosophy, whether our knowledge has limits is not one of them.

Dennett's main concern with philosophers' use of an abductive methodology is that if they take intuitions as the input, the abductively derived outputs will be no more reliable than the inputs – unless the outputs are recycled as a theory about the content of the implicit folk theory which generated the intuitions, not as a theory about whatever the intuitions themselves are about. The radical unclarity of 'intuition' discussed in §1 clouds that concern too. Dennett mentions David Lewis in connection with an 'intuition'-based abductive methodology, but Lewis spoke of 'intuitions' just as our opinions, in describing something like the method of reflective equilibrium in philosophy, with no intention to exclude natural scientific opinions.

Dennett seems a little unfair to advocates of an 'intuition'-based abductive methodology when he describes them as 'taking their intuition-pumped consensus as a sure path to the "real nature" of whatever they were talking about'. His words 'a sure path' suggest that they expect something like certainty from their methodology. But many of them would settle for a much weaker epistemic status, such as high rational credence. Dennett also flirts with a reading of a passage I quote from Austin as 'a complacent assurance that the time-honored, well-honed home truths of the manifest image are the *last word* on anything', but in that discussion Austin explicitly proposes that ordinary language should just be the *first word* on some things; he offers no candidate for the last word.

In my view, the conception of philosophical methodology as directed towards reflective equilibrium suffers from the usual defects of internalist and coherentist epistemology. It ignores crucial questions about where our evidence comes from. To discuss the methodology of natural science as directed towards reflective equilibrium without mentioning our interactions with the external world through observation and experiment would, rather blatantly, be to miss half the picture. Although the omission is less obvious when philosophical methodology is described in terms of reflective equilibrium, it is still there. Our knowledge of the world includes many findings of natural science; it also includes much else



besides. In principle, our evidence base for abduction in philosophy comprises all of that knowledge. In practice, parts coming from natural science are highly relevant to some philosophical questions; to ignore them would be foolish. But, again in practice, not all philosophical questions are like that. For example, the findings of natural science often have no distinctive relevance to abductive arguments for first principles of logic or mathematics, though there is no ban in principle on appeal to them even there. Sometimes, common sense knowledge is enough; sometimes, high-powered mathematical knowledge is needed. When things go well, we acquire knowledge (not just high rational credence) in the form of the abductive conclusions. It does not follow that the conclusions are the last word on anything. That something is known does not imply that no one is allowed to question it.

### 3. Models and Dependency Structures

In ‘Armchair Philosophy’, I proposed that philosophy, like much of natural science, often makes progress by constructing better models of matters of interest, rather than by discovering new universal laws of those matters. Of course, models in philosophy are usually not geared to making testable quantitative predictions, but the same applies to some models in natural science. For example, a model of evolution with three-sex rather than two-sex reproduction need not aim at making quantitative predictions: instead, its purpose may be to help explain why three-sex reproduction tends *not* to occur. Similarly, the purpose of models in philosophy tends to be explanation, not prediction. Kuznetsov seems to have an overly predictive conception of models when he writes ‘Model building in science relies on empirical results and is mediated by them’.

Daniel Stoljar agrees that the conception of progress as the discovery of new universal laws is far too narrow for both philosophy and natural science, but he argues that it is for a more general reason as well: ‘progress in both science and philosophy consists in the provision of better information about dependency structures’. Such structures may involve relations of either causal or constitutive dependence.

I was certainly not suggesting that discovering new universal laws and constructing better models are the *only* forms that progress in either philosophy or natural science can take. Nor have I anything against progress in either case by providing better information about dependency structures. However, I do not see what is so special about dependency structures. Progress in philosophy or natural science might be made by providing better information about almost any general kind of relational structure, whether they involve dependency relations or relations of some other sort.



Dependency relations typically involve an *ordering*, irreflexive ( $x$  does not depend on itself), asymmetric (if  $x$  depends on  $y$ , then  $y$  does not depend on  $x$ ), and transitive (if  $x$  depends on  $y$ , and  $y$  depends on  $z$ , then  $x$  depends on  $z$ ). But many relations of philosophical and natural scientific interest are not dependency relations. Logical relations, such as entailment, are an example. That  $p$  entails  $q$  tells us nothing about whether  $p$  depends on  $q$ , or  $q$  depends on  $p$ , or neither. For a start, the entailment may be mutual. Of course, we can rig up an irreflexive, asymmetric, and transitive relation of *one-way entailment*, where  $p$  one-way entails  $q$  just in case  $p$  entails  $q$  but  $q$  does not entail  $p$ . But it still implies nothing about dependency. For example, ‘This is red and square’ one-way entails ‘This is red’, where the temptation is to say that the entailer depends on the entailed, but ‘This is red’ one-way entails ‘This is red or square’, where the temptation is to say that the entailed depends on the entailer. Nevertheless, better information about entailment is often highly explanatory, in both philosophy and natural science. Something similar goes for mereological relations: to say that  $x$  is a proper part of  $y$  is not yet to say whether  $x$  depends on  $y$ , or  $y$  depends on  $x$ , or neither. Yet better information about parthood can be explanatory. In philosophy, better information about the existence, identity, and distinctness of things can also be explanatorily crucial, yet it is not naturally understood as information about a dependency structure.

The significance of progress by building better models is not that it is the only alternative to progress by discovering new laws, but that it is a different, widespread, and theoretically very powerful form of progress, distinctive of advanced natural science and, as it turns out, advanced philosophy too. How much progress in advanced natural science really consists of finding out more about dependency structures?

### Список литературы / References

Dennett, 2019 – Dennett, D. “Philosophy or Auto-Anthropology?”, *Epistemology & Philosophy of Science*, 2019, vol. 56, no. 2, pp. 26–28.

Knobe, 2019 – Knobe, J. “Philosophical Intuitions Are Surprisingly Robust Across Demographic Differences”, *Epistemology & Philosophy of Science*, 2019, vol. 56, no. 2, pp. 29–36.

Kuznetsov, 2019 – Kuznetsov, A. “Armchair Science And Armchair Philosophy”, *Epistemology & Philosophy of Science*, 2019, vol. 56, no. 2, pp. 43–45.

Nagel, 2012 – Nagel, J. “Intuitions And Experiments: A Defense Of The Case Method In Epistemology”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2012, vol. 85, pp. 495–527.

Stoljar, 2019 – Stoljar, D. “Williamson On Laws And Progress In Philosophy”, *Epistemology & Philosophy of Science*, 2019, vol. 56, no. 2, pp. 37–42.

Williamson, 2004 – Williamson, T. “Philosophical Intuitions and Scepticism About Judgment”, *Dialectica*, 2004, vol. 58, pp. 109–153.



Williamson, 2007 – Williamson, T. *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2007, 346 pp.

Williamson, 2013 – Williamson, T. ‘How Deep Is The Distinction Between A Priori And A Posteriori Knowledge?’, in: A. Casullo & J. Thurow (eds.). *The A Priori in Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 291–312.

Williamson, 2018 – Williamson, T. *Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 2018, 176 pp.

Williamson, 2019 – Williamson, T. “Armchair Philosophy”, *Epistemology & Philosophy of Science*, 2019, vol. 56, no. 2, pp. 19–25.

## ПОСЛЕСЛОВИЕ К ПАНЕЛЬНОЙ ДИСКУССИИ О КАБИНЕТНОЙ ФИЛОСОФИИ\*

**Васильев Вадим Валерьевич** – доктор философских наук, профессор.  
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова.  
Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1.  
e-mail: vadim.v.vasilyev@gmail.com

Обсуждается статья Т. Уильямсона «Кабинетная философия», возражения участников панельной дискуссии и другие возможные реакции на нее. Показано соответствие содержания статьи Уильямсона основным темам его книги «Занимаясь философией». Отмечен большой акцент статьи на методе моделирования, с которым Уильямсон связывает будущее кабинетной философии. Анализ ответов на статью Уильямсона со стороны Д. Столджара, Дж. Ноуба, Д. Деннета и А. Кузнецова показывает, однако, что предложенный Уильямсоном вариант кабинетной философии не вызывает больших возражений у принципиальных противников кабинетного подхода и, таким образом, по сути не защищает ту априорную методологию, которую он собирался защищать. Для более эффективной защиты потребовалось бы использование метода концептуального анализа, обещающего получение априорных концептуальных истин. Уильямсон, однако, сомневается в перспективах продуктивного концептуального анализа. Автор послесловия, между тем, пытается показать, что традиционное представление о концептуальном анализе может быть усовершенствовано, в результате чего он сможет эффективно выполнять возложенную на него функцию защиты кабинетной философии.

**Ключевые слова:** метафилософия, философия философии, кабинетная философия, концептуальный анализ

## AFTERWORD TO THE PANEL DISCUSSION ON ARMCHAIR PHILOSOPHY

**Vadim V. Vasilyev** – Dsc in Philosophy, professor.  
Lomonosov Moscow State University.  
1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation.  
e-mail: vadim.v.vasilyev@gmail.com

In this paper I discuss Timothy Williamson's panel paper "Armchair Philosophy", the objections of the participants of the panel discussion and other possible reactions to it. The correspondence of the content of Williamson's paper to the main themes of his book "Doing Philosophy" is shown, as well as the greater emphasis of his paper on the method of model building, upon which he bases his hope for the future of armchair philosophy. The analysis of the responses to the paper by Williamson received from Daniel Stoljar, Joshua Knobe, Daniel Dennett, and Anton Kuznetsov shows, however, that the version of the armchair philosophy proposed by Williamson does not raise much objections among principal opponents of the armchair approach and thus does not promote an a priori methodology that this kind of philosophy is supposed to defend and promote. More effective defense would require the use of a conceptual analysis that promises getting a priori or conceptual

\* Статья подготовлена в рамках деятельности ведущей научной школы МГУ им. М.В. Ломоносова «Трансформации культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление».



truths. Williamson, however, doubts the prospects for productive conceptual analysis. Nevertheless, the author of this afterword tries to show that the traditional conceptual analysis can be improved and that it is possible that such an improved analysis would perform its function of promoting the radical armchair philosophy much more effectively. Instead of clarifying some more or less interesting concepts conceptual analysis might aim at clarifying our natural beliefs, such as belief in causal dependence of ordinary events, in independent existence of the objects of our experience, in identity of some objects, in other minds, etc. In the process of such a clarifying we can also try to understand some non-trivial relations between our natural beliefs. The author provides an example of such an analysis, resulting in getting a truth which has all the marks of necessary conceptual truth, claiming there are a lot of similar truths to be found.

**Keywords:** metaphilosophy, philosophy of philosophy, experimental philosophy, armchair philosophy, conceptual analysis

Нечасто бывает, чтобы на страницах отечественных философских журналов разворачивались дискуссии с участием ведущих западных философов. Но обсуждение в этом номере журнала «Эпистемология и философия науки» проблем и перспектив кабинетной философии именно таково. Заглавная статья написана одним из ведущих современных эпистемологов, оксфордским профессором Тимоти Уильямсоном. На нее откликнулись: знаменитый философ-натуралист Дэниел Деннет, один из создателей экспериментальной философии Джошуа Ноуб и выдающийся австралийский философ Дэниел Столджер. В дискуссии также принял участие один из ее организаторов, сотрудник Московского центра исследования сознания при философском факультете МГУ Антон Кузнецов.

Ознакомившись со статьей Уильямсона, читатели могут заметить, что она кратко воспроизводит содержание его книги «Занимаясь философией», которая обсуждалась в редакторской статье к этому номеру журнала. Как и в книге, Уильямсон размышляет о различных философских методах, применяя которые можно практиковать кабинетную философию. Острота этого вопроса объясняется критикой традиционного понимания философии как кабинетной дисциплины со стороны экспериментальных философов и сторонников более тесного союза философии с эмпирическими науками. Важным оборонительным ресурсом Уильямсона оказывается аналогия философии с такой успешной кабинетной дисциплиной, как математика, а также тривиализация якобы сомнительных кабинетных процедур, таких как мысленные эксперименты. Но самым перспективным методом кабинетной философии он признает моделирование. Интересно, что, несмотря на краткость текста Уильямсона, некоторые аспекты этого метода раскрыты здесь более подробно, чем в упомянутой книге 2018 г. Он приводит больше конкретных примеров использования



метода построения моделей в философии, рассказывая, в частности, о задействовании байесовской модели вероятности в эпистемологических исследованиях, а также о применении в моральной и политической философии моделей, основанных на математических принципах теорий игр и принятия решений. И еще более однозначно, чем в книге, он связывает здесь прогресс в философии с созданием все более удачных моделей, описывающих изучаемые в ней явления. Ошибочное противопоставление философии и естествознания в этом плане объясняется, с его точки зрения, тем, что многие привыкли считать, что стремительно прогрессирующее естествознание открывает универсальные законы – чем не может похвастаться философия (за исключением ее логической части). Но на самом деле прогресс естествознания во многом состоит в изобретении учеными все более успешных моделей. И в этом плане философия мало отстает от нее: «Формальные модели, доступные в эпистемологии и философии языка, намного превосходят те, которые были доступны в 1950 г.; они позволяют более глубоко и детализировано постигать фундаментальную структуру знания и значения». Уильямсон не забывает также отметить, что «указанные модели почти всецело были созданы в кабинетах».

Какую же реакцию вызвала статья Уильямсона у участников дискуссии? Д. Столджар недавно опубликовал книгу о прогрессе в философии [Stoljar, 2017], где одобрительно ссылаясь на Уильямсона. Поэтому можно было бы заранее предположить, что он поддержит его идеи. Что же касается экспериментального философа Дж. Ноуба и одного из главных пропагандистов союза философии и экспериментального естествознания Д. Деннета, то они, казалось бы, должны раскритиковать его. Эти предположения отчасти подтверждаются, но лишь отчасти. Столджар, к примеру, считает, что описание прогресса философии через улучшение моделей сужает его горизонты. Для прогресса, по его мнению, достаточно любого уточнения соотношения исследуемых параметров, необязательно в контексте моделирования. И мы, разумеется, сможем найти немало примеров подобных уточнений в истории философии. Ноуб больше озабочен не критикой выстраиваемого Уильямсоном образа кабинетной философии, а доказательством того, что экспериментальная философия вовсе не была изначально нацелена – как считают многие, в том числе Уильямсон – на оспаривание интуиций философов на том основании, что они не репрезентируют взгляды всех людей (на что те претендуют), так как среднестатистический философ – зрелый белый мужчина из богатой западной страны. Чтобы поспорить с Ноубом, достаточно взглянуть на его собственный «Манифест экспериментальной философии» более чем десятилетней давности. Манифест начинается именно с рассуждений о различиях философских интуиций в разных культурах [Knobe, Nichols, 2008; p. 3].



И первые эксперименты вроде бы подтверждали это предположение. Но более точные позднейшие эксперименты показали, напротив, совпадения философски значимых интуиций у людей разных возрастов, полов и культур. Ноуб не отрицает эти новые данные, но пытается представить их как удивительное открытие большой значимости. Кабинетные философы могут заметить, что оно удивительное только для самих экспериментальных философов и что характеристика его как удивительного подтверждает, что экспериментальные философы ожидали чего-то другого, в противоположность словам Ноуба.

Но, пожалуй, самую неожиданную реакцию на статью Уильямсона дает Деннет. Он с готовностью поддерживает тот образ кабинетной философии, который рисует Уильямсон, и расходится с ним лишь в деталях, предостерегая от понимания слов Уильямсона так, будто тот предлагает выстраивать философские теории в аксиоматическом ключе (чего он, конечно, не предлагает). Но как же Деннет может в принципе соглашаться с Уильямсоном? Разве они не находятся на противоположных полюсах философской методологии? Причина этого согласия, думается, в том, что Уильямсон вовсе не отрицает наличия эмпирической базы у тех моделей, построением которых должна заниматься философия. Да и как здесь можно было бы обойтись без нее? Не исключено, конечно, что он трактует ее не так широко, как Деннет, считающий необходимым включение в эту базу как можно большего набора данных экспериментальных наук, тогда как Уильямсон делает упор на фундамент здравого смысла, но это уже детали. По сути же сам Деннет готов назвать себя кабинетным философом в уильямсоновском смысле. Казалось бы, кабинетные философы могут торжествовать, но все не так однозначно. Ведь на эту ситуацию можно посмотреть и с другой стороны. Если даже такой эмпирик, как Деннет, готов признать себя кабинетным философом в уильямсоновском смысле, то не является ли этот смысл выхолащенным? Не будет ли такая кабинетная философия кабинетной только на словах?

Как бы ни отвечать на эти вопросы, ясно, что Уильямсона нельзя назвать радикальным кабинетным философом. Это обстоятельство отмечает в своем отклике А. В. Кузнецов. С его точки зрения, кабинетная философия в строгом смысле слова должна быть в состоянии не только в априорном режиме обрабатывать эмпирический материал (это делает любая философия), но и формулировать такие проблемы и решения, которые были бы недоступны при экспериментальном подходе.

Причина недостаточной радикальности Т. Уильямсона нам, собственно, уже известна. Она состоит в том, что он отвергает метод концептуального анализа. А ведь именно концептуальный анализ мог бы резко обособлять кабинетную философию от экспериментальных дисциплин. Для его проведения мы не нуждались бы в экспериментах, так как он направлен на уже имеющиеся у нас концепты. Кроме того, он обещает нам получение необходимых истин





(так как раскрытие содержания этих концептов или понятий происходит по закону тождества), нетипичных для экспериментальных наук, претендующих лишь на контингентные обобщения.

Уильямсон считает, что обещания концептуального анализа остаются всего лишь обещаниями. В этом своем убеждении он следует идеологии У. Куайна. Но действительно ли она не может быть поколеблена? Критика концептуального анализа обычно состоит либо в указании на трудности определения понятия аналитических утверждений (не сводящихся к тавтологиям), через высказывание которых осуществляется концептуальный анализ, либо в отсылках к тому, что такой анализ имеет отношение скорее к словам и правилам их употребления, а не к фактам о вещах, которыми интересуются философы. Но идущий от Куайна аргумент от трудностей в дефиниции [Куайн, 2001] едва ли очень опасен. Давать дефиниции вообще непросто, но из трудностей в определении, к примеру, тривиального понятия стола едва ли можно делать вывод о неправомерности его употребления или об отсутствии такого понятия [ср. Williamson, 2007, p. 50–51]. Что же касается второго момента, то лучшим ответом, на мой взгляд, была бы не абстрактная оборонительная программа в традиционных границах понимания концептуального анализа [ср., напр., Strevens, 2019], а отыскание для начала хотя бы одного убедительного примера философски значимого и нетавтологичного утверждения, истинность которого можно было бы удостоверить априори на основе имеющихся у нас представлений. В качестве критерия его достоверности можно использовать невозможность мыслить без противоречия положение дел, противоположное тому, которое констатируется в нем. Важно также, чтобы этот пример не сводился к чисто словесным дефинициям, вроде того, что «действие – это событие, вызываемое причиной». Подобные высказывания сами по себе не имеют отношения к фактическому устройству мира.

Для отыскания нужного нам примера можно воспользоваться одной из дистинкций Уильямсона в книге «Занимаясь философией». Он разграничивает там понятия и концепты [Williamson, 2018, pp. 44–45]. Понятия (concepts) – это то, что фиксируется в словарных определениях, они общи для всех людей, признающих авторитет соответствующих словарей. Концепты (conceptions) же – это индивидуализированные понятия, сопряженные с убеждениями, имеющимися у индивидов. Скажем, у всех читателей этого номера журнала имеется примерно одинаковое понятие рыси, но я, к примеру, убежден, что рыси водятся в Подмосковье, а кто-то может думать о них иначе, и т. п. Убеждения, включенные в концепты, могут быть, между тем, не только партикулярными. Некоторые из них могут разделяться всеми разумными людьми. Скажем, с понятием физической реальности (как совокупности чувственно данных пространственно-временных предметов) у всех разумных индивидов связано убеждение о том,



что она существует независимо от нашего восприятия. Это убеждение, таким образом, встроено в ее концепт. В него встроены и другие убеждения. К примеру – по крайней мере на обыденном уровне – мы убеждены, что изменения, происходящие в физической реальности, происходят не просто так, что они всегда чем-то вызваны, или, иными словами, что у них всегда есть какие-то причины.

Задумаемся теперь, нельзя ли реализовать программу концептуального анализа, изучая соотношение подобных универсальных убеждений, сопряженных с такими философски значимыми понятиями, как понятие физической реальности. Отметим, что вопрос, связано ли наше убеждение в независимом существовании физической реальности с нашим убеждением, что изменения в этой реальности происходят не без причин, не кажется риторическим. Вера в независимое от нас существование физической реальности предполагает уверенность в том, что мы не являемся причинами, поддерживающими ее существование, но в заданном вопросе подразумевается более широкий каузальный контекст. Это значит, что здесь есть поле для исследований, для анализа. И такой анализ может принести конкретные результаты. Ведь если бы мы не верили в причинность, а именно если бы мы считали высоковероятным беспричинное исчезновение чувственных предметов, то мы не могли бы верить, что предметы, покидающие поле нашего восприятия, сохраняют свое существование. Но эта вера и конституирует убеждение в независимом от нас существовании физической реальности. Иначе говоря, нельзя отчетливо представить индивида, считающего очень вероятным, что большинство данных ему в опыте предметов не исчезнут при прекращении его восприятия этих предметов, т. е. считающего очень вероятным, что эти предметы существуют независимо от него, и вместе с тем полагающего высоковероятным беспричинное исчезновение любых чувственных предметов. Эти убеждения логически несовместимы. Ведь если вы считаете высоковероятным беспричинное исчезновение предметов как таковых, то вы считаете высоковероятным и что данные вам в чувственном опыте предметы исчезнут после прекращения их восприятия вами. И тогда вы не можете считать вероятным, что данные вам в чувственном опыте предметы не исчезнут после прекращения их восприятия, не впадая в противоречие. А поскольку речь здесь идет о противоречии, то несовместимость рассматриваемых убеждений выявляется не эмпирическим установлением корреляций (разрыв коррелятивных связей может мыслиться без противоречия), а концептуальным анализом.

Таким образом, утверждение о связи нашего убеждения в независимом существовании физической реальности и нашего убеждения в существовании причин у событий – концептуальная истина. И трудно отрицать философскую значимость этого вывода, ведь в нем идет



речь о наших представлениях о фундаментальных характеристиках сущего. Разумеется, это лишь один пример, указывающий на целое поле исследований, в плоскости которого можно выстраивать концептуальные анализы априорного типа, позволяющие реализовать радикальную версию кабинетной философии. Так мне самому хотелось бы отреагировать на построения Уильямсона и на метафилософские вызовы наших дней. Но, разумеется, на эти вызовы можно реагировать и множеством других способов. И интереснейшая панельная дискуссия в этом номере журнала «Эпистемология и философия науки» дает всем нам импульс к новым изысканиям в этой важной области.

### Список литературы

Куайн, 2000 – *Куайн У.В.О.* Две догмы эмпиризма // Куайн У.В.О. Слово и объект. М.: Логос, 2000. С. 342–367.

Knobe, Nichols, 2008 – *Knobe, J. & Nichols, S.* An Experimental Philosophy Manifesto // Knobe, J. & Nichols, S. (eds). *Experimental Philosophy*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008. P. 3–14.

Stoljar, 2017 – *Stoljar, D.* *Philosophical Progress: In Defence of a Reasonable Optimism*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2017. 192 pp.

Strevens, 2019 – *Strevens, M.* *Thinking Off Your Feet: How Empirical Psychology Vindicates Armchair Philosophy*. Cambridge MA: Harvard Univ. Press, 2019. 330 pp.

Williamson, 2007 – *Williamson T.* *The Philosophy of Philosophy*. Malden: Blackwell Publ., 2007. 332 pp.

Williamson, 2018 – *Williamson T.* *Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2018. 176 pp.

### References

Knobe, J. & Nichols, S. “An Experimental Philosophy Manifesto”, in: Knobe, J. & Nichols, S. (eds). *Experimental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 3–14.

Quine, W.V.O. “Dve dogmy empirizma” [Two Dogmas of Empiricism], in: Quine W.V.O. *Slovo i obyekt* [Word and Object]. Moscow: Logos, 2000, pp. 342–367. (In Russian)

Stoljar, D. *Philosophical Progress: In Defence of a Reasonable Optimism*. Oxford: Oxford University Press, 2017, 192 pp.

Strevens M. *Thinking Off Your Feet: How Empirical Psychology Vindicates Armchair Philosophy*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2019, 330 pp.

Williamson T. *Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 2018, 176 pp.

Williamson T. *The Philosophy of Philosophy*. Malden: Blackwell Publishing, 2007, 332 pp.

# BEYOND THE ‘NULL SETTING’: THE METHOD OF CASES IN THE EPISTEMOLOGY OF TESTIMONY

**Axel Gelfert** – PhD  
in Philosophy, professor.  
Technische Universität Berlin.  
Straße des 17. Juni 135,  
10623 Berlin, Germany.  
e-mail: a.gelfert@tu-berlin.de



Epistemologists of testimony have tended to construct highly stylized (so-called “null setting”) examples in support of their respective philosophical positions, the paradigmatic case being the casual request for directions from a random stranger. The present paper analyzes the use of such examples in the early controversy between reductionists and anti-reductionists about testimonial justification. The controversy concerned, on the one hand, the source of whatever epistemic justification our testimony-based beliefs might have, and, on the other hand, the phenomenology of testimonial acceptance and rejection. As it turns out, appeal to “null setting” cases did not resolve, but instead deepened, the theoretical disputes between reductionists and anti-reductionists. This, it is suggested, is because interpreters ‘fill in’ missing details in ways that reflect their own peculiarities in perspective, experience, upbringing, and philosophical outlook. In response, two remedial strategies have been pursued in recent years: First, we could invert the usual strategy and turn to formal contexts, rather than informal settings, as the paradigmatic scenarios for any prospective epistemology of testimony. Second, instead of “null setting” scenarios, we can focus on richly described cases that either include, or are embedded into, sufficient contextual information to allow for educated judgments concerning the reliability and trustworthiness of the testimony and testifiers involved. The prospects of both of these approaches are then discussed and evaluated.

**Keywords:** social epistemology, testimony, reductionism, anti-reductionism, method of cases, social context

## ЗА ПРЕДЕЛАМИ «НУЛЕВОЙ НАСТРОЙКИ»: СИТУАЦИОННЫЙ МЕТОД В ЭПИСТЕМОЛОГИИ СВИДЕТЕЛЬСТВА

**Аксель Гелферт** – доктор  
философии, профессор.  
Технический университет  
Берлина.  
Straße des 17. Juni 135,  
10623, Берлин, Германия.  
e-mail: a.gelfert@tu-berlin.de

Эпистемологи свидетельства склонны к разработке очень изощренных примеров (так называемых нулевых установок) в поддержку соответствующих философских позиций, причем основное направление здесь задает ориентир на «случайного незнакомца». В данной статье анализируется использование таких примеров в полемике об обосновании свидетельства между редуccionистами и антиредуктивистами. Противоречия здесь возникают, с одной стороны, по поводу эпистемических оснований верований, основанных на свидетельствах, а с другой стороны, в связи с феноменологией признания и отрицания свидетельств. Автору представляется, что апелляция к случаям с «нулевой установкой» не только не способствует разрешению споров между редуccionистами и антиредукционистами, но, напротив, лишь усугубляет их. По-видимому, это связано



с тем, что интерпретация оказывается «дополнена» самим интерпретатором – его мировоззрением, опытом, воспитанием и философскими взглядами. В этой связи в последние годы были разработаны две стратегии коррекции такой интерпретации. Первая предлагает вместо неформальных условий обратиться к формальным контекстам с целью выявления парадигмальных сценариев для всякой эпистемологии свидетельства. Вторая требует отказаться от сценария «нулевой установки» и сосредоточиться на хорошо описанных кейсах, которые включают в себя достаточную информацию о контексте, что позволяет сформулировать обоснованные суждения относительно надежности и достоверности свидетельских показаний. Автор анализирует перспективность каждой из названных стратегий.

**Ключевые слова:** социальная эпистемология, свидетельство, редукционизм, антиредукционизм, ситуационный метод, социальный контекст

## 1. Introduction

Philosophical methodology, in recent years, has undergone something of a revival, in that it has moved beyond the confines of a specialist pursuit and has actively been taken up in various corners of philosophy. The present paper offers one such application – a fairly narrow one, it should be added – to the field of social epistemology. In particular, it discusses the method of cases, and its limitations, in the epistemology of testimony. Much of the early work in contemporary epistemology of testimony was based on the assumption that cases should be sufficiently ‘stylized’ (i.e., should abstract from empirical detail), so as to allow for generalizations about all, or at least most, of the testimonial information we receive. However, far from eliciting stable intuitions about when it is rational to trust someone’s testimony, this emphasis on the so-called “null setting” [Adler, 2006] deepened the divide between (in the early phase of the debate) reductionists and anti-reductionists about testimonial justification, or so I shall argue. In recent years, alternative approaches have emerged that aim to sidestep various methodological issues, by looking beyond the null setting towards, on the one hand, empirically rich descriptions of socially situated practices and, on the other hand, examples from literature and film which offer contextual information and narrative unity.

The remainder of this paper is as follows. In Section 2, the relevant meta-philosophical background is sketched, including the controversy over whether certain philosophical methodologies, such as the method of cases, can be defended by appeal to a specialist notion of ‘philosophical expertise’. Section 3 offers a sketch of contemporary epistemology of testimony, paying special attention to the argumentative dialectic between reductionists and anti-reductionists about testimonial justification. On the basis of a much-discussed example due to Tony Coady [1992], it is shown how cases that



conform to the “null setting” fail as arbiters between the two opposing camps. Section 4 looks at how contemporary scholars in the epistemology of testimony have moved beyond the early emphasis on stylized examples, turning instead to an analysis of socially situated practices and to literature and narrative for inspiration. While the “null setting” may still have a role to play for the analysis of certain types of testimony, its oversized influence in early epistemology of testimony has rightly diminished, or so I conclude.

## 2. Meta-Philosophical Background: Intuitions And Expertise

Metaphilosophical considerations tend to enter philosophical discourse at crucial junctures in the formation, or consolidation, of a sub-discipline or nascent tradition. Examples from twentieth-century Western philosophy might include the rise of logical empiricism, and its subsequent disintegration (and partial absorption) into a variety of subfields and approaches. Similarly, the divide between, say, analytical and phenomenological traditions within Western philosophy has, on occasion, given rise to methodological and metaphilosophical reflection, yet with the deepening of the divide over time, occasions for productive exchanges have diminished. In recent years, metaphilosophical discussions have flourished within what may be called ‘mainstream analytical philosophy’, and this, too, may be considered a side effect of the proliferation of methodologies and approaches, along with the erosion of tacitly shared philosophical commitments.

At the heart of recent metaphilosophical controversies within mainstream analytical philosophy has been the method of cases and conceptual analysis, where this refers to the dual strategy of, on the one hand, conjuring up particular cases (in the spirit of philosophical ‘thought experiments’) and, on the other hand, attempting to dissolve any disagreement through careful – and competent – attention to the constituent concepts at issue. This overall approach spans the various subdisciplines, ranging from metaphysics and the philosophy of mind all the way to epistemological projects such as demarcating the applicability of the term ‘knowledge’. In fact, one of the most spirited defences of the philosophical utility of conceptual analysis, by Frank Jackson, is entitled *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis* [1998], thereby signalling the appeal, and near-universal ambition, of conceptual analysis as a philosophical methodology. At the same time, criticisms and challenges abound, much of which has traditionally centred on the tacitly assumed analytic/synthetic distinction (usually considered to have been undermined by Quine [1951]) and on the undue emphasis on language and concepts [Williamson, 2004].



The power of the method of cases resides in its ability to prompt powerful intuitions, for example concerning the extension of certain concepts (e.g., 'knowledge'), which help adjudicate philosophical questions and demarcate conceptual boundaries. As Jennifer Nagel notes, "[a] well-constructed case can elicit a powerful intuitive verdict," even if "the power of intuitive responses is somewhat mysterious" [Nagel, 2012, p. 495]. Part of the mystery is due to the lack of immediate transparency and the lack of a phenomenology of deliberation. Typically, in philosophical argumentation, cases are so constructed as to either *illustrate* an already accepted point or *sway* the hearer/reader, by bringing about an alignment between her intuitions and those of the speaker/author. As Nagel rightly notes, this failure of transparency may lead "us, as self-conscious epistemologists, to wonder about the epistemic legitimacy of the method of cases" [ibid.]. Extending this line of thought further, one could harbour the suspicion that, perhaps, the method of cases amounts to nothing but a careful manipulation of an audience's seemingly intuitive responses. Even when intuitive responses *appear* to be unanimous, this may well turn out to be an artefact of irrelevant influences that have unduly skewed a particular audience's response – or so the objection goes.

Most recently, proponents of so-called *experimental philosophy* have issued just such a caveat with respect to the probative force of case-based intuitions. Joshua Alexander and Jonathan Weinberg, in a survey article on the relationship between experimental philosophy and mainstream analytic epistemology, characterize as one type of concern the "restrictionist" worry that "experimental evidence seems to point to the unsuitability of intuitions to serve as evidence at all" [Alexander & Weisberg, 2007, p. 63]; on this view, intuitions in general are too unreliable and temporally unstable to serve as any sort of durable foundations of philosophical practice. This contrasts with the "proper foundation" view, which holds that we should empirically ascertain which intuitions (regarding the types of examples and thought experiments philosophers tend to devise) are stable and durable enough to serve as a basis of theorizing. Crudely speaking, restrictionist views are pessimistic, proper foundation views optimistic about putting intuitions on a firm empirical footing, yet both entail a revision of the standard practice of *assuming*, without further analysis, that philosophical intuitions have probative force. A further issue concerns the differences between what one might call 'raw' vs. 'educated' intuitions. As Nagel notes, it should be "possible to have theory-driven epistemic intuitions, for example, after becoming very well-rehearsed in applying the verdicts of some particular analysis" of a given philosophical concept (e.g. 'knowledge'). On the one hand, this relates to the worry that even seemingly uniform intuitions may still be subject to cultural modulation; on the other hand, it opens up the possibility of insisting on there being *expert intuitions*, i.e. intuitive – that is, instant



non-deliberative – responses by properly educated experts well-versed in the correct underlying theories.<sup>1</sup>

Timothy Williamson has forcefully pushed back against the experimentalists' challenge to the 'traditional' way of doing philosophy. First, philosophers need not accept the tacit premise that evaluations of particular cases amount only to the pitting of one set of intuitive seemings against another. In his *The Philosophy of Philosophy* [2007], he offers an alternative account of philosophical thought experiments "as employing deductively valid arguments with counterfactual premises that we evaluate as we evaluate other counterfactuals, using a mixture of imaginative simulation, background information, and logic" [Williamson, 2011, p. 215–216]. Couched in these terms, philosophical thought experiments no longer appear so radically different from, say, the experimental method in the sciences. When constrained in the right way, by logic and background knowledge, our intuitions may well track objective counterfactual relationships in the world. Furthermore, philosophers may be especially well placed to engage in such reasoning, given that even experimentalists concede that "philosophical training does typically bring a mastery of relevant literatures both contemporary and historical, and even specific technical skills such as argument evaluation and construction" [Weinberg, Gonnerman, Buckner & Alexander, 2010, p. 334]. Hence, Williamson argues, we should "not regard philosophical training as an illegitimate contamination of the data, any more than training natural scientists how to perform experiments properly is a contamination of their data" [Williamson, 2007, p. 191]. To be sure, philosophical inquiry needs to be conducted responsibly and in accordance with disciplinary standards, yet when these are in place, it is entirely defensible on the basis of the well-earned expertise of its practitioners. No expertise is without bounds, of course, which is why Williamson demands that "[p]hilosophy students have to learn how to apply general concepts to specific examples with careful attention to the relevant subtleties, just a law students have to learn how to analyze hypothetical cases" [Williamson, 2007, p. 191]. Elsewhere, he insists that the gulf between the thought experiments of philosophy and the real world of lived experience may not be as deep as the experimentalist critics have tended to assume: "Critics of 'armchair philosophy' tend to forget that there are real life analogues of some philosophical thought experiments" [Williamson, 2011, p. 217].

If the continuity between the imaginary scenarios of philosophical thought experiments and the real world of lived experience is a desideratum for the method of cases in general, it is especially so for the methodology of social epistemology. This can easily be shown via a brief consideration of the dominant approaches to social epistemology, each of which reflects a distinct methodological orientation. Alvin Goldman [2010]

---

<sup>1</sup> Much, obviously, hinges on what counts as 'correct' and 'proper' in this context.





helpfully gives a taxonomy of such approaches and distinguishes between three global *ways of doing social epistemology*, which he calls *reversionism*, *preservationism*, and *expansionism*, respectively. The guiding question, which he borrows from William Alston [2005], is that of whether social epistemology is “*real epistemology*” – where the latter is, quite obviously, itself a contested notion. Those approaches that take an overtly descriptive approach, such as the sociology and psychology of knowledge, may indeed fall outside the scope of “*real*” epistemology since they do not normally concern themselves with core epistemic notions such as justification and warrant, or so Goldman argues. To the extent that they are sometimes included under the heading of “social epistemology”, they reflect *reversionism* – they quite literally constitute a change of topic. By contrast, preservationism and expansionism actively seek continuity with traditional epistemology, differing mainly on the extent to which they are willing to include new concerns and considerations alongside the familiar notions of (individualist) epistemology. To a first approximation, preservationism acknowledges the existence of “social evidence” (Goldman’s term) for individual reasoners, whereas expansionism is open both to the consideration of collective epistemic agents (e.g., groups as knowers) and to normative questions concerning how epistemic systems can be improved. The latter concern gives rise to an *ameliorative* conception of social epistemology, which goes well beyond the normative dimension of traditional (individualist) epistemology.

Yet all the major approaches to social epistemology agree on the need for establishing contact with the real world of lived, socially situated experience. Even ‘reversionism’ does not intend to sever this connection; if anything, it is willing to sacrifice some of the core tenets of traditional epistemology in order to maintain this continuity. The ameliorative conception, likewise, does not – and cannot legitimately – abstract away from actual existing epistemic practices, even as it seeks to improve them. Social-epistemological theorizing, thus, inevitably takes place under constraints, not least the requirement to maintain empirical plausibility in the light of facts about human cooperation and sociality.

### 3. Cases And Intuitions In The Epistemology Of Testimony

One of the central debates within social epistemology concerns the status of testimony-based beliefs. ‘Testimony’ here is to be understood as an umbrella term, covering face-to-face conversations, formal declarations (e.g., in court), educational instructions, written notes, books, media, and the like. As such, it is the chief source of knowledge by which we



learn about the empirical world outside of our narrow realm of immediate experience, about the society we live in, and our place within both. Functionally, it is the main means by which people exchange information, it is crucial to the division of epistemic labor, and it is instrumental in securing the continuity of cultural tradition. No wonder, then, that among all the “social operations of the mind” – to use Thomas Reid’s phrase – testimony has received perhaps the most sustained attention from (social and mainstream) epistemology. The epistemology of testimony, therefore, provides fertile ground for an exploration of the method of cases in the context of social epistemology – including of its limitations. (For a survey of the field as a whole, see [Gelfert, 2014].)

It has become standard to introduce the epistemology of testimony via one of its core disputes, between reductionists and anti-reductionists, who have clashed on the issue of what grounds testimonial justification. Anti-reductionists treat testimony as on a par with perception and memory, that is, as a *sui generis* source of epistemic justification; on this account, a hearer can acquire justification for a belief simply in virtue of accepting the requisite testimony and making the corresponding belief their own. Reductionists reject any such suggestion that testimony is a *fundamental* source of epistemic justification. Whatever justification a hearer might have for a belief they acquired from someone else’s testimony, must ultimately derive from other, more basic epistemic sources: first-hand observation, memory, inference. We cannot expect to be able to verify first-hand every statement of fact we receive, but even when testimony gives us access to no longer directly verifiable states of affairs, our epistemic justification must be based on other, non-testimonial sources – such as inductive evidence of a witness’s track record, in conjunction with independent background knowledge. This dispute over the source of justification for our testimony-based beliefs maps on to – but is, strictly speaking, separate from – the *doxastic* question of how we should react when we encounter a new testimonial claim: should we accept what we are told, or should we reject the testimony (or perhaps suspend judgment for the time being)? Arguably, anti-reductionists should be expected to be more open towards a default stance of acceptance, whereas reductionists will likely hold off on acceptance until such a point as independent (non-testimonial) evidence has been obtained.

It is precisely this need to square general philosophical commitments – to reductionism and anti-reductionism, respectively – with the situational demand of, here and now, having to decide whether to (tentatively) accept or reject a given piece of testimonial information, that renders some particular (imaginary) cases hotly contested. What is also interesting, and perhaps different from other philosophical disputes, is the fact that virtually all contributors to the debate – reductionists and anti-reductionists alike – agree on certain basic constraints. For example, no serious contributor to the debate denies that (some) testimony-based



beliefs should count as knowledge. Even Elizabeth Fricker, one of the most vocal reductionists, calls this the “Commonsense Constraint”: “that testimony is, at least on occasion, a source of knowledge” [Fricker, 1995, p. 394]. As we shall see, this means that both reductionists and anti-reductionists use particular cases – sometimes, the *same* cases – in order to bolster their position; as a result, even where reductionists and anti-reductionists agree on the *outcome* (e.g., that a given testimony should be deemed acceptable and the corresponding belief justified), they often go out of their way to emphasize that only their own preferred theory of testimonial justification is able to account for this outcome. In order to illustrate this point, I shall discuss one such case in some detail, demonstrating how each camp – represented by Fricker (reductionism) and Tony Coady (anti-reductionism) – highlights (purported) aspects of the case that suit their theoretical position.

In his 1992 book, Coady argues for a form of defaultist ‘fundamentalism’<sup>2</sup> about testimony. As the starting-point of his argument, Coady adopts a broadly Davidsonian perspective. Where Davidson [1984] tries to refute the possibility of global error at the level of beliefs, by introducing a hypothetical ‘omniscient interpreter’ into his framework of radical interpretation, Coady extends – problematically, it should be added! – this framework to testimonial utterances, thereby attempting to show that testimony, in general, cannot be radically mistaken. This, Coady supposes, results in a (defeasible) *prima facie* justification for claims received via testimony. Furthermore, we have a presumptive right to accept testimony unless there are specific reasons not to do so. In the absence of defeaters, we can acquire knowledge directly, simply by accepting what we are told, or so Coady argues. The anti-reductionist story about epistemic justification, thus, translates into a doxastic recommendation in favour of a stance of default acceptance. By contrast, Fricker argues that any presumptive right thesis is radically misguided: “Does not mere logic, plus our common-sense knowledge of what kind of act an assertion is, and what other people are like, entail that we should not just believe whatever we are told, without critically assessing the speaker for trustworthiness?” [Fricker, 1995, p. 400] This ties in with the reductionist demand that testimonial justification must eventually be reducible to non-testimonial evidence, acquired first-hand.

Whereas Coady argues that testimonial knowledge typically is direct, Fricker insists that it must be inferential: “the hearer must always be scrutinising the speaker for telltale signs [of insincerity and incompetence], and she must be alert to the presence of such signs.” [Fricker, 1995, p. 405] When contrasted in this way, the two positions could hardly seem more antagonistic. The purity of the contrast, however, comes at the price of plausibility: In its unmodified form, Coady’s position would seem to

<sup>2</sup> The term ‘fundamentalism’ in this context is due to [Kusch, 2002, p. 37].



suggest that mere say-so could turn even the most implausible claim into knowledge, whereas, on Fricker's account, even the most innocent claim would have to be subjected to close scrutiny. Yet, as recipients of testimony, we are neither gullible fools nor epistemic detectives; rather, while we often trust what people tell us without close examination, we also frequently reject testimony for all sorts of reasons. In order to maintain empirical plausibility – in the sense discussed towards the end of the previous section – Coady and Fricker must both modify their accounts: Coady must make room for instances of rejection, whereas Fricker must account for the non-inquisitive nature of everyday acceptance of testimony. Coady does so by adding a *ceteris paribus* clause to his presumptive acceptance thesis, as in the following case (which subsequently came to play a significant role in the unfolding controversy between anti-reductionists and their critics):

I ring up the telephone company on being unable to locate my bill and am told by an anonymous voice that it comes to \$165 and is due on 15 June. No thought of determining the veracity and reliability of the witness occurs to me nor, given *that the total is within tolerable limits*, does the balancing of probabilities figure in my acceptance. [...] *There is nothing hesitant or suspicious about the unknown communicator's responses* and I entirely believe what he says without adverting to the premisses about reliability etc. [Coady, 1992, p. 143f.; italics added]

As Fricker sees it, the italicized passages in the quotation from Coady point to “precisely the active sub-personal monitoring of the speaker by the hearer for signs of lack of sincerity or competence” [Fricker, 1995, p. 405] that she herself regards as essential to any rational attitude towards testimony.

While it is certainly compelling to argue that, unless caveats of some sort are added to Coady's account, his position is in danger of collapsing into a stance of credulity, he is hardly alone in being forced to modify his account so as to restore plausibility: Fricker, too, must supplement her position of inferentialism with an account that makes sense of the apparent lack of any inferentialist phenomenology in everyday instances of accepting testimony. Fricker's solution is to allow for “automatic and unconscious” monitoring [Fricker, 1995, p. 404], which takes place at the “sub-personal” level: “It is quite inessential that assessment be conscious; it may occur automatically, without the subject's attention being directed to it.” [Fricker, 1995, p. 405] This move, however, is problematic for two reasons. First, Fricker motivates her project at least in part as a defence of the critical powers of the epistemically autonomous subject; yet, as I have argued elsewhere, “*sub-personal* monitoring, strictly speaking, does not amount to any critical assessment at all, since critical judgment requires that the mechanisms and standards by which we judge be open to scrutiny – which, *a fortiori*, is not the case if they operate



‘at an irretrievably sub-personal level’.” [Gelfert, 2009, p. 177] Second, Fricker’s critique of testimonial fundamentalism is based on the premise that there is a significant difference between perception as a ‘direct’ epistemic source and testimony, in that the former, but not the latter, can be relied upon as a default source of knowledge. Yet, once “sub-personal” processes are sufficient to render an account inferentialist, the contrast dissolves, since perception, surely, also depends on all sorts of subconscious inferential processes. Rather than establish an asymmetry between ‘direct’ pathways to knowledge and ‘indirect’ testimony, an account in terms of subconscious inferences would seem grist on the mill of those who, like Coady, argue that testimony, in every epistemically relevant respect, is on a par with other epistemic sources.

This is not the place to adjudicate between reductionism and anti-reductionism as theories about the nature of testimonial justification, nor between their attendant doxastic recommendations of default acceptance and inferential monitoring, respectively. What is significant for our purposes is the fact that both camps, though overtly opposed to one another on nearly every issue of philosophical significance, are able to recruit the same case – the hypothetical scenario of someone ringing up the phone company to ask about an outstanding bill and accepting what an anonymous voice tells him – to their cause, and confidently assert that it bolsters their preferred position. Where Coady holds the example to show that in our “ordinary dealings with others we gather information” without any “concern for inferring the acceptability of communications from premisses about the honesty, reliability, probability, etc., of our communicants” [Coady, 1992, p. 143], Fricker explicitly claims that the case, *as described by Coady*, suggests “precisely the active sub-personal monitoring of the speaker by the hearer for signs of lack of sincerity or competence described above.” [Fricker, 1995, p. 405] To bring out just how extraordinary the coexistence of these conflicting interpretations is, consider that Fricker demands *no modification or amendment* of the case as described by Coady – even though Coady had deliberately constructed the scenario with the intention to illustrate, in paradigmatic fashion, the character of non-inferential, default acceptance, in line with his anti-reductionist stance. The method of cases, far from settling the matter by eliciting strong unanimous intuitions, appears to be all but impotent in the present case. Coady’s phone bill example, thus, does not serve as a clear-cut thought experiment – in the sense of a philosophical *experimentum crucis* – but rather as an ambiguous fictional vignette, onto which conflicting theoretical commitments can be projected with astonishing effortlessness.



## 4. Challenging The ‘Null Setting’

What, if anything, has ‘gone wrong’ in the dispute sketched in the previous section, and why is the method of cases unable, if not to settle the matter, then at least to elicit stable intuitions of the intended kind? Recall that Coady’s phone bill example was not meant to reflect a ‘messy’ real-life situation, where competing factors are always to be expected, but was devised precisely in order to illustrate a *paradigmatic* case of non-inferential testimonial acceptance. Fricker, in spite of her confidently co-opting Coady’s specific case and claiming that it is “precisely” what supports her story, not Coady’s, in her general remarks on the issue acknowledges the (special?) volatility of our intuitions concerning testimonial acceptance:

I find my own intuitions about testimony wildly volatile: consider some cases, and it seems obvious that we must have a default position of trust in what others tell us [...]; but consider others, and it seems equally obvious that our attitude to others must be critical and skeptical [Fricker, 1995, p. 406].

While Coady’s and Fricker’s conflicting interpretations of the phone bill example may be seen as an illustration of this volatility, it is the fact that this volatility persists even for cases that are specifically designed to support one side of the conflict, not the other, which demands an explanation.

On the face of it, there is nothing unusual about Coady’s example; it is just the kind of stylized description – an easily imaginable scenario that abstracts somewhat from the messy complexities of the real world, but not so much as to strike one as contrived – that one would expect in this context. After all, it is intended to be *illustrative*, aimed at lending plausibility to a position, not at providing, say, a far-fetched counterexample. And yet, upon closer inspection, it turns out to be far from trivial. This is because, given the stylized nature of the description, we – as readers of the text – inevitably ‘fill in’ the details, thereby importing social background knowledge and projecting our own preconceptions and prejudices onto the (imaginary) encounter with the anonymous voice on the other end of the line. Indeed, as Tim Kenyon has noted, Coady’s example *as described* could not serve its *intended* argumentative purpose, if it weren’t for the importation of our deeply ingrained social expectations. When Coady takes our acceptance of the stated answer (“the bill comes to \$165”) as evidence that, in general, we accept testimony without any thought of “determining the veracity and reliability of the witness” [Coady, 1992, p. 143], he ignores that a significant portion of the facts pertaining to the veracity and reliability of the testimony “have indeed already been substantially determined in the example as written” [Kenyon,



2013, p. 76]. After all, as the case has been constructed, Coady has made the conscious decision to ring up *his telephone company* – not just anyone – to ask about the outstanding amount.

[A] vast amount of justificatory information is packed into the phrase, ‘I ring up the telephone company.’ [...] That the person who answers does not provide a name is practically irrelevant. Given the aim of the phone call, the name of the telephone company worker pales in evidential significance compared to the fact that they work *at the telephone company*. [Kenyon, 2013, p. 76]

If one were to focus merely on what is explicitly stated about the immediate testimonial exchange – an anonymous voice telling Coady to pay a seemingly random amount of money – Fricker’s conclusion that we should not take *such* testimony on blind faith, seems quite plausible. Yet, once we factor in the (entirely implicit) causal history of how the encounter came about – with Coady looking up the phone company’s toll-free customer service number, perhaps choosing from a range of options (“Press ‘1’ for inquiries about your bill, ‘2’ for...”), giving the customer service representative his account details, etc. – trusted acceptance of the resulting testimony seems entirely warranted. All the evidence that was utilized by Coady to seek out this particular source of information should legitimately also count as evidence in support of what he is told. Once one recognizes the evidential significance of testimonial contexts and histories, Coady’s and Fricker’s dispute over what may, or may not, be read into Coady’s claim that no thought of questioning his interlocutor occurred to him because there was “nothing hesitant or suspicious about the unknown communicant’s responses” – whether it indicates a default stance of trust or whether, on the contrary, it is the outcome of inferential monitoring – almost becomes a side issue.

At the heart of the matter is a more general question concerning which level of detail we should aim for in the description of exemplary cases in the epistemology of testimony. Jonathan Adler has stated that the setting that is “the proper one for investigating the epistemics of testimony” is the so-called “*null setting*” [Adler, 2006]. As the name suggests, the null setting abstracts from essentially all specifics that, in any actual situation, might be expected to make a difference. Specifically, Adler [ibid.] states five conditions: First, testimony in the null setting must be “limited to brief assertions to avoid internal support due to coherence”; second, “corroboration or convergence of a number of testifiers [...] should be set aside”; third, testimony must be the “sustaining source” of the belief in question; fourth, “we set aside cases of a hearer’s attribution of expertise to a speaker on certain topics, as well as a speaker’s acting under professional or institutional demands for accurate testimony”; and fifth, the hearer “has no special knowledge about the speaker” (i.e., must be a stranger in some sense). While it seems plausible that limiting



oneself to cases that conform to the “null setting” may help ‘isolate’ the specifically testimonial contributions to our epistemic situation, it is equally clear that most real-life scenarios are radically unlike it. Even Coady’s phone bill example would, strictly speaking, not qualify since, as discussed, the hearer (that is, Coady) implicitly relies on the institutional constraints imposed upon the (anonymous) speaker, thereby violating condition four. Virtually the only real-world scenario that comes anywhere close to the null setting is the – perhaps for this reason, ubiquitously cited – case of asking local directions from a stranger.

Paula Olmos draws an interesting parallel between this demand for “null setting” scenarios and the equally influential distinction between ‘formal’ and ‘informal’ testimony in the epistemology of testimony, where ‘formal testimony’ typically refers to highly constrained contexts – as in the case of eyewitness testimony before a court of law – while ‘informal’ testimony is the catch-all term for the more “relaxed exchange” [Olmos, 2008, p. 59] of information, e.g. between casual interlocutors, where formal conditions do not apply (or are not enforced). No wonder, then, that social epistemologists have tended to regard formal testimony as too restrictive, given that only a small portion of our testimonial encounters – though, no doubt, an important one – takes place in formal contexts. Instead, the focus has been on informal testimony, which is generally taken to reflect the “so-called *natural*, allegedly basic, practices (and settings)” [ibid.] associated with learning from others, and for which the only requirement is “that it be a statement of someone’s thoughts or beliefs, which they might direct to the world at large and to no one in particular” [Sosa, 1991, p. 219]. In part, this follows from analytic epistemology’s treatment of testimony as a catch-all for all non-individualist sources of belief and justification, as a result of which opting for the more comprehensive definition – by taking the term ‘testimony’ to refer primarily to informal testimony (with its greater extension than formal testimony) – seems the way to go. Doing so, however, comes at a price. Precisely because informal testimony is so diverse, it is virtually impossible to come up with meaningful generalizations that would allow one to estimate (in even the most qualitative fashion) the reliability or trustworthiness of the claims and testifiers one is likely to encounter. This leaves only the most bare-bones description of a testimonial encounter – the *null setting* – as the target for general theorizing in the epistemology of (informal) testimony. Yet, as we have seen, any case that approximates the null setting – if perhaps only imperfectly, like Coady’s phone bill example – is hostage to the importation of (tacit) background expectations, which undermine its probative force.

It appears, then, that the usual method of constructing stylized cases that can serve as ‘intuition pumps’ faces special challenges when applied to the domain of social epistemology, and to the epistemology of testimony in particular. Precisely because testimony, as a general category,





includes an extremely heterogeneous range of sources, cuts across all sorts of content, can be used both to inform and to obfuscate, and is heavily context-dependent, any stylized cases that omit relevant details are at risk of being ‘up for grabs’, waiting to be hijacked for specific theoretical agendas. The closer a case description is to the null setting, the more it underdetermines the kinds of intuitions it elicits; as a result, tacit background assumptions and prejudices will guide our interpretation and assessment. One might argue that this is simply to be expected: In the absence of sufficient detail, any ‘underdescribed’ case will inevitably engage our pre-theoretical intuitions, which in turn will influence how we ‘fill in’ the missing bits in our subsequent theorizing and analysis. Isn’t this precisely how philosophical thought experiments are supposed to function? Yet, in the case of examples drawn from the social sphere, the ease with which we – entirely unreflectively – import peculiarities of our own outlook, experience, upbringing, and even temperament into the assessment and analysis of such cases, means that we cannot legitimately expect them to dissolve disagreement, but merely to illustrate it. And, indeed, this is precisely what we found in the earlier controversy between Coady and Fricker.

Two remedial strategies suggest themselves: First, we could invert the usual strategy and turn to *formal contexts*, rather than informal settings, as the paradigmatic scenarios for any prospective epistemology of testimony. Second, we could give up on the idea that considering highly stylized “null setting”-type examples offers any sort of specific insight, focusing our attention instead on richly described cases that either include, or are embedded into, sufficient contextual information to allow for educated judgments concerning the reliability and trustworthiness of the testimony and testifiers involved. Both strategies have been pursued in recent years, and I shall close by sketching examples of each. Olmos herself adopts the first strategy, by focusing “on paradigmatically procedural instances” such as “courtroom witnessing, religious rituals, speeches in the public assembly, public or scientific controversies etc., in which the rich variety of social conditions, normative constraints [...] and concrete configurations of authority, explain many features that tend to become ‘transparent’” – and hence invisible – “in apparently less rule-governed instances” [Olmos, 2008, p. 59]. In doing so, she adopts Fred Kauffeld’s and John Fields’s view that formal testimony “makes explicit much that is assumed or goes unremarked upon in ordinary conversational settings” and therefore “can give us guidance as to where we should be looking” [Kauffeld & Fields, 2003, p. 3] in cases of informal testimony, too. Recognizing the empirical richness of the multiplicity of co-existing (and sometimes intersecting) formal contexts is key to the plausibility of this project. For, it is simply not the case that the courtroom is the only formal setting that is highly constrained, with explicit rules on how testimony is to be conducted. Negotiating a contract,



receiving financial advice from one's bank, conducting a parent-teacher consultation, debating an issue in the local council – these are not, or at least not in most cases, casual encounters conducted in the absence of contextual information; on the contrary, they are saturated with background knowledge, procedural rules, and social conventions. Being able to 'place' a testimonial encounter within this spectrum of situated social practices, thus, goes a considerable way towards alleviating any justificatory worries one might have about when, and whom, to trust. This, in turn, reduces the need to impute theoretical significance to the "null setting" in the first place.

Not all testimony, however, will fit neatly into one of the well-established social practices just discussed. How are we to treat such instances of testimony? This is where the second strategy becomes relevant. This strategy holds that, for a well-considered judgment to be possible, *each case* needs to be imbued with sufficient 'intrinsic' meta-information – concerning the reliability and motivations of the testifier, the causal ancestry of the testimonial encounter etc. – so as to avoid the kind of 'underdetermination' that would then have to be filled, in a haphazard way, by each interpreter's particular outlook. On this view, relying on unconstrained intuitions about underdescribed cases would be bound to result in an account of testimony that could not, as a matter of principle, be "revealing with respect to real, complicated testimony". It is only "through examining real and complicated cases of testimony," Lisa Bergin argues, that we can recognize "the fundamentally social nature of knowledge that is not necessarily apparent when examining simplified cases of testimony" [Bergin, 2002, 210–211]. Part of this recognition involves cultivating an awareness of the malfunctions and resistances that often stand in the way of successful *actual* communication. A similar point has been made in the recent literature on the topic of epistemic injustice, a central tenet of which is the need to think of interlocutors not as isolated individuals "in abstraction from relations of social power (as they are in traditional epistemology, including most social epistemology) but as operating as social types who stand in relations of power to one another" [Fricker, 2007, p. 3]. One way to achieve the requisite level of empirical richness and social situatedness in one's philosophical examples is to draw on literature and narrative fiction. Often, though of course not always, novels and films are, as Miranda Fricker puts it, "most centrally about how we live our life, how we make sense of our own life, in a narrative way, through highlighting and backgrounding different events" [quoted in Kodsi, 2018]. It is through this integration of (no doubt selective!) background descriptions into a narrative form that literary examples come equipped with contextual information that is absent from the traditional 'bare-bones' descriptions of testimony that approximate the null setting.



## 5. Conclusion

In the previous section, I have discussed two strategies that aim to resolve the indeterminacy of intuitions in the face of “null setting” examples by proposing ways of enriching the descriptions of testimonial cases, yet they do so in different ways. Whereas the first strategy relies on our fine-grained background knowledge of the social world and its various distinct situated practices, the second promises more informationally rich case descriptions by tapping into a stock of well-articulated narratives which, often enough, have already been checked for coherence and psychological plausibility by their non-philosophical audiences. By anchoring our intuitions in social experience and narrative coherence, they open up new ways of thinking systematically, and productively, about how we give and receive information in our testimonial encounters with others. The “null setting” that has been so dominant in the epistemology of testimony may still have its place – we all, on occasion, need to rely on a random stranger for local directions! – yet its stranglehold on the philosophical imagination has diminished in recent years, and rightly so.

### Список литературы / References

Adler, 2006 – Adler, J. “Epistemological Problems of Testimony”, in Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2006 edition). Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2006/entries/testimony-episprob/> [accessed on 24.03.2019]

Alexander, Weinberg, 2007 – Alexander, J., Weinberg, J. M. “Analytic Epistemology and Experimental Philosophy”, *Philosophy Compass*, 2007, vol. 2, no. 1, pp. 56–80.

Alston, 2005 – Alston, W. *Beyond “Justification”*. Ithaca: Cornell University Press, 2005, xiii+256 pp.

Bergin, 2002 – Bergin, L. “Testimony, Epistemic Difference, and Privilege: How Feminist Epistemology Can Improve Our Understanding of the Communication of Knowledge”, *Social Epistemology*, 2002, vol. 16, no. 3, pp. 197–213.

Coady, 1992 – Coady, C.A.J. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Oxford University Press, 1992, 336 pp.

Davidson, 1984 – Davidson, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984, xx+292 pp.

Fricker, 1995 – Fricker, E. “Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony (Critical Notice of C.A.J. Coady, *Testimony: A Philosophical Study*)”, *Mind (New Series)*, 1995, vol. 104, no. 414, pp. 393–411.

Fricker, 2007 – Fricker, M. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007, 198 pp.

Gelfert, 2009 – Gelfert, A. “Indefensible Middle Ground for Local Reductionism about Testimony”, *Ratio (New Series)*, vol. 22, no. 2, pp. 170–190.



Gelfert, 2014 – Gelfert, A. *A Critical Introduction to Testimony*. London: Bloomsbury, 2014, vi+257 pp.

Goldman, 2010 – Goldman, A. “Why Social Epistemology is Real Epistemology”, in: Haddock, A., Millar, A., Pritchard, D. (eds.), *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 1–29.

Kauffeld, Fields, 2003 – Kauffeld, F.J. and Fields, J.E. “The Presumption of Veracity in Testimony and Gossip”, *Proceedings of the 2003 OSSA Conference*. Windsor: University of Windsor, 2003. Available at: [http://web2.uwindsor.ca/faculty/arts/philosophy/ILat25/edited\\_new\\_kauffeld&fields.doc](http://web2.uwindsor.ca/faculty/arts/philosophy/ILat25/edited_new_kauffeld&fields.doc) [accessed on: 21. 03. 2019]

Kenyon, 2013 – Kenyon, T. “The Informational Richness of Testimonial Contexts”, *The Philosophical Quarterly*, 2013, vol. 63, no. 250, pp. 58–80.

Kodsi, 2018 – Kodsi, D. “Flaws and Forgiveness: An Interview with Miranda Fricker”, *Oxford Review of Books*, 15 December 2018. Available at: <http://the-orb.org/2018/12/15/englands-arch-miser/> [accessed on 24.03.2019].

Kusch, 2002 – Kusch, M. *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2002, 250 pp.

Nagel, 2012 – Nagel, J. “Intuitions and Experiments: A Defense of the Case Method in Epistemology”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2012, vol. 85, no. 3, pp. 495–527.

Olmos, 2008 – Olmos, P. “Situated Practices of Testimony: A Rhetorical Approach”, *Theoria*, 2008, vol. 23, no. 1, pp. 57–68.

Quine, 1951 – Quine, W.V.O. “Two Dogmas of Empiricism”, *The Philosophical Review*, 1951, vol. 60, no. 1, pp. 20–43.

Sosa, 1991 – Sosa, E. “Testimony and Coherence”, in id., *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 215–222.

Weinberg, Gonnerman, Buckner, Alexander, 2010 – Weinberg, J.M., Gonnerman, C., Buckner, C., Alexander, J. “Are Philosophers Expert Intuiters?”, *Philosophical Psychology*, 2010, vol. 23, no. 3, pp. 331–355.

Williamson, 2004 – Williamson, T. “Past the Linguistic Turn?”, in Brian Leiter (ed.), *The Future for Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 106–128.

Williamson, 2007 – Williamson, T. *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2007, 320 pp.

Williamson, 2011 – Williamson, T. “Philosophical Expertise and the Burden of Proof”, *Metaphilosophy*, 2011, vol. 42, no. 3, pp. 215–229.

# EPISTEMIC PROGRESS DESPITE SYSTEMATIC DISAGREEMENT

**Dustin Olson** – PhD in Philosophy, lecturer. University of Regina. 3737 Wascana Pkwy, Regina, SK S4S 0A2, Canada. e-mail: [dustin.olson@uregina.ca](mailto:dustin.olson@uregina.ca)



A number of philosophers argue that because of its history of systematic disagreement, philosophy has made little to no epistemic progress – especially in comparison to the hard sciences. One argument for this conclusion contends that the best explanation for systematic disagreement in philosophy is that at least some, potentially all, philosophers are unreliable. Since we do not know who is reliable, we have reason to conclude that we ourselves are probably unreliable. Evidence of one's potential unreliability in a domain purportedly defeats any first-order support one has for any judgments in that domain. This paper defends philosophy. First, accepting that science is rightfully treated as the benchmark of epistemic progress, I contend that a proper conception of epistemic progress highlights that philosophy and science are relevantly similar in terms of such progress. Secondly, even granting that systematic disagreement is a mark of unreliability and that it does characterize philosophy, this paper further argues that evidence of unreliability is insufficient for meta-level, domain-wide, defeat of philosophical judgments more generally.

**Keywords:** disagreement, higher-order defeat, epistemic progress, metaphilosophy

# ЭПИСТЕМИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС ВОПРЕКИ СИСТЕМАТИЧЕСКИМ РАЗНОГЛАСИЯМ

**Дастин Олсон** – доктор философии, преподаватель. Университет Реджайны. 3737 Wascana Pkwy, Реджайна, SK S4S 0A2, Канада. e-mail: [dustin.olson@uregina.ca](mailto:dustin.olson@uregina.ca)

Ряд философов утверждает, что из-за систематических разногласий прогресс в философии, особенно в сравнении с естественными науками, фактически отсутствует. Одним из следствий такой позиции является тезис о том, что некоторые – а возможно, и все – философы не заслуживают доверия. Поскольку мы не знаем, кому можно доверять, мы имеем основания полагать, что мы не можем доверять и себе. Свидетельство о чьей-либо потенциальной ненадежности якобы дезавуирует всякое обоснованное суждение. Автор этой статьи защищает философию. Во-первых, признавая, что наука по праву считается эталоном эпистемического прогресса, автор утверждает, что правильное понимание эпистемического прогресса указывает на то, что философия и наука относительно схожи. Во-вторых, автор утверждает, что, даже если допустить, что систематическое разногласие является признаком ненадежности и что оно действительно характеризует философию, свидетельства ненадежности недостаточно для метауровня – для дискредитации философских суждений в целом.

**Ключевые слова:** разногласие, обоснование высшего порядка, эпистемический прогресс, метафилософия



## Introduction

There is much ado concerning the epistemic status of philosophical judgments and philosophy's epistemic progress in general. A troubling reality a propos theoretical inquiry, of which philosophy is a paradigm domain, is that consensus is difficult to come by, even amongst putative experts. This purported feature of philosophy has prompted a series of related theses. The first, which is notably moderate, suggests that due to a lack of convergence on answers to its biggest questions, philosophy has made little epistemic progress.<sup>1</sup> Building from this conclusion, some theorists contend that the lack of convergence in a domain is best explained by some, perhaps most or all, participants to that domain being epistemically unreliable.<sup>2</sup> Such evidence of general unreliability, as we have no means of adjudicating who is reliable, serves to defeat any first-order evidence one has supporting their philosophical views. It follows, then, that no philosophical judgments are justified. All philosophical judgments are subject to defeat.

We can characterize the above theses as progress pessimism and reliability pessimism respectively.<sup>3</sup> The former applies to the collective state of philosophy overall. Using convergence on correct responses to our biggest questions as the standard, philosophy has made little to no epistemic progress. The latter applies to the epistemic condition of individual philosophers, primarily based on disagreement-based, higher-order, defeat. I am suspicious of each of these pessimistic conclusions. My goal, then, is twofold. First, I want to pressure the collective convergence thesis in favour of philosophy's epistemic progress, specifically as compared to science, which is often offered as an epistemically progressive domain *par excellence*. Secondly, I argue that even if philosophy is epistemically inert due to a persistent lack of convergence, or systematic disagreement, it does not follow that such disagreement defeats all philosophical judgments. I consider each of these challenges in subsequent sections below.

## I. Collective Convergence as Epistemic Progress?

To begin, let us formulate an argument consistent with the progress pessimist's contention that collective convergence is the mark of epistemic progress:

---

<sup>1</sup> See especially [Chalmers, 2015].

<sup>2</sup> See especially [Goldberg, 2009, 2013a, 2013b] and [Kornblith, 2010, 2013].

<sup>3</sup> As discussed below, the reliability pessimist thesis is based on what [Beebe, 2018] refers to as *the disagreement challenge*.



PP

1. A domain D makes epistemic progress to the degree that it produces collective convergence to true or correct responses to its biggest questions.<sup>4</sup>
2. Philosophy has little to no collective convergence in response to its biggest questions.
3. Philosophy has made little to no epistemic progress.

Sympathizers of PP often appeal to the purported progress made in the hard sciences to support their thesis. David Chalmers, e.g., suggests that epistemic progress is measured by “collective convergence to the truth,” and “the benchmark [used] is comparison to the hard sciences” [2015, p. 4]. Hillary Kornblith suggests likewise: “the field of philosophy in general...simply does not have anything like the epistemic standing of the empirical sciences” [2010, p. 44]; philosophy’s problem is “not that [it] has failed to yield explanations or predictions of physical phenomena, let alone that it has failed to produce exciting technological innovations,” because, of course, “philosophy does not aspire to such things.” The problem, instead, is that despite philosophy’s long history and brilliant practitioners, “we have made little if any progress in answering philosophical questions” [Kornblith, 2013, pp. 260–261]. By contrast, then, science is purported to have made progress in answering scientific questions in ways that philosophy has not been able to answer philosophical questions. A notable mark of this progress is the level of agreement amongst scientists not found amongst philosophers.<sup>5</sup> Scientific inquiry, then, is the paradigm and benchmark of collective epistemic progress.

Let us consider the conception of epistemic progress as collective convergence to truth in response to a domain’s big questions. I suggest that this standard is stronger than progress pessimists intend, as it seems to deny that even the hard sciences make progress on questions where they clearly have. Consider two scientific research areas: life in evolutionary biology and gravity in theoretical physics. Biologists seek explanations for the diversity, complexity, and origins of life. Theoretical physicists seek to understand what gravity is, how it applies in different parts of the universe, and how we might be able to answer these questions. Let us suppose that the big questions for each field concern the ontology and explanations of their candidate topic. They ask: What is life/

<sup>4</sup> This premise echoes David Chalmers’ [2015] measure of epistemic progress, discussed below.

<sup>5</sup> There are many points garnering suspicion here. That consensus indicates reliability has obvious counter examples. Consensus amongst Stalinist scientists under state influence should confer no increased epistemic confidence in the content of their agreement. Further, what degree of consensus is needed for reliability? And, it’s unclear what *science* is? Addressing these concerns is beyond the purpose of this paper. These concerns and the argument to follow nevertheless seem to indicate a question-begging account of science as the ideal for epistemic progress.



gravity? What explains life/gravity? If the claim that a domain's epistemic progress is evidenced by converging judgments, or widely accepted theories, by the majority of practitioners in response to their fields biggest questions is accurate, then we might be concerned that evolutionary biology's and theoretical physics' epistemic progress are no better off than philosophy's.

In response to the question of what life is, "astrobiologists will tell you honestly that this question has no simple or generally accepted answer" [Tyson and Goldsmith, 2005, p. 235]. There is certainly convergence on evolution by natural selection and the role genetics play in life's evolution. Nevertheless, few (probably no) biologist would claim that there is a generally accepted answer on how life began on Earth. Indeed, there is virtual consensus that life had to have emerged in the first third of Earth's existence, pre-oxygen. However, even the time period at which life emerged has a hundreds of millions, possibly a billion, year margin of error. And this convergence says nothing of how life emerged here. Possibly life was transplanted from space dust traveling from other galaxies or solar-systems; perhaps life was sparked and diminished many time over due to cometary bombardment in Earth's early period; perhaps an electrical storm produced a chemical reaction sparking life. Nevertheless, there is no widely accepted answer to what we might think are some of biology's biggest questions. We might conclude with the progress pessimists that there has been no epistemic progress in this branch of biology.

Few (probably no) physicists would claim that there is an accepted answer to the question of gravity. There is certainly consensus over the success of Einstein's general theory of relativity (GTR). However, there is also consensus that GTR is presently incompatible with quantum mechanics, the accepted model of the subatomic. So the best theory of gravity we have to date, GTR, is inconsistent with our best theory of the subatomic – which some might argue is fundamental. A number of hypotheses seeking to account for quantum gravity that jibe with GTR are on offer.<sup>6</sup> None has gained anything close to consensus. The gravity question remains unanswered. We might conclude therefore that there has been no epistemic progress on this issue in this domain.

Of course, the above conclusions are absurd. To say that the genetic revolution has not progressed past basic Darwinian Theory, which was a monumental shift beyond teleological explanations of life, is simply false; to say that GTR has not progressed past Newtonian gravity, which itself progressed beyond Galilean gravity, is simply false. I suggest that the problem emerges when convergence is demanded of responses to a domain's *big* questions. We might think that the above examples of two

<sup>6</sup> See [Joshi, 2009], [Moffat, 2008], [Randall, 2005], and [Smolin, 2001] for general accounts of this challenge.





of the biggest questions in two of the most established hard sciences are offside. First, because I am highlighting the empirical and theoretical limits scientists face in those two fields, and secondly, because the examples ignore the significant convergence on the models that have allowed scientists to reach these limitations. If indeed these examples are offside for these reasons, then we might wonder what is meant by *biggest questions* in the context of the hard sciences. I suspect that convergence on GTR and the genetic explanation for life's evolution qualify as the type of consensus that progress pessimists have in mind when appealing to science's success. If this suspicion is correct, then we might cash out convergence in terms of theory or model acceptance.<sup>7</sup> Notice also, however, that if this suspicion is correct, then it becomes unclear what to do with competing, equally plausible, paradigms, and furthermore, why we would conclude that philosophy has not made similar progress.

One way to address the above puzzle is to remove the *biggest questions* condition, thereby reformulating *epistemic progress*.<sup>8</sup> Under such a reformulation, epistemic progress is also demonstrated when we have a better understanding of the target concept, its application, where further investigation is needed, and what no longer works or is no longer needed for one's theory. This latter conception of progress may not produce convergence on a single theory in response to our big questions, even while there is convergence on these additional considerations; it seems like epistemic progress nevertheless. We can accept, then, that both widespread theory acceptance and a refined understanding of the relevant issues concerning a target concept or theory seem to signify epistemic progress and are not mutually exclusive. Acknowledging this point accounts for why we think there is scientific progress on the problems of life and gravity, despite the current lack of consensus on some of the major points in these domains. We can also note that issues in epistemology, e.g., have advanced in relevantly similar ways, despite the remaining open, admittedly large, questions. Some examples: most epistemologists accept that there are important internal and external components to knowledge; few, if any, epistemologists defend the coherence theory of truth, truth tracking as a theory of justification, or the contextualist account of knowledge. While many of the questions remain, questions as old as the debate, it is wrong to conclude that no progress has been made in this domain – just as it is wrong to conclude that no epistemic progress has been made concerning gravity or life's origins.

<sup>7</sup> This interpretation of convergence muddies the *truth* or *correctness* condition, but for the sake of argument we can assume a realist thesis concerning scientific models approximating truth.

<sup>8</sup> Chalmers [2015: §3] acknowledges that under various conceptions of *epistemic progress*, philosophy indeed has progressed.



We might think that even if progress is made in more piecemeal ways in philosophy, that disagreement remains ubiquitous is a sign of epistemic inertia. I propose that this disagreement, if not overstated, is at least ignoring that the philosophical scrutiny that produces disagreement often occurs within an (or even many) underlying agreement(s). *A fortiori*, there is significant agreement at work in the dialectic to begin with. The disagreement is in the details. Here is an example: Political philosophers John Rawls and Robert Nozick have very different views on distributive justice, the role of government, and a citizen's civic responsibility.<sup>9</sup> They have also garnered a number of defenders for their respective systems who continue to debate these issues nearly 50 years on – we will refer to these two camps as the Socs and Narcs respectively. If we were to focus solely on the differences between the Socs and Narcs, we might conclude that their disagreement is systematic – indeed, they are continuing in the millennia old debates concerning justice and centuries old debates concerning the social contract. Noteworthy, however, is the significant agreement between these two camps. Each endorses the tenets of the liberal democratic tradition, each champion the individual as a free and rational agent amongst equals, and each seeks to minimize the role of government within these parameters. There is therefore significant agreement between the Socs and Narcs and at least some evidence that a degree of convergence has occurred amidst or prior to the disagreements.

One may contend that this is still a case of the type of persistent disagreement characteristic of epistemic inertia. The Socs-Narcs debate concerns justice, which is a debate as old as philosophy itself. So the big questions on justice remain unanswered. There have not been any monumental or ubiquitous adoptions of any one theory of justice. The progress pessimist may contend, then, that the Socs-Narcs example actually brings into sharper contrast philosophy's lack of progress. Nevertheless, this contention fails to appreciate the significant agreement. So, we have an example of a disagreement that rests on a broader agreement. At the very least, then, we can conclude that not all propositions relevant to a theoretical domain like philosophy diverge. The democratic framework accepted by the majority of political theorists today serves as an example.<sup>10</sup> Moreover, if agreement is a sign of progress, then we also have an example of progress. What is more, *justice* and *democracy* also provide analogues to *gravity*. Justice and democracy are concepts as old as

<sup>9</sup> See [Nozick, 1974] and [Rawls, 1971].

<sup>10</sup> Indeed, a number of theorists working within different, at times opposing, traditions adopt the liberal-democratic framework. In the pragmatic tradition see [Dewey, 1986], out of the Frankfurt School see [Habermas, 1992], out of the social contract tradition see [Nussbaum, 2006], and, on some readings – [Wellmer, 2000], e.g. – in the classical tradition [Arendt, 1965] to name only a few.



philosophy. However, the *justice* at issue in the above dialectic is contextualized and updated to the dynamics of the current debate. The salient considerations, points of emphasis, and theoretical parameters are set by the agreed upon and updated framework – *viz.* the tenets of contemporary democracy. This phenomenon is again analogous to scientific agreement. As scientists are responsive to new information and adopt new models to address old problems, so too do philosophers adopt new models and modes of thinking to address old problems. It seems, then, that in important respects philosophy is epistemically similar to science, our benchmark of epistemic progress.

We also find an additional similarity between philosophy and science when discussing those issues that lack scientific consensus, like a complete theory of gravity. As science produces results on the basis of some model, the model itself will eventually run into theoretical or empirical limits. It seems that when we push a view to such limits, we uncover more, sometimes bigger, questions. At some point, the science-philosophy distinction seems to break down entirely. Consider, for example, work in the ontology and direction of time,<sup>11</sup> on fundamentality and the wave function,<sup>12</sup> and on biodiversity.<sup>13</sup> There is significant overlap, including collaborations, between philosophers and scientists working on these issues. Given that the science-philosophy distinction breaks down at a specific point in scientific research, we have reason to infer that philosophy is capable of making significant contributions to epistemic progress in the sciences.

In sum: This section pressures the acceptability of PP's first premise, specifically that collective convergence on true or correct responses to a domain's biggest questions is the mark of epistemic progress. Accepting that the hard sciences are the benchmark for epistemic progress, I have highlighted that there is perhaps less convergence on responses to the big questions in those domains than we think, similar to the lack of convergence we find in philosophy. Conversely, if we reformulate a slightly weaker conception of epistemic progress that accounts for why we justifiably conclude that the hard sciences have made significant epistemic progress, it becomes less clear that philosophy doesn't make similar progressions. I am not suggesting that philosophy has made the same degree of progress as the hard sciences. I am suggesting, however, that the epistemic benchmark provided by science is insufficient for showing that philosophy has made little or no epistemic progress – even on some of its biggest questions.

<sup>11</sup> See, e.g., [Albert, 2000], [Carroll, 2010], and [Maudlin, 2007: Ch. 4].

<sup>12</sup> See the various essays in [Albert and Ney, 2013].

<sup>13</sup> See [Maclaurin and Sterelny, 2008].



## II. Systematic Disagreement as Defeater?

A second, stronger, pessimistic view is offered in response to philosophy's purported lack of convergence, framed in terms of longstanding or *systematic* disagreement (hereafter SD).<sup>14</sup> On this view, the concern isn't simply that philosophy hasn't made epistemic progress in ways commensurate with domains like the hard sciences. Rather, because of the SD characteristic of philosophy, philosophers have few, if any, doxastically reasonable judgments. The support for this conclusion rests on the higher-order defeat resulting from recognized disagreement. Sanford Goldberg argues, e.g., that anyone working in philosophy for any length of time will recognize that SD abounds and that in such disagreements "(there is a serious chance that) at least one of the disputing parties is unreliable and I don't know that it's not me" [2013a: 180]. All philosophers, then, have reason to question their reliability. And if one has reason to question one's reliability with respect to domain D, then one has a higher-order defeater for any judgment within D. The result, then, is a Pyrrhonian skepticism (hereafter p-skepticism), wherein no philosophical judgments are justified in virtue of the state of the domain itself.

In the previous section I suggested that it might be an overstatement to conclude that philosophy is indeed subject to ubiquitous SD. Let us suppose, however, that SD does provide evidence that at least a good number of philosophers are unreliable.<sup>15</sup> Does it follow from the existence of this higher-order evidence that all of one's judgments relevant to a p-domain are *ipso facto* unreasonable – that all of one's relevant judgments in that domain are defeated? I argue that the existence of SD does not imply universal defeat. For the sake of argument, let us assume a total-evidence view of doxastic justification. On this view, one's judgments are reasonable to the degree that those judgments are on balance supported by and based on one's total evidence. What is more, on a total-evidence view we find that SD is simply another evidential consideration amidst numerous considerations. By parity, one's consideration that SD shows that one might be unreliable applies equally well to others; one might be unreliable and so might anyone else. This strikes me as evidence in favor of epistemic humility and more suitable for fallibilist arguments than for p-skepticism.<sup>16</sup> Further, SD

<sup>14</sup> Sanford Goldberg [2013a] characterizes SD as non-local, widespread, and entrenched, meaning that the disagreement crosses a range of issues, the contending positions have gained support from members of the broader community of inquirers, and the disagreement is not likely to end anytime soon.

<sup>15</sup> Philosophers in addition to Goldberg who accept this contention but not necessarily p-skepticism, include: [Beebe, 2018], [Brennan, 2010], [Christensen, 2014], [Fumerton, 2010], [Kornblith, 2010 and 2013] and [van Ingwagen, 1996].

<sup>16</sup> Worth noting is that fallibilism is a claim about knowledge. In its simplest form, we can characterize fallibilism thus: S can know that *p*, but might be mistaken that *p*.



does not seem to carry sufficient evidential weight to eclipse all other considerations. So, while there is some evidence that one might be unreliable given SD, it is plausible that one has additional evidential considerations that on balance justify one's judgments despite the potential that one is unreliable. To make this point, I begin with a discussion on higher-order evidence in the context of peer disagreement.

### Peer Disagreement

Much of the current p-skeptical concerns are rooted in the recent epistemic *cause célèbre* surrounding *peer* disagreement. A motivating question in this domain concerns rational responses to the discovery of peer disagreement. Very roughly, the disagreement of interest concerns epistemic peers – people who have equal evidential access, epistemic virtue, and epistemic abilities – who disagree even after full disclosure. That is, the disagreement persists between peers even after each party to the disagreement has an opportunity to explain her reasoning and reasons for the diverging judgment. Thus the question: How should one rationally respond when one finds oneself in this situation? A popular view motivating higher-order evidence's potential to defeat first-order judgments, and thereby related to motivations for p-skepticism, is so-called conciliationism.<sup>17</sup> On this view, when faced with an epistemic peer who disagrees with oneself, one should conciliate in response. One way conciliationists make this point is that upon finding oneself in a peer disagreement under full disclosure, each peer should suspend judgment. If there is no obvious evidential or aptitudinal asymmetry between the peers, then the higher-order evidence produced by the disagreement is sufficient to defeat one's first-order evidence. In either case the point is that higher-order evidential considerations are sufficient defeaters for first-order considerations.

I am sympathetic with conciliationism. Nevertheless, I contend that there are circumstances under which one can remain reasonably steadfast even in the face of peer disagreement. First, consider the relevant type of disagreement we would dub unreasonable:

---

Or in weak logical terms: S could know that  $p$ , on the basis of non-entailing evidence. Or in weak epistemic terms: S could know that  $p$  even though that  $p$  is not maximally justified for S. I am not concerned here with knowledge claims, but rather doxastic reasonability. So while I suggest that SD seems more suitable for defenses of fallibilism, I am not making an argument about knowledge. I am arguing that one can hold a doxastically reasonable judgment even if one might be unreliable or might be wrong.

<sup>17</sup> In addition to Kornblith [2010, 2013] and Goldberg [2013a], other notable conciliationists include David Christensen [2007, 2009], Adam Elga [2007], Richard Feldman [2006, 2007], Jon Mattheson [2009], and Roger White [2005].



*Unreasonable Peer Disagreement:* If S1 and S2 remain steadfast in their respective opposing judgments over the correct conclusion to draw from a shared body of evidence at time  $t$ , even after they acknowledge each other as peers and have fully shared their respective reasons for their opposing judgments, then S1 and S2 are members of an unreasonable disagreement at  $t$ .

It is important to highlight that there is no epistemic asymmetry between S1 and S2 here. Another point to note is that it is strictly in virtue of the higher-order evidence that S1 and S2 would be unreasonably steadfast under such circumstances. Their respective total bodies of evidence – the combination of first and second-order evidence – supports suspension of judgment. If, however, there were an epistemic asymmetry between the two peers, then whoever was in the better epistemic situation could reasonably remain steadfast. This consideration suggests that were S1, say, to provide additional reasons in favor of her judgment that were not available during the initial disagreement, she could reasonably maintain her initial judgment despite recognizing S2's disagreement.

The above example might seem uninteresting. Despite its simplicity, however, I suggest that it sheds light on how one might respond to both challenges from peer and systematic disagreement. Consider a less straightforward example of unreasonable disagreement from modern physics:

*Deep Reality:* Albert and Niels are widely recognized, and recognize each other, as world-leading physicists. Both have published iconoclastic research that lead to the quantum revolution in physics. Both are up to date with current research pertaining to quantum mechanics and its implications for our understanding of the universe at a deep level. There are no salient arguments or formulas that Albert has not considered that Niels has and vice versa. Indeed, they have even discussed their disagreement in person. From this evidence, Niels concludes that there is no deep observer-independent reality in the universe. Niels argues that his conclusion is a direct implication of quantum mechanical mathematics and our limitations as classically confined observers. Alternatively, after considering all of the same evidence, Albert responds to Niels's view in a research paper, showing that this view is paradoxical. What is more, both physicists agree with the mathematics and its implications. Albert says that it leads to a paradox, so the theory cannot be correct; Niels argues that the theory is correct, so much the worse for our conception of reality. There are roughly the same number of experts in this field endorsing Albert's view as there are experts endorsing Niels'.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Nick Herbert describes the story:

Quantum theory is complete as it stands, said [Niels]... [Albert's] strategy was to confront [Niels] with a series of thought experiments which aimed to show that quantum theory had left something out....



According to conciliationism, both Niels and Albert should suspend judgment. This conclusion seems right. It is strange, however, that two world-leading experts could hold unreasonable judgments in their specializations.

Contrast the above circumstances with a scenario that represents when one might reasonably remain committed to a judgment in the face of disagreement. At the turn of the twentieth-century, physicists were concerned with puzzles about light. According to their best models, light had to travel through a medium known as ether. Just as the speed of a ball hurled out of a moving vehicle would travel at a speed commensurate with that vehicle's velocity, so too, it was thought, should light travel at a speed commensurate with the ether's motion. Experiments showed, however, that light travels uniformly no matter the direction it is moving – against or with the Earth's rotation on different axis, for example. After considering this problem, Einstein concluded that there was no ether because time and motion are relative to a frame of reference and that the speed of light was invariant across such frames. Einstein considered the existing evidence and physics against his judgments but could not render them coherent until he rejected views universally accepted by his peers.<sup>19</sup> Upon making this move and producing his results, Einstein's conclusions were widely rejected by the leaders in his field. Now, experts nearly universally accept Einstein's theory.

Per the concerns in Deep Reality, one might think that since participation in a peer disagreement renders one unreasonable, Einstein's judgments were epistemically unreasonable as he was surely cognizant of these disagreements. Fortunately, we can explain how Einstein can remain justified in his initial judgments despite facing peer opposition – a phenomenon that seems impossible if the p-skeptical argument is sound. This justification results from the evidential support Einstein

---

As the winners tell the story, [Niels] closed each of [Albert's] loopholes, but in the minds of each the debate was never settled. Long after their arguments had ended, on the day [Niels] died, his blackboard contained a drawing of each one of [Albert's] thought experiments. [Niels] struggled with [Albert] until the end.

[Albert] too never gave up. In his autobiography he expresses his final thoughts on the quantum reality question: "I still believe in the possibility of a model of reality – that is, of a theory which represents things themselves and not merely the probability of their occurrence" [1985: 24].

<sup>19</sup> There a number of excellent accounts of Einstein's process of discovery. See, e.g., [Carroll, 2010: Ch. 4], [Frank, 2011: Ch. 5], and especially [Norton, 2016]. Physicist Lisa Randall's commentary is particularly a propos: "Although by now [2005] relativity has been well tested and even gives rise to effects that need to be accounted for in practical devices, I do find it very remarkable that anyone listened to Einstein as first. He was completely unknown, working in a Bern patent office because he couldn't get a better job. From this unlikely location he proposed a theory that went against the beliefs of all other physicists of his time" [2005: 113–4].



acquires after considering alternatives to his view and uncovering new evidence in its favor. After publishing his results concerning STR at time  $t_1$ , I suggest that prior to anyone challenging his view, Einstein's judgments are reasonable. When at  $t_2$  a recognized peer challenged Einstein's conclusion and Einstein knew of the reasons behind this challenge, Einstein would have a higher-order defeater against his judgments.<sup>20</sup> If, however, at  $t_3$  Einstein offers additional evidence in favor of his view, or reasons why the alternative view is mistaken, or how the criticism has misunderstood its target, then he would defeat the defeaters, as it were. Einstein could thereby remain reasonably steadfast in maintaining his judgment given his evidence at  $t_3$ . If at  $t_4$  a peer were to offer additional reasons against Einstein's conclusions, and Einstein could not provide additional support without bootstrapping his original evidence he could not reasonably maintain his initial judgment until such time that he could provide novel evidence.<sup>21</sup> Failing such responses, however, Einstein can remain reasonably steadfast with the contested judgment.

It is important to highlight that one's justification in response to an opposing judgment may be short lived. The interval between  $t_1$  and  $t_2$ , e.g., could be quite short. Also worth noting is that during the intervals between discovering direct challenges to one's initial judgment and being able to provide an epistemically satisfactory response to those challenges, one should suspend judgment. Suppose, e.g., that there is a lengthy interval between  $t_2$  and  $t_3$ , during which Einstein neither suspended judgment nor offered any novel reasons for his view or against the challenges. In this circumstance, he would be unreasonably steadfast. Conversely, there will also be circumstances where Einstein requires no substantial time to refute a putative peer's challenge and no suspension of judgment necessary. Upon considering Einstein's conclusions about STR, for example, Einstein's contemporaries were required to consider a new paradigm that Einstein grappled with for nearly a decade. Misunderstandings would be common under such circumstances. Einstein could swiftly dismiss challenges based on these types of misunderstandings without epistemic fault. We find, then, that in remaining adaptive to the evidence as it is presented, one will at times be required to suspend judgment but at other times will have means to reasonably maintain the initial judgment when in a peer disagreement.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Einstein surely found himself in such a position. Henri Poincaré, for example, rejected Einstein's interpretation of spacetime and dismissal of ether despite himself helping to advance the special theory of relativity.

<sup>21</sup> We might suggest that a certain level of bootstrapping is permissible if the bootstrapping highlights a nuance to one's evidence missed by one's peer.

<sup>22</sup> The preceding section borrows substantially from [Olson, 2018: Ch. 4], where I provide a more thorough argument for a quasi-conciliatory response to peer disagreement.





### Remaining Reasonably Steadfast Despite SD

Let us now connect the foregoing discussion concerning peer disagreement to our target concern, the potential defeat emerging from SD. If the above account for reasonable steadfastness is correct, then it seems that when faced with a *peer* disagreement under full disclosure, one has two options: suspend judgment or provide additional reasons/evidence in light of the shared extant reasons between one's peers and oneself. One of the problems with p-skepticism is that it nullifies the epistemic significance of this type of reasoning process, even though it seems equally as applicable to SD as it does to peer disagreement. Consider, for example, Bert's reasoning process concerning the traditional analysis of knowledge [TAK]:<sup>23</sup>

*TAK holds that for one to know one must have a justified true belief. But think about a trustworthy clock that one has used for years. One could see this clock 12 hours after it stopped working and accurately judge the time on that basis. It doesn't seem as though one would know the time under such circumstances, however. So it seems like there is good reason to conclude that justified true belief is insufficient for knowledge even though most of my peers accept this account.*<sup>24</sup>

Suppose that Bert is the first person to notice this flaw in TAK. Upon this discovery, then, there are no strong counterarguments to his position. It appears as though Bert's reasons on balance support judgment.

The p-skeptical position seems to imply that even if one were able to provide novel arguments in light of new or extant evidence, as Bert has, one's judgment would remain unreasonable nonetheless. In virtue of the argument occurring within a p-domain, one's judgments are unreasonable given the higher-order evidence of unreliability. Bert should therefore include the following in his considerations:

*Despite what seems to me a reasonable conclusion, I recognize that epistemology is subject to SD; so, I might be unreliable on this issue. It therefore would be unreasonable for me to hold this judgment.*

<sup>23</sup> This reasoning is analogous to Einstein's in the previous section, adjusted *mutatis mutandis* for a domain subject to SD.

<sup>24</sup> This example is from [Russell, 1948, pp. 139–40] and is thus an anticipation of the famous Gettier problems. Russell anticipated such problems much earlier: [Russell, 1912, pp. 76–7]. It is noteworthy that contemporary epistemologists accept that Gettier problems create significant trouble for TAK – a notable exception here is [Bonjour, 2010] – and that Russell was, as far as I know, the first to bring real attention to this issue. Moreover, per above, I think that this provides a counterexample to SD as representative of philosophy for two reasons. First is the aforementioned acceptance of the Gettier problems by epistemologists, which seems much as the convergence denied as applying to p-domains. Secondly, novel arguments are insufficient for reasonable judgments in domains with SD. We discuss this second point more detail in what follows.



According to the p-skeptics, this is the only reasonable response available in the face of SD. Is Bert's total evidence indeed inconclusive though?

We have just noted one way that higher-order evidence can serve as defeating evidence in the context of a peer disagreement. If one discovers that one's peer has considered all of the same evidence, alternative judgments and reasons for them, and forms an alternative judgment, then one has defeating evidence against one's initial judgment. The p-skeptics adopt similar reasoning in support of the claim that SD provides defeating evidence. In this context, philosophers working on these issues are generally epistemic peers; at least some philosophers, perhaps many or most, are equally as intelligent, informed, and reliable in their specific sub-domains. Thus, according to the p-skeptic, we can infer that SD is a generalized form of peer disagreement, with the evidential significance that brings with it. If the appeal to one-to-one peer disagreement is apt, then there is reason to conclude that Bert's evidence is indeed inconclusive.

The above comparison may not be apt in the relevant ways, however. One minor point, a propos the comparison between peer and systematic disagreement, concerns full disclosure. Unlike one-to-one peer disagreement, SD is "entrenched, non-local, and persistent," from which we are to infer that at least some participants to the domain are unreliable. Goldberg: "to have evidence that the dispute in which one is engaged is a *systematic* disagreement is already to have evidence that puts rational pressure on one to call into question one's own reliability" [2013a: 177–8]. Conversely, in a peer disagreement, in the relevant sense of an *unreasonable* peer disagreement discussed above, there is full disclosure. That is, one has considered all of a peer's reasons and reasoning. This strikes me as an important distinction. The evidential weight purported to show that one and one's peers are unreliable in SD has little to do with the first-order reasons. The force of the higher-order evidence in a *peer* disagreement is that the participants have considered all of the same relevant evidence and their reasons for their judgments. Under such circumstances, if one cannot offer additional evidence that one's peer has misinterpreted the evidence, or missed some salient piece of evidence, or committed a fallacy, then the evidence does indeed seem inconclusive. This is the case in Deep Reality. It is not the case with Bert or Einstein. That SD does not require full disclosure is a significant evidential omission that diminishes the force of the higher-order evidence in SD.

That SD does not mandate full disclosure is a minor point.<sup>25</sup> A related and more substantial issue for the p-skeptical contention is that Bert's reasons are defeated simply in light of SD. Consider again the p-skeptical addendum to Bert's reasoning from above:

---

<sup>25</sup> One might think that theorists working in a field for a sufficient length of time will be familiar enough with the issues that their epistemic situation is virtually equivalent to what it would be under full disclosure.



*Despite what seems to me a reasonable conclusion, I recognize that epistemology is subject to SD; so, I might be unreliable on this issue.*

I propose, rather than concluding that evidence of potential unreliability implies universal defeat, the more reasonable implication of SD in philosophy is that evidence of potential unreliability implies the potential for error. Acknowledging the potential for error seems like responsible epistemic practice and is much weaker than outright defeat. Consider how we might amend Bert's reasoning. Rather than suspending judgment, Bert might reason thus:

*Despite what seems to me a reasonable conclusion, I recognize that epistemology is subject to SD; so, I might be unreliable on this issue. Granted, I have no reason to conclude that I am uniquely unreliable – perhaps we all are. So I might be unreliable, but so too might those who disagree with me. What is clear is that I seem to have good reason to conclude that TAK is insufficient. Given my potential unreliability it would be infelicitous for me to be dogmatic about this judgment. Nevertheless, without counterarguments or counterevidence against my reasoning, it is not infelicitous or unreasonable to maintain this judgment.*

There are two related points here. First, at the time of Bert's judgment, Bert is proposing a novel argument. It is unclear how p-skeptics would deal with this type of phenomena. Secondly, even accepting that SD provides evidence for one's unreliability, Bert's judgment remains reasonable given his total evidence, including the higher-order evidence from SD.

Let us consider the first point. It is stipulated that at the time of Bert's considerations, there is, as of yet, no clear SD surrounding the Gettier problem and our conception of knowledge in light of this problem. With hindsight, we can also note that Gettier problems, with very few exceptions, are accepted by most expert epistemologists as bonafide challenges to TAK. We have a case, then, where a judgment in a p-domain [a domain fraught with SD] sheds new evidence on an old question. What is more, this evidence is widely accepted by more theorists working in this domain than not. It is unclear, however, how p-skeptics could accept this as a reasonable judgment given its membership in a p-domain. This is a strange result. It suggests that even a judgment that has evidential support and as of yet no counterevidence can be deemed unreasonable simply in virtue of the domain. There would thus be no way to work towards forming reasonable judgments within a p-domain. If the p-skeptic allows judgments to become more reasonable – gain more evidential support – through converging judgments, then it seems that not all judgments in p-domains are unreasonable. Novel arguments and evidence have the potential to garner convergence, rendering a judgment reasonable by the p-skeptics own lights. The strange, I suggest incorrect, implication here is that those theorists who accept this judgment must initially do so unreasonably. Of course, we do not contend



that Einstein was unreasonable in remaining steadfast in his judgments concerning STR. Bert likewise does not seem unreasonable in holding his judgment concerning TAK.

The second point to note from Bert's amended reasoning is that it accepts the p-skeptical contention that SD is evidence for unreliability. Even accepting this contention, however, we at best have an argument for epistemic humility. Included in Bert's total evidence is that he and his peer's might be unreliable. This evidence is certainly grounds for epistemic humility (it could also support a fallibilist conception of knowledge). That the evidence motivates a quasi-conciliationism and serves to support the contention that we might be wrong or unreliable on a number of judgments, however, does not preclude that any, and most certainly not all, judgments in that domain are defeated. There are no grounds, therefore, to conclude that all p-domain judgments are *ipso facto* unreasonable.

### III. Conclusion

I have attempted to pressure two pessimistic views concerning philosophy's epistemic progress. I refer to defenders of the first view as progress pessimists. These pessimists appeal to the purported failure of philosophy to match science's benchmark epistemic progress as reason to doubt philosophy's progress. I respond to this challenge, I suggest that there is relevant overlap between these two domains, such that philosophy shares a number of positive epistemic credentials with science, and that science is plagued by a number of similar limitations that philosophy has. Defenders of the second and stronger pessimistic view, p-skeptics, hold that systematic disagreement provides evidence of a general unreliability amongst philosophers. This higher-order evidence purportedly defeats our first-order judgments. Appealing to available rational responses to higher-order defeat in peer disagreement, I propose that similar rational responses are available to philosophers faced with higher-order evidence of potential unreliability. Such evidence surely suggests a robust acceptance of epistemic humility. If I am right, however, it does not suggest that philosophers or philosophy itself cannot make rational progress.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> For their helpful discussions or comments on various parts of this paper, I would like to thank Charles Bakker, Earl Conee, Richard Feldman, members of my Metaphilosophy in 20<sup>th</sup> Century Analytic Philosophy Winter 2018 seminar at McMaster University, and audience members at the Canadian Society for the History and Philosophy of Science 2018 annual meeting.



## Список литературы / References

- Albert, 2000 – Albert, D. *Time and Chance*. London: Harvard University Press, 2000, 192 pp.
- Albert and Ney, 2013 – Albert, D. & Ney, A. (eds). *The Wave Function: Essays on the Metaphysics of Quantum Mechanics*. Oxford: Oxford University Press, 2013, 256 pp.
- Arendt, 1965 – Arendt, H. *On Revolution*. New York: Viking Press. 336 pp.
- Beebe, 2018 – Beebe, H. “Philosophical Scepticism and the Aims of Philosophy”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2018, vol. cxviii, Part 1, pp. 1–24.
- BonJour, 2010 – BonJour, L. “The Myth of Knowledge”, *Philosophical Perspectives*, 2010, vol. 24, no. 1, pp. 57–83.
- Carroll, 2010 – Carroll, S. *From Eternity to Here*. New York: Plume, 2010, 447 pp.
- Chalmers, 2015 – Chalmers, D. “Why Isn’t There More Progress in Philosophy?”, *Philosophy*, 2015, vol. 90, pp. 3–31.
- Christensen, 2014 – Christensen, D. “Disagreement and Public Controversy”, in: D. Christensen & J. Lackey (eds.). *Essays in Collective Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 142–163.
- Christensen, 2013 – Christensen, D. “Epistemic Modesty Defended”, in: D. Christensen & J. Lackey (eds.) *The Epistemology of Disagreement: New Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 77–97.
- Christensen, 2009 – Christensen, D. “Disagreement as Evidence: The Epistemology of Controversy”, *Philosophy Compass*, vol. 4, no. 5, 2009, pp. 756–767.
- Dewey, 1986 – Dewey, J. *The Collected Works of John Dewey, Later Works, vol. 11*. Chicago: Southern Illinois University Press, 1986, 152 pp.
- Elga, 2007 – Elga, A. “Reflection and Disagreement”, *Nous*, 2007, vol. 41, pp. 478–502.
- Feldman, 2007 – Feldman, R. “Reasonable Religious Disagreements”, in: L. Antony (ed.), *Philosophers Without God: Meditations on Atheism and the Secular Life*. New York: Oxford University Press, 2007, pp. 194–214.
- Feldman, 2006 – Feldman, R. “Epistemological Puzzles about Disagreement”, in: S. Hetherington (ed.) *Epistemology Futures*. Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 216–236.
- Frank, 2011 – Frank, A. *About Time*. New York: Free Press, 2011, 432 pp.
- Fumerton, 2010 – Fumerton, R. “You Can’t Trust a Philosopher”, in: R. Feldman & T. Warfield (eds.) *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 91–110.
- Goldberg, 2013a – Goldberg, S. “Disagreements, Defeat, and Assertion”, in: D. Christensen & J. Lackey (eds.) *The Epistemology of Disagreement: New Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 167–189.
- Goldberg, 2013b – Goldberg, S. “Defending Philosophy in Face of Disagreement”, in: D. Machuca (ed.) *Disagreement and Skepticism*. New York: Routledge, 2013, pp. 277–294.
- Habermas, 1992 – Habermas, J. *Between Facts and Norms Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge (Mass): MIT Press, 1992, 676 pp.
- Herbert, 1985 – Herbert, N. *Quantum Reality*. Toronto: Anchor Doubleday, 1985, 288 pp.



Joshi, 2009 – Joshi, P. “Do Naked Singularities Break the Rules of Physics?”, *Scientific American*, February 2009.

Kornblith, 2013 – Kornblith, H. “Is Philosophical Knowledge Possible”, in: D. Machuga (ed.) *Disagreement and Skepticism*. New York: Routledge, 2013, pp. 260–276.

Kornblith, 2010 – Kornblith, H. “Belief in the Face of Controversy”, in: R. Feldman & T. Warfield (eds.) *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 29–52.

Maclaurin and Sterelny, 2008 – Maclaurin, J. & Sterelny, K. *What is Biodiversity?* Chicago Il.: University of Chicago Press, 2008, 224 pp.

Matheson, 2009 – Matheson, J. “Conciliatory Views of Disagreement and Higher-Order Evidence”, *Episteme*, 2009, vol. 6, iss. 3, pp. 269–279.

Maudlin, 2007 – Maudlin, T. *The Metaphysics Within Physics*. Oxford: Oxford University Press, 2007, 192 pp.

Moffat, 2008 – Moffat, J. *Reinventing Gravity: A Physicist Goes Beyond Einstein*. Toronto: Dundurn, 2008, 296 pp.

Norton, 2016 – Norton, J. “How Einstein Did Not Discover”, *Physics in Perspective*, 2016, vol. 18, pp. 249–282.

Nussbaum, 2006 – Nussbaum, M. *Frontiers of Justice*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 2006, 512 pp.

Olson, 2018 – Olson, D. *Reflective Equilibrium and Reasonable Disagreement*. Dissertation, University of Rochester, 2018. Available at: <http://hdl.handle.net/1802/33887> [accessed on 03.03. 2019]

Randall, 2005 – Randall, L. *Warped Passages*. New York: Harper Collins Publishers, 2005, 512 pp.

Russell, 1948 – Russell, B. *Human Knowledge: Its Scope And Limits*. London: Routledge Classics, 2009, 480 pp.

Russell, 1912 – Russell, B. *Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1997, 192 pp.

Smolin, 2001 – Smolin, L. *Three Roads to Quantum Gravity*. New York: Basic Books, 2001, 288 pp.

Tyson and Goldsmith, 2004 – Tyson, N. & Goldsmith, D. *Origins: Fourteen Billion Years of Cosmic Evolution*. New York: W.W. Norton & Co, 2004, 288 pp.

Wellmer, 2000 – Wellmer, A. “Arendt on Revolution”, in: D. Villa (ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 220–242.

# THE ARGUMENT FROM VARIATION AGAINST USING ONE'S OWN INTUITIONS AS EVIDENCE

**Esther Goh** – BA Student.  
Nanyang Technological  
University.  
50 Nanyang Ave, Singapore,  
639798, Singapore.  
e-mail: Esth0016@e.ntu.edu.sg



In philosophical methodology, intuitions are used as evidence to support philosophical theories. In this paper, I evaluate the skeptical argument that variation in intuitions is good evidence that our intuitions are unreliable, and so we should be skeptical about our theories. I argue that the skeptical argument is false. First, variation only shows that at least one disputant is wrong in the dispute, but each disputant lacks reason to determine who is wrong. Second, even though variation in intuitions shows that at least one disputant has the wrong intuition in the thought experiment, it is not evidence of unreliability of *any* disputant's intuition regarding the philosophical theory being tested. So, variation in intuitions is not good evidence that *one's own* intuitions are unreliable. One reply from the literature in peer disagreement is that we should conciliate if we cannot determine who is wrong. I argue that these disagreements are instead *unconfirmed* peer disagreements (i.e., no good reason to take or dismiss disputants as an epistemic peer, inferior or superior). I argue that if you have a strong intuition about a case, then it is rational for you to remain steadfast. Thus, variation in intuitions does not call for skepticism.

**Keywords:** metaphilosophy, philosophical methodology, intuitions, experimental philosophy, epistemology of disagreement, peer disagreement

## АРГУМЕНТ ВАРИАТИВНОСТИ: ПРОТИВ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ИНТУИЦИЙ В КАЧЕСТВЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ

**Эстер Го** – студент-бакалавр.  
Наньянский технологический  
университет.  
50 Nanyang Ave, Сингапур,  
639798, Сингапур.  
e-mail: Esth0016@e.ntu.edu.sg

В философской методологии интуиции используются в качестве средств обоснования философских теорий. В этой статье автор анализирует скептический аргумент о том, что вариативность интуиций указывает на их ненадежность. Это обстоятельство, в свою очередь, ведет к скепсису в отношении основанных на них теорий. Однако автор полагает, что скептический аргумент ложен. Во-первых, вариативность указывает только на то, что, по крайней мере, один спорщик неправ, однако у нас недостаточных оснований для того, чтобы определить, кто именно неправ. Во-вторых, вариативность интуиций сама по себе не говорит о ненадежности интуиции какого-либо спорщика в отношении проверяемой философской теории. Таким образом, вариативность интуиций вообще не означает, что какая-то конкретная интуиция ненадежна. При этом в ряде работ отстаивается позиция о том, что спорщики должны примириться, если не могут определить, кто именно неправ. Однако автор отстаивает противоположную позицию. Он утверждает, что эти разногласия, напротив, являются разногласиями *предположительно* равных (т. е., у нас нет веских оснований для



признания спорщиков в качестве эпистемической ровни, равно как и для признания превосходства одного из них). Автор полагает, что при наличии уверенности в некоторой интуиции разумно следовать ей. Автор заключает, что тезис о вариативности интуиций не приводит к скептицизму.

**Ключевые слова:** метафилософия, философская методология, интуиции, экспериментальная философия, эпистемология несогласия, разногласия равных

## Objection From Variation In Intuitions

In traditional philosophical methodology, intuitions are used as evidence to support philosophical theories.<sup>1</sup> Typically, these intuitions are elicited through thought experiments designed to test necessity and/or sufficiency philosophical theories. [Osborne, 2014, p. 444] According to Edouard Machery and Alvin Goldman, authors of such thought experiments describe a hypothetical situation and invite readers to make an intuitive judgment about an aspect of the described scenario.<sup>2</sup> For example, they may ask, “Does a given predicate ‘F’ apply to an event, an individual, a pair of objects, etc. in the scenario?” [Goldman 2012, p. 280] If the reader’s intuitive judgment supports the hypothesised philosophical theory, then the reader has evidence that the hypothesised philosophical theory is true. If the reader’s intuitive judgment does not support the hypothesised philosophical theory, then the reader has evidence that the hypothesised philosophical theory is false. To illustrate, consider the following variant of the Gettier case used to test the philosophical theory that “Subject *S* knows *p* iff subject *S* has a justified true belief that *p*”:

“Suppose, while in good conditions for visual perception, you look up at the top of a hill and see what looks exactly like a zebra. Suppose further that you are in a location where zebras are somewhat commonplace. You then justifiably form the belief ‘There is a zebra on the hill.’ In reality, the ‘zebra’ is a cleverly painted mule; just behind the mule, outside of your visual reach, is an actual zebra on the hill.” [Osborne, 2014, p. 444]

Philosophers then ask, “Do you know that there is a zebra on the hill?” Intuitively, it seems you do not. Here, Osborne offers a helpful heuristic to understand how the refutation of the theory is carried out by constructing the following argument:

<sup>1</sup> For a contrary view that says philosophers do not use intuitions as evidence, see [Williamson, 2007], [Deutsch, 2009, 2010], [Cappelen, 2012] and [Molyneux, 2014]. For defence of the claim that philosophers use intuitions as evidence, see [Pust, 2016], [Chalmers, 2014, pp. 535–544], [Devitt, 2015, pp. 669–699], [Climenhaga, 2017, pp. 69–104].

<sup>2</sup> See [Machery, 2011, p. 194] and [Goldman, 2012, p. 280].





1. The subject has a justified true belief that there is a zebra on the hill. (*from the thought experiment*)
2. The subject does not know that there is a zebra on the hill. (*from the reader's intuition*)
3. Therefore, justified true belief is not sufficient for knowledge. [Osborne, 2014, p. 444]

Osborne notes that the reader need not explicitly construct the argument above and accept each premise to be justified in inferring the falsehood of the hypothesised philosophical theory that “Subject *S* knows *p* iff subject *S* has a justified true belief that *p*”. [Osborne, 2014, p. 444] However, the argument makes two things explicit. First, it shows clearly that the reader’s intuition is used as evidence to justify his rejection of the theory. Next, it shows that the reader’s *own* intuition is evidence *for him* that the theory is false. If the reader had the opposing intuition – that the subject *knows* that there is a zebra on the hill – then he would have evidence to justify his belief that the theory is *true*. For this use of intuitions to be justified, the following thesis must be true:

UOIE (Using-Own-Intuitions-as-Evidence): It is epistemically justified to use one’s own intuitions as evidence for philosophical theories.

There is another way intuitions are used as evidence in philosophical methodology: through using the intuitions of others. For example, widespread agreement in intuitions regarding a particular case, say *c*, is evidence for philosophical theories that agree with the verdict in *c*.<sup>3</sup> Thus, if most people have intuitions that agree with premise (2) of Osborne’s argument, we also have evidence that “Subject *S* knows *p* iff subject *S* has a justified true belief that *p*” is *false*. Less commonly, though possible, one may also use the intuitions of others as evidence for philosophical theories even if: (a) one lacks reason to think that there is widespread agreement, and/or (b) one has reason to believe that there is widespread disagreement, and/or (c) one has the conflicting intuition, and/or (d) one lacks the intuition.

Here is the problem. Experimental philosophers working on intuitions have raised findings that cast doubt on the evidential status of intuitions. According to Jonathan Weinberg, philosophers such as Robert Cummins argue that “our best possible accounts of where intuitions can come from do not square well with our hopes that they are any sort of reliable guide to a truth beyond themselves” [Weinberg, 2007, p. 318], while philosophers such as Stephen Stich and Jaakko Hintikka have argued that “intuitions can have no normative epistemic force, are ungrounded in any theory of their correct use, are unreliable, and generally speak-

<sup>3</sup> For example, [Machery et al., 2011] writes that the philosophers working in philosophy of language try to construct theories of reference that are consistent with our intuitions.



ing ought to be abandoned with the likes of palmistry and entrail reading” because intuitions have a lousy track record.<sup>4</sup> [Stich, 1990] and [Hintikka, 1999] There are thus multiple challenges to using *anyone’s* intuitions as evidence.

In this paper, I evaluate the following skeptical argument (henceforth Variation-in-Intuitions-Argument):

- P1. There is variation in intuitions.
- P2. Variation in intuitions is good evidence that our intuitions are unreliable.
- P3. If our intuitions are unreliable, then we should be skeptical of our theories.
- C. We should be skeptical of our theories.

By variation in intuitions, I mean that different people have different intuitions regarding the same case. The conclusion of the Variation-in-Intuitions-Argument entails that UOIE is false. Goldman (2012) offers a possible interpretation of the Variation-in-Intuitions-Argument using the reliable-indicator construal of evidence.

Reliable-indicator Criterion: X is evidence for Y if and only if X is a (fairly) reliable sign, or indicator, of (the truth or existence) of Y. [Goldman, 2012, p. 283]

On the reliable-indicator construal of evidence, intuitions are evidence for philosophical theories if and only if intuitions are a (fairly) reliable sign, or indicator, of the truth of those philosophical theories. Goldman thinks experimental philosophers have provided defeasible higher-order evidence (i.e., defeasible evidence about the evidential quality of intuitional evidence) that intuitions are unreliable by showing that there is variation in intuitions. [Goldman, 2012, p. 286] In other words, Goldman thinks that variation in intuitions implies unreliability in *everyone’s* intuitions; including our own intuitions. For example, Goldman notes a study on Gettier cases by Jonathan Weinberg, Shaun Nichols, and Stephen Stich that shows that there is variation in intuitions. In their research, they found that 50% of East Asians and only 26% of Westerners had the intuition that the subject knows in the Gettier case. [Goldman, 2012, p. 286] Thus, we see both variations in intuitions within and between different cultural groups. One might object that their studies cannot be replicated, or question the way they conducted their experiment.<sup>5</sup> If one does so, one has provided higher order evidence that defeats the evidence presented by the findings of experimental philosophers. [Goldman, 2012, p. 288] I will, however, set these

<sup>4</sup> See [Weinberg, 2007, p. 318], [Cummins, 1998], [Stich, 1990] and [Hintikka, 1999].

<sup>5</sup> See for example [Seyedsayamdost, 2015].



issues aside. Assuming that there indeed is variation, should this call for skepticism of our philosophical theories that are supported by our disputed intuitions?

To see why Goldman thinks that variation implies unreliability, suppose in the above variant of the Gettier case, 30% of readers judge that they know that there is a zebra on the hill while 70% of readers judge that they do not know that there is a zebra on the hill. Call this scenario the *Disputed-Gettier-Case*. Since there is only one right answer – either they know, or they do not know, at least 30% of the readers have judged wrongly. If so, it would seem that the readers’ intuitions are not reliable indicators of the truth of the philosophical theory “Subject *S* knows *p* iff subject *S* has a justified true belief that *p*.” If our intuitions are not reliable indicators, then we have reason against using them as evidence for the philosophical theory “Subject *S* knows *p* iff subject *S* has a justified true belief that *p*.”

When generalised to any given thought experiment where the readers have contrary judgments, say *p* and not-*p*, assuming that there is one right answer, at least one group made the wrong judgment. [Goldman, 2012, p. 288] Furthermore, if there is high variation in thought experiments, it is less likely that our intuitions get the right judgments (e.g., if there is a 50/50 split, we will only make the right judgment 50% of the time). [Goldman, 2012, p. 288] Thus, variation in intuitions is evidence that our intuitions are unreliable in such disputes, and consequently cannot be used as evidence for the truth of such disputes (i.e., UOIE is false). So, we should be skeptical of philosophical theories relying on intuitions that vary amongst readers.

To further motivate the Variation-in-Intuitions-Argument, consider two recent instances of variation regarding our sense perception. The first concerns the actual colour of a dress – whether the dress is blue and black or white and gold. The second concerns whether a speaker is actually saying “yanny” or “laurel”.<sup>6</sup> In both cases, a large majority of subjects claim that only one option can be right and seems right to them.<sup>7</sup> Sense perception thus seems to be an unreliable indicator of the truth of those disputed matters, for consider: Assuming that only one answer is correct, if 50% believed that the speaker was only saying “laurel” while the other 50% believed that the speaker was only saying “yanny”, then at least 50% are wrong. If so, sense perception produces the wrong belief at least 50% of the time in such cases; thus, it does not reliably track truth regarding the

<sup>6</sup> See [www.bbc.com/news/uk-scotland-highlands-islands-31656935](http://www.bbc.com/news/uk-scotland-highlands-islands-31656935) and [Salam, 2018].

<sup>7</sup> I do note that there have been recent scientific explanations behind the variation in perceptual judgments and it has come to light that there is no particular “right” answer. However, suppose we were unaware of the scientific explanations. We seem to have good reasons to believe that only one answer is right. Would we then have good evidence to think that our senses were unreliable?



yanny/laurel debate. Such cases hence seem to be evidence that the human sense faculty is unreliable regarding those disputed matters (i.e., we have reason to doubt that human hearing can correctly distinguish between “yanny” and “laurel”). Given this, we should not trust anyone’s senses in such disputes.

One further clarification should be made: A single case of variation in sense perception does not provide sufficient evidence that sense perception is generally unreliable. We do not conclude that everyone’s sense perception is unreliable in *all* perceptual matters because of the disagreement about the dress colour and whether the speaker said “yanny” or “laurel”. Similarly, we should not conclude from a single case of variation in intuition (e.g., *Disputed-Gettier-Case*) that everyone’s intuitions are generally unreliable in tracking the truth of *all* philosophical theories. Minimally, we must show that there is a significantly large number of disputed intuitions (for example, as evidenced by the burgeoning literature in experimental philosophy) to plausibly claim that everyone’s intuitions are unreliable in tracking the truth of all philosophical theories.

One may object at this point that even if experimental philosophers can show that there are many cases where our intuition seems to be unreliable, we should not immediately conclude that intuition is generally unreliable in tracking the truth of all philosophical theories. This is because we do not make such conclusions in other fields. Consider sense perception again. Although we can show that there are many cases where our sense perception seem to be unreliable indicators of perceptual truths (e.g., visual illusions where sense perception has a significant likelihood of being wrong), we do not conclude that perception is generally unreliable in all perceptual matters. Similarly, even if there are many cases where our intuition has a significant likelihood of being wrong, we should not conclude that intuition is generally unreliable in tracking the truth of *all* philosophical theories.

However, the reason why we do not conclude that everyone’s perception is generally unreliable is that we have independent evidence to think that the number of cases where our perception is accurate far outweighs the number of cases of visual illusions. If our evidence showed us that the number of visual illusions we have far outweighed the number of cases where our perception is accurate, we should conclude that our perception is generally unreliable regarding the truth of all perceptual matters. After all, we would conclude that our perception is generally unreliable if we found out that evil demons were constantly deceiving us about the external world and that all our perceptual beliefs were false. We cannot say the same about intuitions – we do not have independent evidence to think that the number of cases where our intuitions get it right outweighs the cases where our intuitions get it wrong. Thus, the kinds of considerations that make it rational to think that perception is reliable do not vindicate UOIE.



## Reliability Of One's Own Intuitions

In this section, I argue that evidence of variation in intuitions elicited by thought experiment T, that is used to test philosophical theory P, is *not* evidence of unreliability of *our own* intuitions regarding P. For example, variation in intuitions in *Disputed-Gettier-Case* is not evidence of unreliability of our own intuitions regarding the theory “Subject *S* knows *p* iff subject *S* has a justified true belief that *p*.” My first argument is that variation in intuitions only shows that at least one disputant’s intuition (elicited by T to test P) is wrong, but each disputant lacks reason to determine who is wrong. So, variation in intuitions is not evidence that *our own* intuitions are wrong. This is for three reasons. First, since there is only one right answer in the dispute, parties that disagree cannot both be right. Second, we cannot conclude from variation that both (or all of the) parties are wrong because it is possible that one of the disputants got it right. Thus, variation only shows that at least one disputant is wrong. Finally, variation in intuitions cannot show who is wrong in the dispute because such variation only shows that at least *someone* is wrong; it does not say who is wrong. One must have evidence independent of the dispute to identify who is wrong. So, variation in intuitions is itself not evidence that *our own* intuitions are wrong (or that the intuitions of one’s disputants are wrong).

My second argument is that even though variation in intuitions (elicited by T to test P) shows that at least one disputant has the wrong intuition in T, it is *not* evidence of unreliability of *any* disputant’s intuitions regarding P. This is because the concept of wrongness and one’s reliability can come apart. That is, it is possible for both parties to be reliable and yet one of the disputants is wrong. Consider the following scenario: Suppose Sammy is 99% reliable regarding mental calculations. He is a mental calculations expert. You give him a restaurant bill to calculate and, in this instance, he makes the wrong calculation. Even though he makes the wrong calculation, we do not conclude that the reliability of Sammy’s mental calculation decreased when he was calculating *this* restaurant bill. Rather, the likelihood of him making the right calculation regarding this restaurant bill is still 99%, and this instance is part of the 1% likelihood that he gets it wrong. If this is not intuitive, suppose instead of Sammy, we have a 99% reliable calculator. We use the calculator to calculate the bill, and in this instance, it makes the wrong calculation. Here, we do not conclude that the calculator is unreliable; it is still 99% reliable. Instead, this instance is part of the 1% likelihood that the calculator gets the calculation wrong. Similarly, showing that one disputant is wrong in this instance is not evidence that the disputant who got it wrong is unreliable. Given my above two arguments, we can conclude that variation in intuitions is not evidence of unreliability of our own intuitions. Thus, the challenge against UOIE fails.



How about the previously mentioned perception cases (i.e., disagreement about the colour of the dress and the yanny/laurel debate)? Those cases seem to show us that variation in perceptual judgments should give us reason to conclude that our sense perception is not reliable in such cases. Before I offer my reply, it is important to note that both perception cases (e.g., the yanny/laurel debate) and cases of intuition (e.g., *Disputed-Gettier-Case*) seem to rely on the assumption that our intuitions and perception are all (generally) equally likely to get us right belief. This is because we knew that we had unequal levels of reliability regarding perception and intuitions, we would expect variation in perceptual and intuitive judgments. However, this is an assumption left undefended.

Nonetheless, I will grant for now that we are all (generally) equally likely to have the right intuition. Given that we are all (generally) equally likely to have the right intuition, one might argue as follows: If disputants are equally likely to make the right intuitive judgments about cases that involve philosophical theories, then they are also equally likely to make the wrong intuitive judgments about cases that involve philosophical theories. If these disputants are equally likely to make the wrong intuitive judgments about cases that involve philosophical theories, then they are equally likely to make the wrong intuitive judgments in *Disputed-Gettier-Case*. If so, showing that one of the disputants made a mistake in *Disputed-Gettier-Case* allows us to infer that the other disputant would have been *equally likely to make that same mistake in Disputed-Gettier-Case*. So, it seems that even if the other disputant made the right judgment, it would be by mere luck. Thus, both are unreliable in *Disputed-Gettier-Case*. Similarly, the perceptual disputes above seem to show that we are individually unreliable in those matters because we have independent reason to believe that we are already equally reliable regarding perception (e.g., the biology behind how we see and hear is the same in most adults, the person disagreeing with us seem to have no medical record of having bad eyesight or hearing disabilities, etc.). Given that we have independent reason to believe that we are equally reliable, we should think that we are equally reliable in tracking truth in the disputed matter since it pertains to perception. If we have reason to believe that we are equally likely to be right and yet disagree, then even if we are right, we seem to only be accidentally right, for we were equally likely as our disputant to have gotten the wrong perceptual beliefs. If so, then it seems that we cannot track truth reliably with regards to the disputed matter – thus, such disputes are proof that we are unreliable in that disputed matter.

However, I think this argument fails. As argued earlier, evidence that one disputant has the wrong intuition in T is not evidence of unreliability of that disputant's intuitions regarding P. Even if more people joined the dispute, evidence that one disputant is wrong does not become evidence of unreliability of everyone's intuitions regarding P. For consider: Suppose Sammy joins Jim. Jim is also 99% reliable in mental calculations and



likewise given the same restaurant bill. First, even though Sammy and Jim are both equally likely to get the calculation right, they are both not guaranteed to get the calculation right (since there is a 1% chance Sammy gets it wrong and a 1% chance that Jim gets it wrong). Thus, the fact that either makes a mistake is compatible with the fact that they each have a 99% likelihood in making the right calculation regarding this restaurant bill. Now suppose Sammy makes a mistake in his calculation while Jim does not. As argued earlier, Sammy is still 99% reliable even though he makes a mistake. Jim's reliability in calculating this restaurant bill does not increase to 100% either, even though he does not make a mistake calculating this restaurant bill. Instead, both are still equally likely (i.e., 99% chance) to make the right calculation regarding the restaurant bill. Thus, Sammy's mistake does not make Jim unreliable even though they were both equally likely (i.e., 1% chance) to make the same mistake. It also does not follow that Jim made the right judgment by mere luck; Jim made the right judgment based on his cognitive abilities.

Goldman's conclusion in a case where 50% of the subjects have the intuition that  $p$  while 50% have the intuition that  $\text{not-}p$  is that at least 50% are wrong, and thus intuitions are unreliable. One might think that we can hence conclude that the subjects are 50% reliable. This, however, will not do. '50%' expresses one's likelihood of *being the wrong one* in the dispute where we cannot independently evaluate who made a mistake. For suppose yet again that unknown to us, it is Sammy who made a mistake. Since Sammy and Jim have the same reliability of 99% regarding the bill, they are equally likely to be the wrong one in the dispute. Thus, we judge that there is a 50% chance that it is Sammy who made the wrong judgment but Jim did not; and a 50% chance that it is Jim who made the wrong judgment but Sammy did not. To emphasise, this does not mean that both their reliability drops to 50%. They are still 99% reliable.

Another analogy is this: Suppose a dice was thrown and covered before Sammy and Jim could see what it landed on. They are then asked to guess the number on the dice. Sammy guesses that the dice landed on "1", while Jim guesses that the dice landed on "2". Individually, the reliability of their guess is 16.666%. Now suppose someone peeked at the dice number and told both Sammy and Jim that only one of them is right, but did not mention who. Here, it seems that the chance that Sammy is right is 50%, while the chance that Jim is right is 50%. However, this does not make the reliability of their guess increase to 50%. Given this, we can make a distinction between individual reliability and one's likelihood of being the right one in the dispute. Variation in intuitions thus does not show individual unreliability even in disputants who are equally likely to get the right beliefs.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> One may object further that if two parties have divergent intuitions across a number of thought experiments, then we have evidence that at least one of the parties have



## Using One's Own Intuitions In Cases Of Unconfirmed Epistemic Peerhood

Thus far, I have argued that variation in intuitions elicited by thought experiment T (that is used to test philosophical theory P) is not evidence of unreliability in *any* disputant's intuitions regarding P. Instead, it only shows that at least one disputant is wrong and that we cannot tell who. Some may think this is still problematic for UOIE. This is because even though variation in intuitions does not show unreliability, *assuming that we are equally likely to have the right intuition*, we cannot tell who made a mistake. If so, we should suspend judgment whether we have it right, and consequently also suspend judgment about the content of our intuitions. This line of thought, known as Conciliationism, comes from the literature in peer disagreement. Conciliationism is the claim that gaining evidence that you are a party to a peer disagreement calls for you to make at least some doxastic conciliation. [Mattheson, 2017] Some philosophers who endorse Conciliationism are [Bogardus, 2009], [Feldman, 2006], [Kraft, 2012] and [Matheson, 2015].

Peer disagreements are disagreements in which all disagreeing parties are epistemic peers. According to Jonathan Matheson, roughly, agents S1 and S2 are epistemic peers regarding p if and only if they are in an equally good epistemic position regarding p. [Mattheson, 2017] Here, one's epistemic positions regarding p is determined by one's evidential possession regarding p (i.e., how good his evidence regarding p is) and evidential processing regarding p (i.e., whether he has good cognitive faculties and epistemic virtues). [Mattheson, 2017] One way to tell that S1 and S2 are epistemic peers is if they are equally likely to be right about p – even if S1 and S2 do not have equal evidential possession and equal evidential processing regarding p. Matheson argues that this is because “[e]xcesses in one area can account for deficits in the other, resulting in no net loss or gain.” [Mattheson, 2017]

The claim that UOIE is problematic thus relies on two further claims: (1) variations in intuitions are cases of peer disagreements, and (2) Conciliationism is true. Regarding (2), although initially compelling, other philosophers have provided strong defences of the opposite view – the Steadfast view.<sup>9</sup> That is, gaining evidence that you are a party to a peer disagreement does not call for you to make *any* doxastic conciliation. [Mattheson, 2017] My purpose in this section, however, is not to argue whether Conciliationism is right or the Steadfast view is right.

---

unreliable intuitions. However, even if this inference is granted, the disagreements alone do not show who is unreliable (and also does not show that both parties are unreliable).

<sup>9</sup> For a strong defence of the Steadfast View, see [Kelly, 2005].





Instead, I will argue that (1) is false – variations in intuitions are cases of what Frederick Choo calls unconfirmed peer disagreements. [Choo, forthcoming] In cases of unconfirmed peer disagreements, there is no good reason for us to take or dismiss our disputants as an epistemic peer, inferior or superior. We just do not know our epistemic positions relative to our disputants.<sup>10</sup> I then argue that whether one should remain steadfast (i.e., one does not make any doxastic conciliation) or skeptical in cases of unconfirmed peer disagreement depends on the strength of one’s own intuitions. I do think that in most cases, philosophers use their stronger intuitions to support their philosophical theories. If so, this would permit steadfastness despite variation in intuitions. Thus, variation in intuitions does not call for skepticism.

According to Choo, there are two methods to assess if someone is your epistemic peer.<sup>11</sup> The first is whether you have wide-ranging agreement or disagreement with your disputant regarding other intuitions that are related to the disputed intuition. For example, suppose you and another agent have agreeing intuitions about the Trolley Cart thought experiment – you both agree that the lever should not be pulled to divert the cart to kill one person instead of five. Thus, you and that agent seem to have intuitions that do not support the philosophical theory “An act is morally justified if it maximises utility.” We may raise further thought experiments that test that same philosophical theory.<sup>12</sup> If you and that agent still have *agreeing* intuitions in many of these thought experiments, we have evidence that you and that agent are epistemic peers regarding the truth of that philosophical theory. However, if you and another agent have disagreeing intuitions about the Trolley Cart thought experiment and *further disagreeing intuitions* in other thought experiments which test the same philosophical theory, we have evidence that you and that agent are *not* epistemic peers regarding the truth of that philosophical theory.

There are two worries if we use the first method to assess whether we are peers regarding making the right intuitive judgments about philosophical theories. First, it seems that wide-ranging agreement among the same disputants in intuitions regarding the truth of more specific positive philosophical theories (i.e., philosophical theories that are not broad, general claims or negation claims) is rare. For example, there

<sup>10</sup> For further discussion on unconfirmed peer disagreements, see [Choo, forthcoming]

<sup>11</sup> See [Choo, forthcoming]. See also [Grundmann, 2013] and [Elga, 2007] for similar views. Grundmann argues that there are four different ways to justify the peerness assumption: (1) justification by default, (2) the track record method, (3) arguing from widespread background agreement and (4) arguing from general philosophical competence. He then argues that all four cannot be met.

<sup>12</sup> For example, we may ask, “Is it morally permissible to kill one person if a terrorist threatens to kill 20 other people unless you killed one person?”



are many variations of philosophical theories in philosophical literature to accommodate the different, more specific intuitions that disputants have. If so, *we lack evidence that we are peers* in disputes regarding the truth of specific positive philosophical theories. Even if we are peers regarding broadly agreed upon philosophical theories, it is the disputes that we are concerned with and if we can remain steadfast in those disputes. Second, I think that wide-ranging disagreement with your disputant is not conclusive evidence that you are *not* epistemic peers. Here is one way that there can be wide-ranging disagreement in epistemic peers. Recall Matheson's argument that S1 and S2 can still be epistemic peers even if S1 and S2 do not have equal evidential possession and equal evidential processing, as long as they are in an equally good epistemic position. If S1 and S2 do not have equal evidential possession and equal evidential processing when making intuitive judgments, the differences in evidential possession and evidential processing may cause differences in other related intuitive judgments. The wide-ranging disagreement in intuitions may materialise in something like the following scenario: You and your disputant have different evidential possession and different evidential processing but are individually equally unreliable (e.g., 50% reliable). Out of all the wide-ranging disputes, you happen to be right 50% of the time while your disputant is right the other 50% of the time because of the differences in evidential possession and evidential processing. Hence, both of you are 50% reliable. So, wide-ranging disagreement is *not* evidence that we are not epistemic peers. If so, the first method of assessing is inconclusive because *we lack evidence that we are peers* in disputes and *we lack evidence that we are not peers*.

The second method of assessing whether someone is your epistemic peer is based on the relevant credibility-conferring features (i.e., evidential possession and evidential processing). [Choo, forthcoming] Some examples of relevant credibility-conferring features regarding intuitions are: possessing knowledge of the relevant philosophical distinctions, competence in the language, familiarity with the philosophical theory being tested, freedom from biases and having un-muddled intuitions (i.e., intuitions that are not misdirected or about notions other than the ones under discussion).<sup>13</sup> Here is the problem. There are disputes over what the relevant philosophical distinctions are and which intuitions are un-muddled, and there seems to be no independent way of verifying what they are. When it comes to determining what the relevant distinctions are, philosophers often object to their disputants on the grounds that their disputants are not making good philosophical distinctions, while their disputants argue that these distinctions are irrelevant. Furthermore, both disputants maintain that they are right. For example, some philosophers

<sup>13</sup> The term "muddled intuitions" is coined by [Schroer & Schroer, 2013].



have argued that there is an intuitive do/allow distinction in the Trolley Cart thought experiment which is relevant in determining the correct ethical judgment, while their disputants argue that these distinctions are irrelevant to the truth of our ethical theories.<sup>14</sup> When it comes to determining which intuitions are un-muddled, philosophers often object to their disputants on the grounds that their disputants have muddled intuitions, while their disputants simply deny this. Here is one example from Cote-Bouchard:

*“Illness:* After making several tests, Rita’s doctor has bad news. She has a very serious illness and only has a 5% chance of survival. This particular illness is very sensitive to patients’ anxiety and stress levels. Since Rita is very anxious and stressed about dying, following the evidence and believing the truth about her prognosis will lower her chances to almost 0. On the other hand, believing (falsely and unjustifiably) that she will almost certainly survive will dramatically increase her chances.” [Cote-Bouchard, 2017, p. 30]

Cote-Bouchard writes that this seems to be a case where *intuitively*, there is *nothing good* in conforming to epistemic norms. He also writes that disputants argue that he has muddled intuitions – his intuition is tracking an all things considered value instead of pro tanto value. [Cote-Bouchard, 2017, p. 32] Cote-Bouchard in turn replies that he *is* talking about pro tanto value, while disputants maintain that his intuition is muddled. [Cote-Bouchard, 2017, p. 33] In the above examples, there seems to be no independent check to verify who is right. We only have evidence that at least one is wrong. Thus, it seems that we cannot even begin to compare based on credibility-conferring features. If so, we currently have no good reason to take or dismiss our disputants as an epistemic peer, inferior or superior. We just do not know our epistemic position relative to our disputants.

Given that we seem to be in an unconfirmed peer disagreement regarding intuitions, what should we believe? Should we remain steadfast or conciliate? I propose that whether a person should remain steadfast or conciliate depends on the strength of one’s own intuitions. If one has a strong intuition regarding *p*, then one should remain steadfast despite having evidence there is unconfirmed peer disagreement. However, if one has a weak intuition regarding *p*, then one should have some degree of conciliation. Why accept my view? Here are two examples from the field of mathematics and the field of perception that seem to endorse a similar principle.

Regarding mathematical disagreements where we have no independent evidence about the epistemic status of our disputant (i.e., unconfirmed peer disagreement):

<sup>14</sup> See for example [Kagan, 1989, pp. 83–127].



Case 1: Suppose you made the mental calculation “ $2+2=4$ ”. A stranger then asserts, “No,  $2+2$  is not equal 4!”

Case 2: Suppose you made the mental calculation “ $230 \times 27 = 6,210$ ”. A stranger then asserts, “No,  $230 \times 27$  is not equal 6,210!”

Regarding perceptual disagreements where we have no independent evidence about the epistemic status of our disputant (i.e., unconfirmed peer disagreement):

Case 3: Suppose you see your computer in front of you. A stranger then asserts, “No, there is no computer in front of you!”

Case 4: Suppose you see that in a far distance, there is a black horse grazing under a tree. A stranger then asserts, “No, it is a dark brown horse grazing under a tree!”

In both Case 1 and 3, it strongly seems to you that  $2+2=4$  and that there is a computer in front of you. Here, it seems that there is no reason to conciliate. In fact, David Christensen points out that if the conciliationist accepts the skeptical principle that a person should conciliate as long as he has no good evidence to privilege himself, then the conciliationist will be lead to global skepticism if she meets a global skeptic. However, Christensen thinks it is clear that meeting a global skeptic should not call for conciliation. [Christensen, 2011, p. 15–16] This differs in both Case 2 and 4. In Case 2 and 4, it weakly seems to you that “ $230 \times 27 = 6,210$ ” and that there is a black horse grazing under a tree. Here, it seems reasonable for us to conciliate. Furthermore, meeting a global skeptic would not call for global skepticism for we have beliefs that strongly seems to us to be true. It would only call for skepticism in our weaker claims.

Similarly, if one has a strong intuition (say for example the intuition that  $p$  and not- $p$  cannot be true at the same time), then there seems to be no reason to conciliate in unconfirmed peer disagreements. However, if one has a weak intuition, then it seems reasonable for one to conciliate. Since in most cases philosophers use their stronger intuitions to support their philosophical theories, this would permit steadfastness despite variation in intuitions. Thus, variation in intuitions does not call for skepticism.

## Conclusion

In conclusion, I have argued that the skeptical argument that variation in intuitions is good evidence that our intuitions are unreliable fails for two reasons. First, variation only shows that one of the disputants is wrong, but does not show who. Second, even though variation in intuitions in thought experiment T shows that at least one disputant has the wrong intuition in T, it is not evidence of unreliability of any disputant’s intuitions regarding



the philosophical theory being tested. I have also considered a reply from the philosophy of disagreement which calls for skepticism if the parties are in a peer disagreement. I argue that variation in intuitions is not a case of peer disagreement – instead, it is a case of unconfirmed peer disagreement. Last, I argue for the principle that whether a person should remain steadfast or conciliate depends on the strength of one’s own intuitions. If one has a strong intuition regarding *p*, then one should remain steadfast despite having evidence there is unconfirmed peer disagreement. However, if one has a weak intuition regarding *p*, then one should have some degree of conciliation.

## Acknowledgements

I wish to acknowledge the funding support for this project from Nanyang Technological University under the Undergraduate Research Experience on CAmpus (URECA) programme. I would like to thank Christopher Suhler, Olav Vassend, and Jennifer Nado for their extremely helpful comments and suggestions on the earlier versions of this paper and Frederick Choo for extensive discussions regarding aspects of this paper.

## Список литературы / References

- Bogardus, 2009 – Bogardus, T. “A Vindication of the Equal Weight View”, *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 2009, vol. 6, no. 3, pp. 324–335.
- Chalmers, 2014 – Chalmers, D. “Intuitions in Philosophy: a Minimal Defense”, *Philosophical Studies*, 2014, vol. 171, no. 3, pp. 535–544.
- Choo, forthcoming – Choo, F. “The Epistemic Significance of Religious Disagreements: Cases of Unconfirmed Superiority Disagreements”, *Topoi*, forthcoming.
- Christensen, 2011 – Christensen, D. “Disagreement, Question-Begging, and Epistemic Self-Criticism”, *Philos Imprint*, 2011, vol. 11, no. 6, pp. 1–22.
- Climenhaga, 2017 – Climenhaga, N. “Intuitions Are Used as Evidence in Philosophy”, *Mind*, 2017, vol. 127, no. 505, pp. 69–104.
- Cote-Bouchard, 2017 – Cote-Bouchard, C. *Belief’s Own Metaethics? A Case Against Epistemic Normativity. Dissertation*. King’s College London, 2017.
- Cummins, 1998 – Cummins, R. “Reflections on Reflective Equilibrium”, in: M.R. DePaul & W. Ramsey (eds.). *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998, pp. 113–27.
- Deutsch, 2009 – Deutsch, M. “Experimental Philosophy And The Theory Of Reference”, *Mind & Language*, 2009, vol. 24, no. 4, pp. 445–466.



Deutsch, 2010 – Deutsch, M. “Intuitions, Counterexamples, And Experimental Philosophy”, *Review of Philosophy and Psychology*, 2010, vol. 1, no. 3, pp. 447–460.

Devitt, 2015 – Devitt, M. “Relying on Intuitions: Where Cappelen and Deutsch Go Wrong”, *Inquiry*, 2015, vol. 58, no. 7–8, pp. 669–699.

Elga, 2007 – Elga, A. “Reflection Disagreement”, *Nous*, 2007, vol. 41, no. 3, pp. 478–502.

Feldman, 2006 – Feldman R. “Reasonable Religious Disagreements,” in: L. Antony (ed.). *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*. New York: Oxford University Press, 2006, pp. 194–214.

Goldman, 2012 – Goldman, A. “Philosophical Naturalism and Intuitional Methodology”, *Reliabilism and Contemporary Epistemology: Essays*, 2012, pp. 280–313.

Grundmann, 2013 – Grundmann, T. “Doubts about Philosophy? The Alleged Challenge from Disagreement”, in: T. Henning & D. Schweikard (eds.). *Knowledge, Virtue, and Action. Essays on Putting Epistemic Virtues to Work*. London: Routledge, 2013, pp. 72–98.

Hintikka, 1999 – Hintikka, J. “The Emperor’s New Intuitions”, *Journal of Philosophy*, 1999, vol. 96, no. 3, pp. 127–47.

Kagan, 1989 – Kagan, S. “Doing Harm”, in: Kagan, S. “The Limits of Morality”, Oxford: Oxford University Press, 1989, pp. 83–127.

Kelly, 2005 – Kelly, T. “The Epistemic Significance of Disagreement”, in: T. Gendler & J. Hawthorne (eds.). *Oxford Studies in Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2005, vol. 1, pp. 167–196.

Kraft, 2012 – Kraft, J. *The Epistemology Of Religious Disagreement: A Better Understanding*. New York: Palgrave Macmillan, 2012, 193 pp.

Matheson, 2017 – Matheson, J. *Disagreement and Epistemic Peers*. *Oxford Handbooks*, Oxford: Oxford University Press, 2017. Available at: [www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935314.001.0001/oxfordhb-9780199935314-e-13](http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935314.001.0001/oxfordhb-9780199935314-e-13) [accessed on 12.10.2018]

Matheson, 2015 – Matheson, J. *The Epistemic Significance of Disagreement*. Hampshire: Palgrave, 2015, 190 pp.

Molyneux, 2014 – Molyneux, B. “New Arguments that Philosophers don’t Treat Intuitions as Evidence”, *Metaphilosophy*, 2014, vol. 45, no. 3, pp. 441–461.

“Optical Illusion: Dress Colour Debate Goes Global. BBC News”, BBC, 2015. Available at: [www.bbc.com/news/uk-scotland-highlands-islands-31656935](http://www.bbc.com/news/uk-scotland-highlands-islands-31656935) [accessed on 15.10.2018]

Osborne, 2014 – Osborne, P. “A Modest Response To Empirical Skepticism About Intuitions”, *Episteme*, 2014, vol. 11, no. 4, pp. 443–456.

Pust, 2016 – Pust, J. *Intuitions as Evidence*. London: Routledge, 2016, 150 pp.

Schroer & Schroer, 2013 – Schroer, J. & Schroer, R. “Two Potential Problems with Philosophical Intuitions: Muddled Intuitions and Biased Intuitions”, *Philosophia*, 2013, vol. 41, no. 4, pp. 1263–1281.

Seyedsayamdost, 2015 – Seyedsayamdost, H. “On Normativity And Epistemic Intuitions: Failure Of Replication”, *Episteme*, 2015, vol. 12, no. 1, pp. 95–116.

Stich, 1990 – Stich, S. *The Fragmentation of Reason*. Cambridge, MA: MIT Press, 1990, 191 pp.

Weinberg, 2007 – Weinberg, J.M. “How to Challenge Intuitions Empirically Without Risking Skepticism”, *Midwest Studies in Philosophy*, 2007, vol. 31, no. 1, pp. 318–343.

## ПРОБЛЕМЫ МЕТАФИЛОСОФИИ – ВЗГЛЯД СО СТОРОНЫ

**Никифоров Александр Леонидович** – доктор философских наук, главный научный сотрудник.  
Институт философии РАН.  
Российская Федерация,  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;  
e-mail: nikiforov\_first@mail.ru



В статье рассмотрены некоторые проблемы метафилософии, которые широко обсуждались в отечественной философской литературе. Утверждается, что философия представляет собой особый тип мировоззрения наряду с обыденным и религиозно-мифологическим мировоззрением. Дана характеристика мировоззрения как совокупности самых общих представлений об окружающем мире, о человеке, об отношениях человека к миру, о ценностях и идеалах. Дан обзор важнейших философских проблем, в основе которых лежит расщепление бытия на Я и не-Я. Выявлены черты, отличающие философию от науки: отсутствие эмпирической проверяемости и общезначимости. Показано, что к философским утверждениям и концепциям понятие истины в его классическом смысле неприменимо. В заключение сделан вывод о том, что философские утверждения и концепции выражают не знание, а лишь мнение философа о мире и о человеке в этом мире.

**Ключевые слова:** мировоззрение, философия, метафилософия, истина, наука, знание, мнение, проблемы

## PROBLEMS OF METAPHILOSOPHY – A VIEW FROM ASIDE

**Alexander L. Nikiforov** – DSc in Philosophy, chief research fellow.  
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.  
12/1 Goncharnaya St.,  
Moscow, 109240, Russia.  
e-mail: nikiforov\_first@mail.ru

The paper discusses several problems of metaphilosophy that were explored in the philosophical literature in Russia. Metaphilosophy tries to understand what is philosophy, what problems philosophers are dealing with, which methods they employ in their investigations, the nature of philosophical statements and so on. Philosophers in Russia tended to think of philosophy as a special type of worldview that exists together with the ordinary worldview and religious worldview. The author defines worldview as a collection of basic beliefs about the surrounding world, society, human being, the relations existing between individuals and society, about values and ideals. It is underscored that a worldview is always somebody's worldview (it belongs either to an individual or a social group). The worldview problems explored by philosophers remain the same throughout thousands of years; what changes is how they are stated in different times. Every human being faces these problems if she has realized herself as an autonomous being and the reality splits for her into the I and the non-I. All philosophical problems revolve around three basic questions: what is the non-I (i.e. nature and society)? - this is the ontological question; what is I? (the anthropological question); what relations exist



between the I and the non-I (the epistemological, axiological, ethical and other questions). The author also explores several stages of a philosophical investigation: an internal dissatisfaction with existing solutions, a search for a new perspective (meaning, idea, interpretation), development of the found solution. The author points at a number of characteristics that make philosophy different from science: philosophical statements and conceptions cannot be verified or refuted by experience, they are not universal. It is argued that the notion of truth in its classical interpretation cannot be applied to philosophical statements because the latter cannot be true or false. The author concludes that philosophical statements or conceptions express the subjective opinion of a given philosopher about the world and the human being. An obvious evidence for this is the existing pluralism of philosophical systems, schools, and trends.

**Keywords:** worldview, philosophy, science, metaphilosophy, truth, knowledge, belief, problems

В работах философов Западной Европы и США в последние десятилетия все больше места занимает не обсуждение собственно философских проблем, а рассмотрение проблем так называемой метафилософии. Метафилософия стремится понять, что такое философия, какова природа философских утверждений, какими методами пользуются философы в своих исследованиях и т. п., т. е. что представляет собой философия как специфическая область интеллектуальной деятельности. Уже 50 лет издается журнал под названием «Метафилософия».

Участников дискуссий по поводу метафилософии часто разделяют на два лагеря: с одной стороны, «континентальные» философы, с другой – представители аналитической философии, господствующей ныне в США и Англии. К континентальным философам относят обычно философов Франции, Германии, Италии и других западноевропейских стран. К сожалению, в этих дискуссиях не представлена еще одна сторона – российская философия, представители которой могли бы внести свой оригинальный вклад в обсуждение метафилософских проблем.

Основной вопрос метафилософии «Что такое философия?» неоднократно обсуждался отечественными философами еще в советский период нашей истории. На него по-разному отвечали Т.И. Ойзерман, С.Т. Мелюхин, В.С. Степин, Э.В. Ильенков, М.К. Мамардашвили и многие другие философы и ученые. Жаль, что их работы остались практически неизвестными нашим зарубежным коллегам. Здесь я попытаюсь осветить некоторые проблемы метафилософии в русле тех идей, которые были в центре внимания отечественных философов.





## Мировоззрение

### Природа мировоззрения

В отечественной литературе философию чаще всего истолковывали как разновидность мировоззрения (*der Weltanschauung*, *world-view*).

Под мировоззрением в общем виде понимают совокупность самых общих взглядов (воззрений, представлений, убеждений) на окружающий мир, на общество, на самого человека, на его место в мире и обществе.

По-видимому, каждый человек имеет некоторое мировоззрение, т. е. у каждого из нас есть какое-то общее представление о мире, обществе и о себе. Даже если человек никогда не задумывался над своим мировоззрением и чаще всего не способен выразить его внятно, мировоззрение у него есть, и оно проявляется в его наиболее важных решениях и действиях. Мировоззрение включает в себя наиболее фундаментальные, глубинные, сокровенные убеждения человека, так сказать, центральное ядро его здравого смысла. Сюда входят самое общее представление о мире и определенная картина мира; представление о себе, о своем месте в этом мире; представление о добре и зле, о должном, о наиболее важных жизненных целях и ценностях. Жизнь отдельного человека направляется – в основном и главным – именно этими фундаментальными представлениями и убеждениями, однако далеко не все его поступки определяются этим ядром. Сознание человека не похоже на формальную аксиоматическую систему, в которой даже самая отдаленная теорема представляет собой логическое следствие исходных аксиом. Многое, что мы говорим или делаем в этой жизни, не вытекает из наших глубинных – мировоззренческих – убеждений, порой расходится с ними и даже противоречит им. Что делать! Человек не машина, действующая согласно вложенной в нее программе, и много совершает под влиянием мгновенного чувства, мелкого интереса, увлечения всеобщей модой или под воздействием пропаганды, рекламы, внушения. Поэтому столь часто нас беспокоит совесть: мы осознаем, что наш поступок не соответствует нашим глубинным убеждениям, и осознание этого тревожит нашу душу.

Итак, мировоззрение включает в себя наиболее общие и глубокие воззрения человека на мир и на себя в этом мире.

Однако это еще не все и далеко не все. Мировоззрение – не просто некоторая картина мира, общества, в которую в качестве одной из деталей включен сам субъект. Мировоззрение включает в себя также определенное отношение субъекта к миру и обществу, их оценку:



мир может представляться мне открытым, светлым, дружелюбным или, напротив, мрачным, пугающим, агрессивным. Природа может казаться мне родным домом, в котором каждая букашка родственна мне, а может рассматриваться как сырой материал для удовлетворения моих потребностей.

Меня либо устраивает мое общественное положение, и я стремлюсь его сохранить, либо оно меня не устраивает, и я хотел бы его изменить. Мне кажется, я могу добиться всего, если сильно захочу, или я осознаю, что, несмотря на все свои способности и усилия, обречен влачить жалкое существование. Все эти отношения и оценки включаются в мировоззренческую картину мира и придают ей индивидуальную эмоциональную и смысловую окраску. Таким образом, «мировоззрение – это совокупность взглядов, оценок, принципов, определяющих самое общее видение, понимание мира, места в нем человека и вместе с тем жизненные позиции, программы поведения и действий людей» [Фролов, 2003, с. 24–25].

Исходя из этого более или менее общепризнанного понимания мировоззрения, сразу же можно увидеть его главную особенность: оно всегда чье-то мировоззрение – индивида, социальной группы, эпохи, представленной конкретными лицами. Нет безличного, анонимного мировоззрения, в центре всякого мировоззрения стоит определенный субъект. Если мы включаем в мировоззрение не только знания, но и ценности, идеалы, цели, стратегические программы жизнедеятельности, то все это имеет смысл только для конкретного человека. Знания безличны – они принадлежат всем и одинаковы для всех. Но идеалы, цели, ценности у всех разные, поэтому и мировоззрения разные. Со времен Ньютона образ Солнечной системы тысячекратно использовался для наглядного представления разнообразных идей, и в данном случае он может быть полезен. Центром всякого мировоззрения, его Солнцем является конкретная человеческая личность, притяжение которой удерживает тяжелые планеты знаний, астероиды ценностей и целей, кометы идеалов. Все они образуют систему лишь благодаря светоносному центру, излучение которого придает неповторимое своеобразие всему остальному. Выдерните из этой системы центр – личность, планеты и кометы унесутся в космический холод безличных абстракций.

### **Обыденное мировоззрение**

У каждого из нас есть какое-то мировоззрение – без этого, по-видимому, просто нет человека. Такое мировоззрение называют стихийным или обыденным, потому что оно формируется само по себе у каждого человека в процессе его социализации и жизнедеятельности. Это – ядро нашего здравого смысла. Своими корнями оно отчасти



уходит в генетическую наследственность: унаследовали вы от родителей силу и здоровье – это скажется на вашем восприятии окружающей жизни, а если вы с рождения страдаете болезнями и хилостью, ваше мировоззрение будет окрашено в более пессимистические тона. Общение с родителями, сверстниками, школьные знания, непосредственный контакт с окружающей средой и людьми – все это формирует глубинные убеждения человека, ценности, жизненные установки, и к началу юности он уже обретает вполне определенное мировоззрение. При этом важную роль играет усвоение родного языка. Структура языка, значения его слов задают определенную структуру мира. Например, в русском языке есть грамматические категории существительного, глагола, прилагательного и т. п., поэтому внешний мир русский человек представляет себе как состоящий из предметов, их свойств и взаимоотношений. Картина мира, навязываемая повседневным языком, входит в обыденное мировоззрение человека, усвоившего этот язык. Слушая сказки в детстве, невольно запоминая пословицы и поговорки, человек почти бессознательно усваивает традиции мышления, ценности, мироощущение своего народа. «От трудов праведных не наживешь палат каменных», «Не хлебом единым жив человек», «Не зная броду, не суйся в воду» и т. п. – идеи, выраженные в такого рода расхожих выражениях и крылатых словечках, незаметно входят в мировоззрение человека и образуют его важную часть, хотя и не всегда осознаваемую.

Однако ведущая роль в формировании обыденного мировоззрения принадлежит, бесспорно, трудовой деятельности. Именно те свойства вещей и явлений реальности, которые открываются человеку в повседневной жизнедеятельности, которые важны с точки зрения его потребностей, в первую очередь выделяются им и образуют основное содержание его представлений об окружающем мире.

Но обыденное мировоззрение страдает некоторыми существенными недостатками. Оно никогда полностью не формулируется в явных утверждениях и в значительной мере существует в виде полусознаваемых, неясных, смутных идей, образов, чувств. Наряду с научными знаниями, усвоенными в школе или вузе, обыденное мировоззрение часто содержит обрывки религиозных верований, суеверия, предрассудки. Но самое важное то, что обыденное мировоззрение никогда не представляет собой системы, т. е. его отдельные принципы часто несовместимы один с другим и следствия этих принципов не всегда доводятся до повседневных поступков. Например, человек искренне убежден в том, что воровать плохо, но охотно бежит покупать акции какой-нибудь шельмовской компании, или пылко мечтает о процветании родного государства, однако при этом ведет двойную бухгалтерию, чтобы не платить налогов. От этих недостатков в значительной мере избавлено религиозно-мифологическое мировоззрение.



## Религиозно-мифологическое мировоззрение

Мифология и религия дают целостное и последовательное представление о мире и о месте человека в мире. Миф говорит о происхождении мира и его устройстве, о возникновении человека и человеческого общества, объясняет разнообразные взаимосвязи вещей и явлений, формулирует принципы «правильной» жизни. Например, древний пеласгический миф повествует о происхождении мира так: «Вначале Эвринома, богиня всего сущего, восстала обнаженной из Хаоса и обнаружила, что ей не на что опереться. Поэтому она отделила небо от моря и начала свой одинокий танец над его волнами. В своем танце она продвигалась к югу, а за ее спиной возникал ветер, который ей показался вполне пригодным, чтобы начать творение. Обернувшись, она поймала этот северный ветер, сжала его в своих ладонях – и перед ее глазами предстал великий змей Офион. Чтобы согреться, Эвринома плясала все неистовей, пока не пробудилось в Офионе желание, и он обвинил ее божественные чресла, чтобы обладать ею. Вот почему северный ветер, который зовется также Борею, оплодотворяет: вот почему кобылы, поворачиваясь задом к этому ветру, рожают жеребят без помощи жеребца. Таким же способом и Эвринома зачала дитя.

Затем превратилась она в голубку, села, подобно наседке, на волны и по прошествии положенного времени снесла Мировое яйцо. По ее просьбе Офион обернулся семь раз вокруг этого яйца и высиживал его до тех пор, пока оно не расколосось надвое. И появилось из него все то, что только существует на свете: солнце, луна, планеты, звезды, земля и ее горы, реки, деревья, травы и живые существа» [Грейвс, 1992, с. 15].

Этот отрывок показывает важнейшую особенность религиозно-мифологического мировоззрения – его антропоморфный характер: «Это такое мировоззрение, в котором мироздание духовно осваивается людьми на эмоционально-образно-представленческом уровне путем перенесения на природу явных и неявных качеств и форм человека и его общественной жизни» [Чаньшев, 1981, с. 6]. Миф и религия вплетаются в обыденное мировоззрение и придают ему стройность и систематичность. Но эта стройность опирается не на логические связи, а на ассоциативно-образные. В отличие от обыденного мировоззрения миф претендует на общезначимость – он разделяется всеми членами данного общества. Наконец, миф догматичен: сомнения в нем или его изменения недопустимы.



### Философское мировоззрение

Как считается, примерно в одно время – в VII–VI вв. до н.э. – в Индии, Китае, Греции возник и начал быстро развиваться новый тип мировоззрения – философия. В чем отличие философского мировоззрения от обыденного и религиозно-мифологического?

Философское мировоззрение всегда выражено в виде ясных принципов и утверждений.

С появлением философии происходит отход от антропоморфизма: философия уже не пытается переносить свойства человека и человеческих взаимоотношений на мир в целом.

Философия постепенно заменяет чувственные образы, на которых покоится миф, абстрактными понятиями, а ассоциативные связи образов мифа – логическими связями понятий.

Философское мировоззрение преподносится не как догма, которую следует принимать, не рассуждая, а как один из возможных способов понимания и объяснения мира, допускающий критику и замену лучшими способами.

С возникновением философского мировоззрения появляются три типа мировоззрения – обыденное, религиозно-мифологическое и философское, которые сосуществуют и оказывают влияние друг на друга. Если обыденное мировоззрение ранее целиком находилось под влиянием мифа или религии, то теперь оно начинает испытывать воздействие философских учений. Философия способствовала разложению мифа и переходу от мифа к монотеистической религии. Ксенофан почти за 500 лет до возникновения христианства подверг философской критике политеизм древних мифов и пришел к идее единого бога. До сего времени религиозное и философское мировоззрение соперничают за влияние на обыденное мировоззрение.

Однако и философия испытывает постоянное воздействие обыденного мировоззрения. Последнее вырастает из реальной повседневной жизни, поэтому оно более чувствительно к изменениям этой жизни – к изменению образа жизни, деятельности, окружающей среды и т. п. Эти изменения лишают общественного интереса одни философские проблемы и выдвигают на первый план другие. Такая смена интересов, будучи осознана на уровне обыденного мировоззрения, передается в философию и приводит к новым философским поискам.

Таким образом, на мировоззрение современного человека оказывают влияние и религия, и мифология (которая вовсе не умерла с рождением философии и науки), и философские системы. Элементы этих мировоззренческих систем, соединяясь в сознании современного человека, порождают порой удивительные комбинации.

Однако определение философии как мировоззрения не исчерпывает вполне ее содержания. Как мы отметили выше, центром всякого



мировоззрения является некий субъект – отдельный индивид, если речь идет об обыденном мировоззрении, или группа индивидов, когда мы имеем дело с религиозно-мифологическим мировоззрением. Всякое мировоззрение – это всегда чье-то мировоззрение. Но чьим мировоззрением является философия в целом? Мы обнаруживаем в ней мировоззрения Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского, Б. Спинозы, И. Канта, выраженные в созданных ими философских системах. Но в философии помимо этих великих систем есть общие мировоззренческие проблемы и категориальный аппарат для их формулирования и обсуждения.

Мировоззренческие проблемы, встающие перед человеком, в общем остаются одними и теми же на протяжении тысячелетий (в этом смысле иногда говорят, что проблемы философии являются вечными). За время существования философии постепенно создавался специальный язык для формулировки и обсуждения этих проблем. Поэтому философия в целом представляет собой не только совокупность мировоззренческих систем, созданных великими мыслителями, но она включает в себя также набор мировоззренческих проблем и особый философский язык – средство их формулирования и решения.

## Философские проблемы

Так над какими же проблемами размышляют философы? Что они сами говорят об этом? Кант, которого часто цитируют в учебниках, писал: «Сферу философии... можно подвести под следующие вопросы: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться? Что такое человек?» [Кант, 1980, с. 332] В. Вундт говорит о трех важнейших проблемах: «Развитие главнейших направлений философской мысли связывается с тремя основными проблемами: с *гносеологической*, *метафизической* и *этической*. Среди них разрешение гносеологической проблемы является предварительным условием для разрешения двух других. Пока твердо не установлены происхождение, достоверность и границы познания, работа над метафизическими задачами уподобляется путешествию по морю без руля и парусов, а обсуждение этической проблемы лишается надежной опоры» [Вундт, 1998, с. 214–215]. Красноречивый Б. Рассел в своей «Истории западной философии» представляет пестрый веер философских проблем и вопросов:

«Разделен ли мир на дух и материю, а если да, то что такое дух и что такое материя? Подчинен ли дух материи или он обладает независимыми способностями? Имеет ли вселенная какое-либо единство или цель? Развивается ли вселенная по направлению к некоторой



цели? Действительно ли существуют законы природы или мы просто верим в них благодаря присущей нам склонности к порядку? Является ли человек тем, чем он кажется астроному, – крошечным комочком смеси углерода и воды, бессильно копошащимся на маленькой и второстепенной планете? Или человек является тем, чем он представлялся Гамлету? А может быть, он является и тем и другим одновременно? Существует ли возвышенный и низменный образы жизни или все образы жизни являются только тщетой? Если существует образ жизни, который является возвышенным, то в чем он состоит и как мы его можем достичь? Нужно ли добру быть вечным, чтобы заслуживать высокой оценки, или к добру нужно стремиться, даже если вселенная неотвратимо движется к гибели? Существует ли такая вещь, как мудрость, или то, что представляется таковой, – просто максимально рафинированная глупость? На такие вопросы нельзя найти ответы в лаборатории» [Рассел, 1998, с. 6–7].

Нетрудно заметить, что проблемы, о которых говорили Кант и Вундт, присутствуют в перечне Рассела. Если спросить у современных философов разных стран, над какими проблемами они размышляют, то мы получим множество самых разнообразных ответов. Тем не менее, это множество обладает некоторой цельностью и устойчивостью.

В философии советского периода нашей истории много говорили о так называемом основном вопросе философии – вопросе об отношении мышления к материи: материя порождает мыслящий дух или мысль творит материальный мир? Именно его считали тем стержнем, на который нанизываются все остальные философские проблемы. По-видимому, это не так. Никакого «основного» вопроса философии нет, но есть исходное и фундаментальной мировоззренческое отношение Я к не-Я. Для человека, осознавшего себя автономным самостоятельным существом, целостное бытие раскалывается на две части – Я и не-Я, т. е. все остальное, включая родных, близких и дальних, природу и общество. Здесь нет еще никакого вопроса, есть некоторая данность, противопоставленность Я всему остальному – тому, что не есть Я.

Если признать, что исходным пунктом всякого мировоззрения – обыденного, религиозного, философского – является расщепление мира на Я и не-Я («среду», «внешний мир» и т. п.), то это сразу дает очевидное основание для классификации философских проблем. Все они в общем могут быть разделены на три большие группы: *онтологический* вопрос: что собой представляет окружающий мир (включая социальный мир)?, *антропологический* вопрос: что есть Я?, *гносеологический*, *аксиологический*, *праксеологический* и т. п. вопросы: каковы отношения между Я и не-Я? Именно на них или часть из них отвечает каждый философ и каждая философская система.



## Философское творчество

Как обстоит дело в науке? Согласно представлениям большинства современных философов науки, здесь имеется круг общепризнанных проблем, вопросов, задач. Ученый выбирает для себя задачу, руководствуясь внутренним интересом, общественной значимостью проблемы, сознанием границ своих способностей и т. п. Как правило, ученые не ставят перед собой и не разрабатывают таких проблем, которые не признаны в качестве таковых научным сообществом.

Проблем в этом смысле в философии нет, и отчасти это объясняется отсутствием единой парадигмы. Проблемы, волнующие одних, часто неинтересны или даже бессмысленны с точки зрения других. И ответы на большую часть вопросов даже в рамках одного философского течения уже имеются. Довольно трудно указать философский вопрос, на который все еще нет ни одного ответа. Поэтому философские сочинения часто начинаются довольно стандартно: «Иванов решает данную проблему так, Петров решает ее иначе, а я, Сидоров, предлагаю третье решение». Ответы есть, дело в том, что эти ответы не удовлетворяют *тебя*.

Таким образом, исходный пункт философского исследования – не вопрос, не проблема, с которых, по мнению К. Поппера, начинается наука, а *субъективная неудовлетворенность* существующими решениями и желание устранить эту неудовлетворенность. Часто она носит довольно-таки неопределенный характер: какая-то неясность, смутное подозрение, что здесь что-то не так.

Поскольку неудовлетворенность возникает в значительной мере стихийно и заранее весьма трудно предсказать, что именно вызовет у вас сомнение, постольку можно было бы даже сказать, что не философ выбирает тему своего исследования, а скорее тема выбирает, захватывает его, отвечая каким-то глубинным пластам его духа.

Философ вступает в схватку с проблемой безоружным, и в этом заключается еще одна особенность философского исследования. У философа нет ни приборов, ни инструментов, он не может поставить эксперимент или провести наблюдения, ему не помогает математика и даже сама логика. В его распоряжении лишь собственный разум. Философ изучает работы тех авторов, которые думали над интересующим его вопросом или близкими вопросами, старается понять, почему его не удовлетворяют имеющиеся ответы, и ищет свой ответ. Как возникает решение, мысль, нужное слово? По-видимому, процесс философского открытия напоминает тот, который описан А. Пуанкаре и Ж. Адамаром как характерный для математики. Однако оставим в стороне вопросы психологии и допустим, что решение найдено, крик «Эврика!» прозвучал.





Простейшей ситуацией будет та, когда вам действительно удалось изобрести совершенно новую мысль, никогда ранее не встречавшуюся в литературе.

Увы, гораздо чаще встречается случай, когда, предложив некоторое решение, высказав некоторую мысль, вы (обычно с помощью «доброжелательных коллег») обнаруживаете, что эта мысль, это решение или что-то весьма похожее уже давно кем-то были высказаны и даже не один раз. По-видимому, в науке такое бывает гораздо реже. Встречаются, конечно, ситуации, когда одно открытие делается независимо разными людьми (известный пример: переоткрытие в 1900 г. законов наследственности Г. де Фризом, К. Корренсом и Э. Чермаком, сформулированных Г. Менделем в 1865 г.), но вряд ли найдется ученый, который всерьез будет заново изобретать дифференциальное исчисление или открывать известные газовые законы. В философии же это случается на каждом шагу. Человек изобретает, строит концепцию, а потом вдруг осознает, что построенная им концепция весьма сильно напоминает построения И. Канта или А. Бергсона. Именно поэтому взаимная критика философов так часто начинается (а порой и заканчивается) с установления сходства идей критикуемого коллеги с идеями какого-нибудь известного философа.

И все-таки каждый философ знает, что здесь нет вульгарного плагиата. Близкие по душевному складу личности будут давать сходные ответы на стоящие перед ними вопросы. Это объясняет взаимное сходство даже вполне самостоятельных решений. Важно то, что если такие ответы даются в разных исторических обстоятельствах, представителями разных культур, то они каждый раз будут содержать в себе нечто новое, т. е. будут сходны, но не тождественны.

Но что же представляет собой решение? В науке это констатация какого-то факта, установление некоей закономерности, доказательство некоторого утверждения, короче говоря, – новое *знание* об исследуемой области явлений. Философ не открывает новых фактов и законов, не выдвигает проверяемых гипотез, не строит теорий для объяснения фактов. Его задача – найти и в систематической форме выразить свое понимание мира и свое отношение к нему. Для этого философ изобретает новые понятия или переинтерпретирует известные, изобретает новые связи понятий, выявляет скрытое или придает новое содержание известным понятиям. Примером могут служить известные философские понятия материи, духа, добра, прекрасного, причинности и т. п., которые в каждой философской системе получают новое истолкование, новую интерпретацию. Оценивая философский результат в самом общем виде, можно сказать, что он всегда представляет собой создание нового *смысла*.

Итак, найден новый смысл, новая интерпретация. Но это – лишь первый, хотя и принципиально важный, шаг на долгом пути.



Мало изобрести новый смысл, придать новую интерпретацию понятию или утверждению, увидеть новую связь понятий. На это способны многие люди, но, увы, многие на этом и останавливаются. Немало встречается остроумных людей, высказывающих в коридоре или за чашкой кофе блестящие идеи, но пишущих мало и тускло. От философа требуется умение и желание развить найденное решение. В общем, это развитие заключается в следующем: опираясь на найденный смысл, философ переосмысливает (переинтерпретирует) известные понятия и утверждения, находящиеся в связи с его результатом. Так формируется новый взгляд на мир. Чем более последовательно и широко способен философ развить следствия найденного решения, тем более значительным будет его достижение. Отметим некоторые моменты этого процесса.

Опираясь на свой результат, философ переформулирует исходную проблему так, чтобы полученный результат оказался решением этой проблемы. Таким образом, сначала находится *решение*, а *потом* под это решение формулируется *проблема*. И это вовсе не какая-то неблагоприятная уловка. Мы уже отмечали, что философское исследование чаще всего начинается с некоторой беспокоящей неясности, неудовлетворенности. Когда вы находите понятия, утверждения, устраняющие беспокойство, вносящие ясность, только тогда вы получаете возможность четко осознать, что именно вас не удовлетворяло, и выразить это в виде ясно сформулированной проблемы. Поэтому не всегда следует верить философу, который пишет: «Передо мной встала проблема, я подумал и решил ее». Нет, часто сначала он находит некий результат, а затем изобретает задачу, решением которой будет этот результат.

Философ отыскивает также *основания* своего результата, т. е. какие-то общепринятые положения, факты, данные науки и т. п., из которых полученный результат следует. Некоторые из них действительно могли подтолкнуть его в определенном направлении, однако теперь он собирает даже тот материал, о котором он и не думал до того, как нашел решение. Это нужно ему для того, чтобы представить свой результат в качестве *логического следствия* подобранных оснований. Философы обычно избегают говорить: «Я принимаю это потому, что *мне* это нравится, что я так хочу, чувствую, верю». Вместо таких шокирующих заявлений они предпочитают создавать у читателя такое представление: стояла некая проблема, был собран такой-то материал, который логически привел именно к данному решению проблемы.

Развитие следствий полученного результата заключается, по сути дела, в разработке новой интерпретации известных понятий, утверждений, проблем. Хороший результат в идеале должен приводить к переинтерпретации всех философских понятий и к созданию нового взгляда на мир. Так возникают великие философские системы –



Канта, Гегеля, Шопенгауэра, Маркса. Однако требуются чудовищные усилия для того, чтобы последовательно развить новое мировоззрение и справиться со всеми трудностями на этом пути. Например, Маркс в «Капитале» начинает с той идеи, что все богатство капиталистического общества представляет собой совокупность товаров. Последовательное проведение этой идеи потребовало показать, что и земля с ее лесами и водами, и произведения искусства, и даже сам человек являются товаром. А для этого была нужна большая изобретательность и упорный труд.

Да и найденный результат – исходный пункт нового воззрения – должен быть достаточно значителен и оригинален, чтобы его следствия охватили заметную сферу. Чем шире эта сфера, чем больший круг философских проблем и решений позволяет переосмыслить ваш результат, тем он значительнее. Ценность философского результата определяется не соответствием его фактам или научным данным, а его потенциальной способностью придавать новый смысл понятиям, вещам, явлениям и показывать их в новом, необычном свете. Очень значительный результат дает возможность по-новому взглянуть на все, на весь мир. Один из не столь давних примеров – философия К. Поппера, выросшая из идеи фальсифицируемости.

Итак, исследование завершено, результат получен и развит. Пора выносить его на суд публики.

Какую цель преследует философ, обнаружив результаты своих размышлений? Основная и, если судить по большому счету, единственная цель – передать свое видение мира или решение отдельной проблемы другим людям. Для достижения этой цели у философа имеется лишь одно средство – красота, стройность, последовательность изложения. Поэтому он ссылается на данные науки, апеллирует к материальным интересам, прибегает к логике или эмоциональному, приподнятому стилю изложения и т. п. История философии свидетельствует о том, что крупные мыслители обычно заботились о литературной форме своих сочинений. Если вы придумали что-то новое и искренне верите, что это новое нужно, полезно, прекрасно, то вы постараетесь преподнести свои идеи в хорошей упаковке, изложить их так, чтобы читатель вам поверил. Если же вас интересует только выполнение плана или получение гранта, то что вам Гекуба?

## Философия и наука

По-видимому, еще к Лейбницу восходит то определение тождества, согласно которому две вещи являются тождественными, если все свойства одной из них являются в то же время свойствами другой



и обратно. Легко показать, что некоторые особенности науки не принадлежат философии, следовательно, наука и философия – разные вещи.

Как известно, в философии науки XX в. довольно большое место занимала «проблема демаркации» – проблема нахождения критериев, которые позволили бы отделить науку, научное знание от ненауки, от псевдонауки, от идеологии и – что для нас здесь особенно интересно – от философии. Кто занимался этой проблемой, тот знает, что она не получила удовлетворительного решения, да, по-видимому, и не могла быть решена в том виде, который был ей придан. Нет той четкой границы между наукой и философией, которую стремились найти и зафиксировать.

Хотя имеются образцы научных и философских систем, которые очень ясно показывают различие между наукой и философией, однако контуры этих двух областей расплывчаты, они взаимно проникают одна в другую и во многих случаях чрезвычайно трудно сказать, что это – еще философия или уже наука? Тем не менее в критериях, сформулированных различными авторами, были, на мой взгляд, выделены некоторые черты и особенности науки, которые – пусть не вполне четко – все же отличают ее от всех других форм интеллектуальной деятельности, в том числе и от философии. Посмотрим на некоторые из них.

Логические позитивисты полагали, что научными можно считать только такие положения и теории, которые можно *верифицировать* или, проще говоря, *подтвердить* эмпирическими данными. Например, когда ученый утверждает, что все вороны черные, то он постарается найти какого-нибудь ворона и указать: «Видите, вон сидит ворон, и обратите внимание – черный, следовательно, мое утверждение подтверждено». Многие философы науки и сами ученые считают, что все утверждения и теории науки в той или иной степени подтверждены или должны быть подтверждены фактами, наблюдениями, экспериментами.

Критикуя воззрения логических позитивистов, К. Поппер указывал на то, что одной подтверждаемости еще недостаточно для того, чтобы провести границу между научными и ненаучными утверждениями и построениями. Утверждения и теории науки, с его точки зрения, отличаются тем, что в принципе могут быть *опровергнуты* эмпирическими данными. Объединяя подтверждаемость с опровержимостью, мы можем сказать, что одним из важнейших критериев, позволяющих отличить научные построения от ненаучных, является *эмпирическая проверяемость*: если теория допускает проверку с помощью наблюдения или эксперимента, в результате которой она может быть подтверждена или опровергнута, то такая теория является научной; если же теорию нельзя проверить опытом, то она лежит вне науки.



На мой взгляд, утверждения и концепции философии эмпирически непроверяемы и непроверяемы. Ну как, в самом деле, проверить и опровергнуть утверждение о том, что материя первична, а сознание вторично; что в основе развития природы лежит саморазвитие абсолютного духа; что субстанция представляет собой единство Природы и Бога и т. п.? Когда Пьер Тейяр де Шарден утверждает, что каждая частичка вещества наделена некоторым подобием психического, то разве смущает его какой-нибудь вполне безжизненный камень, лежащий на дороге? Нет, конечно. Факты, с которыми имеет дело наука, всегда, по крайней мере со времен античности, были безразличны для философии, ибо с самого начала своего возникновения она пыталась говорить о тех вещах, которые находились за пределами повседневного опыта и научного исследования, – о сущности мира, о добре и зле, о совести и свободе.

Т. Кун, как известно, отметил еще одну отличительную особенность науки: в каждой науке существует одна (иногда несколько) фундаментальная теория – *парадигма*, которую в определенный период признает все научное сообщество. При всех оговорках, связанных с неопределенностью понятия парадигмы, нельзя отрицать тот факт, что в науке имеются достижения, признаваемые всем научным сообществом. По-видимому, до тех пор, пока такой фонд общепризнанных достижений в некоторой области не сложился, в ней еще нет науки. Для всех нас совершенно очевидно, что в философии никогда не было господствующей парадигмы. Для нее характерен *плюрализм* школ, течений, направлений. (Кун именно в этом видел принципиальное отличие философии от науки.) Фактически каждый более или менее самостоятельный мыслитель создает свою собственную мировоззренческую систему. Каждый из нас знает, как трудно среди профессионалов встретить хотя бы одного человека, который согласился бы с твоим решением той проблемы, которой он сам интересуется. Да что там говорить о согласии, когда чаще всего нам не хватает простого взаимопонимания!

Характерной чертой науки Нового времени является широкое использование эмпирических методов познания – наблюдения, измерения, эксперимента. Она часто обращается к индукции и опирается на индуктивные обобщения. Наука стремится вводить количественные понятия и использует математический аппарат. Наука широко пользуется гипотезами для получения нового знания. Всего этого в философии нет или почти нет: философ не проводит целенаправленных наблюдений, не ставит экспериментов, не собирает фактов – он сидит в библиотеке и читает книги или вступает в споры с коллегами на семинарах и конференциях.

В науке всегда существует круг общезначимых проблем. Всем биологам интересно знать, как устроена хромосома или есть ли жизнь на Марсе, любого физика заинтересует сообщение о новой



элементарной частице и т. д. Ученые ищут решений своих проблем, и если ответ найден, то вряд ли кому-нибудь придет в голову еще и еще раз решать закрытую проблему. Вопрос выражает отсутствие информации, и, как только информация получена, вопрос снимается или становится риторическим. В философии же дело обстоит совершенно иначе. По-видимому, в ней нет интересных для всех проблем. Проблемы, волнующие одного философа или членов какого-то направления, могут показаться тривиальными или даже бессмысленными с точки зрения другого философа, иного философского направления. Ну, например, вопрос о том, как отделить царство духа от царства кесаря, обсуждению которого Н.А. Бердяев посвятил целую книгу, для других философов того времени вообще не являлся вопросом. В начале 30-х гг. логические позитивисты провели бурную дискуссию о природе протокольных предложений. Эта дискуссия оставила совершенно равнодушными французских и немецких экзистенциалистов. И так далее.

Развитие науки также довольно сильно отличается от развития философии. В философии нет того непрерывного поступательного движения к все более полному, точному и глубокому знанию, которое так характерно для развития науки (по крайней мере, в течение длительных периодов). Здесь перед нами предстает многоцветный калейдоскоп разнообразных идей, концепций, точек зрения, дискуссий и споров, возвратов к старым проблемам и, казалось бы, давно умершим взглядам. В науке легко заметить *развитие*, в философии же на переднем плане мы замечаем, прежде всего, *изменение*.

Наконец, существует еще одно, быть может, важнейшее отличие философии от науки, о котором стоит поговорить особо.

## Философия и истина

Все мы или почти все, пусть с многочисленными оговорками и уточнениями, признаем, что наука дает нам истину в классическом смысле этого слова, т. е. приблизительно адекватное отображение действительности в форме научных законов и теорий. Но дает ли нам истину в этом смысле философия? Применимо ли классическое понятие истины к философским утверждениям и концепциям? Для ответа на этот вопрос попробуем выявить особенности тех научных предложений, к которым бесспорно применяется истинностная оценка, а затем посмотрим, обладают ли этими особенностями утверждения философии.

Начнем с известного и общепризнанного: логика говорит нам, что истинными или ложными могут быть только повествовательные предложения, но не вопросительные или побудительные. К этому



следует добавить, что повествовательное предложение должно быть *осмысленным*, и, прежде чем ставить вопрос об истинности или ложности некоторого предложения, мы должны сначала решить, осмысленно ли оно. Осмысленные повествовательные предложения широко используются как в повседневной жизни, в которой они выражают опыт и знания, полученные нами в результате непосредственного контакта с вещами и явлениями, так и в науке, в которой они воплощают научное знание. Вполне естественно предположить, что такого рода предложения обладают какими-то особенностями, которые и позволяют нам оценивать их как истинные или ложные. Что же это за особенности?

Совсем нетрудно заметить, что повествовательные предложения носят *описательный* характер, они описывают свой объект, какие-то его свойства или отношения между объектами. Так, предложения «Волга впадает в Каспийское море» или «Фенотипические особенности организма детерминированы его генотипом» описывают отношения между некоторыми объектами, в то время как предложения «Поди сюда!» или «Когда же придет весна?» ничего не описывают. Правда, для того чтобы предложению можно было приписать истинностную оценку, мало того, чтобы оно имело форму описания, в нем еще должен присутствовать момент утверждения или отрицания, показывающий, что предложение претендует на воспроизведение реального положения дел. В свое время Г. Фреге предлагал выражать особым знаком утверждаемость повествовательного предложения, ибо только в этом случае оно становилось подлинным описанием.

По-видимому, предложение, претендующее на истинностную оценку, обладает еще одной важной особенностью: оно должно быть *разрешимо* – в том смысле, что у нас есть возможность проверить это предложение и установить истинно оно или ложно. В самом деле, если к некоторому предложению применима истинностная оценка в классическом ее истолковании, то это означает, что имеется какой-то способ установить, соответствует оно своему объекту или нет. Если такого способа – ни прямого, ни косвенного – не существует, то истинностная оценка просто теряет смысл. Метод проверки должен быть интерсубъективным, т. е. каждый желающий может проверить и убедиться, истинно некоторое предложение или ложно.

Наконец, интерсубъективная проверяемость предложений, допускающих истинностную оценку, делает их *общезначимыми*. Это следует понимать в том смысле, что если некоторое предложение признано истинным или ложным, то с этой оценкой вынужден согласиться каждый человек, независимо от своего национального происхождения, сословной принадлежности, идеологических, политических и прочих ориентаций. Такие истины, как «свинец тяжелее



железа», «сила тока в цепи пропорциональна напряжению», «кит – млекопитающее», вынужден принять каждый, кто понимает их смысл и способ проверки.

При этом совершенно неважно, кто первым высказал истинное предложение – итальянец или китаец, миллионер или пролетарий, Нильс Бор или папа римский. Поэтому истина бессубъектна: не имеет значения, кто высказал истину, она будет принята; не имеет значения, кто высказал ложь, она будет отвергнута. На эту черту истины обращал внимание наш великий ученый и мыслитель В.И. Вернадский: «Идеал научной работы, – писал он, – безличная истина, в которой всякое проявление личности по возможности удалено и для установления и понимания которой безразлично, кем и при какой обстановке она найдена, ибо это научная истина, т. е. научный факт, эмпирическое научное обобщение, вновь непрерывно пересматривается и логическим анализом, и возвращением вновь к реальному явлению *многократной проверкой* новыми лицами» [Вернадский, 1988, с. 308]. Поэтому, высказывая истинные утверждения, мы практически никогда не ссылаемся на авторитет или источник, т. е. не говорим: «Как считает Коперник, Земля вращается вокруг Солнца» или «По мнению Дарвина, лошади кушают овес и сено». Конечно, далеко не всякая истина сразу же принимается всеми. История науки показывает, что очень многие истины с трудом входили в общественное сознание. Однако интерсубъективная проверка в конечном итоге убеждает всех.

Таким образом, рассматривая предложения, которым обычно приписывается истинностная оценка, мы обнаруживаем, что эти предложения должны быть описательными утверждениями, интерсубъективно проверяемыми и общезначимыми. Благодаря внутренней связи перечисленных свойств отсутствие хотя бы одного из них делает сомнительным наличие двух других и разрушает основу, на которую опирается истинностная оценка предложения. Те же самые свойства присущи и системам рассматриваемых предложений – научным теориям, описаниям прошлого историком, рассказам очевидцев о тех или иных событиях. Интерсубъективной проверяемостью и общезначимостью истины объясняется интернациональность науки, признание учеными разных стран одних и тех же научных достижений.

Обладают ли философские утверждения теми свойствами, наличие которых является предпосылкой применимости истинностной оценки?

Мы отметили, что вопрос об истинности или ложности некоторого предложения можно обсуждать лишь после того, как мы решили, что данное предложение осмысленно. Если перед нами бессмысленное словосочетание, то смешно было бы спрашивать, истинно оно или ложно.





В одной из своих ранних статей, носившей название «Устранение метафизики посредством логического анализа языка», Р. Карнап пытался доказать, что предложения философии бессмысленны, поэтому понятие истины к ним неприменимо. Он указывает два источника бессмысленности. Предложение может оказаться бессмысленным вследствие того, что в нем нарушены грамматические или синтаксические правила, например: «Береза между завтра» или «Точка лежит когда» и т. п. Это даже и не предложения в строгом смысле слова, и мы легко усматриваем их бессмысленность.

Однако предложение грамматически может быть построено правильно, но в нем нарушены *семантические* правила, и это делает его бессмысленным. Например, предложение «Дом быстро бежит» по грамматической структуре не отличается от предложения «Олень быстро бежит», но с точки зрения семантики первое предложение бессмысленно, ибо предикат «бежать» – согласно нормам языка – нельзя приписывать таким объектам, как дом. Бессмысленность второго рода обнаруживается лишь благодаря логическому анализу, поэтому в повседневной речи так много бессмысленных предложений.

Карнап был убежден, что предложения философии хотя и имеют вид грамматически правильно построенных предложений, однако семантически бессмысленны. Почему? Потому, отвечает он, что их нельзя эмпирически проверить: можно наблюдать быстрый бег оленя, но нельзя наблюдать быстрого бега дома. Это приводит нас к уже упоминавшемуся различию между утверждениями философии и науки: первые – *непроверяемы*, их нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть опытом, фактами, они *неразрешимы* – в том смысле, что с помощью эмпирических методов нельзя установить их истинность или ложность.

Но если философские утверждения и концепции непроверяемы, то их нельзя признать и описаниями. К. Поппер в одной из своих работ [Поппер, 1983, с. 320] замечает, что если наши утверждения претендуют на описание реальности, то они могут быть опровергнуты, ибо всегда существует возможность, что реальность не такова, как мы ее описываем. Если же философские утверждения не могут быть проверены, не могут быть опровергнуты, не могут прийти в столкновение с реальностью, то все это означает, что они и не претендуют на ее описание. Может показаться, что это неверно, ибо в философских системах наряду с нормативными, оценочными и тому подобными утверждениями встречаются и описательные утверждения, например: «Бытие есть ничто» или «Изменение качества осуществляется посредством скачка». Однако если мы более внимательно посмотрим на такого рода утверждения, то убедимся, что это вовсе не описания, а скорее определения, соглашения об употреблении терминов и следствия этих соглашений.



Раскроем, например, одно из типичных философских сочинений – «Этику» Спинозы, обладающую тем достоинством, что автор старается четко и ясно выразить все основания своей системы. Что мы обнаруживаем на ее первых страницах? Определения и аксиомы, выражающие тот смысл, в котором автор употребляет важнейшие термины своей философии – Бог, Природа, субстанция, атрибут, модус и т. д. Затем из этих исходных соглашений автор дедуцирует теоремы, которые, по сути дела, представляют собой раскрытие, развертывание первоначальных определений и аксиом. И так Спиноза поступает в каждой из пяти частей своего труда. Он не обращается к фактам, он ничего не проверяет, он только дедуцирует. Вся система, таким образом, представляет собой громадную совокупность конвенций о значении и смысле понятий, об употреблении терминов. И это – существенная черта *каждой* философской системы.

Благодаря тому, что философские утверждения не представляют собой интересубъективно проверяемых описаний, они и не являются общезначимыми – в том смысле, что каждый, кому понятно их значение, должен согласиться с ними. «...В результате работы философии, – замечает по этому поводу В.И. Вернадский, – нет общеобязательных достижений – все может быть не только подвергнуто сомнению, но, что важнее всего, это сомнение может войти как равное в организацию философской мысли каждого времени. В отсутствии общеобязательных достижений заключается резкое отличие результатов философского творчества от построения Космоса научной мыслью...» [Вернадский, 1988, с. 305]

Если некоторое утверждение непроверяемо и ничего не описывает, то нет никаких оснований, которые заставили бы нас согласиться с этим утверждением. Истину мы вынуждены принимать в силу объективных обстоятельств: мы не можем отвергнуть истину, принять ее заставляет нас внешняя необходимость. Но что заставляет нас принимать философские утверждения? Только субъективные, национальные, классовые и тому подобные предпочтения, а они различны у разных людей. Поэтому разные люди будут принимать разные философские утверждения и системы. «Всякая мыслящая личность может выбирать любую из философских систем, создавать новую, отвергать все, не нарушая истину» [Вернадский, 1988, с. 313].

Все это свидетельствует о том, что *к философским утверждениям понятие истины в его классическом смысле неприменимо*. В конце концов этот вывод является непосредственным следствием простого, очевидного, но, как представляется, решающего аргумента. Эмпирически констатируемый *плюрализм* философских систем, направлений, концепций неопровержимо свидетельствует о том, что философские утверждения не находятся в истинностном отношении к миру. Если бы в сфере философии речь могла идти об истине, то плюрализм был бы невозможен: давным-давно была бы



выделена истинная система философии – философская парадигма, которая объединила бы вокруг себя подавляющее большинство философов всех стран, и развитие философии пошло бы точно так же, как происходило развитие конкретных наук. Но этого до сих пор не произошло.

## Философия – мнение или знание?

Сочетания слов «философское знание», «философские науки» настолько прочно вошли в наш язык, что без них, кажется, невозможно обойтись. Во многих философских работах и учебниках философия квалифицируется именно как наука. Но теперь мы видим, что это не совсем так или даже совсем не так.

Выше было отмечено, что философия существует как особый тип мировоззрения и как общая теория мировоззрения. В качестве мировоззрения она не является наукой, не является общезначимым знанием, а представляет собой *мнение*, убеждение (*belief*). Наряду с определенным представлением о мире мировоззрение всегда включает в себя отношение к миру, его оценку, цели и ценности, а все это предполагает какого-то субъекта. Мировоззрение неизбежно субъективно, в то время как знание интерсубъективно – оно принимается всеми. Если наука дает общезначимое знание о мире, то философия выражает субъективное мнение о мире того или иного философа.

Совершенно очевидно, что мнение субъективно, что у каждого человека свое мнение и каждый имеет право на собственное мнение. При этом мнения нельзя оценивать с точки зрения истинности или ложности, что справедливо также для философии как разновидности мнения. Мы говорим не о знании, а именно о мнении Платона, П. Абеляра или Вольтера по тому или иному философскому вопросу. Философия как мировоззрение есть мнение философа о мире и о себе.

Конечно, мнения бывают разных типов. Скажем, вы считаете Марка Шагала великим художником – это ваше мнение. Мне он кажется бездарностью – это мое мнение. В подобных случаях нелепо спрашивать: как же «на самом деле» – велик Шагал или бездарен? Наши мнения в данном случае выражают наше отношение к живописи Шагала, наши субъективные оценки его творчества. Хотя эти оценки могут быть диаметрально противоположны, тем не менее нельзя сказать, что одна из них истинна, а другая ложна, ибо здесь нет никакого «на самом деле». В сфере оценок закон исключенного третьего не действует. Многие мнения именно таковы, и они входят в состав философских систем.



Мнения могут выражать не только оценки, но и представления о вещах и положениях дел. Не отношение, не оценка, не вкус выражаются в таких мнениях, а представления, предположения о реальности, опирающиеся на интуицию и опыт. «Мне кажется, этот самолет не взлетит», – говорит опытный авиаконструктор, едва взглянув на новую модель самолета. «Я думаю, этот человек тяжело болен», – утверждает опытный врач еще до проведения исследований и анализов. «Из этого ребенка выйдет толк», – заявляет опытный педагог. Возможно, они не смогли бы обосновать своего мнения, но мнения такого рода уже гораздо ближе к знанию.

Такие мнения входят в философские системы. Их нельзя считать знанием, ибо нельзя обосновать эмпирически или доказать логически. Однако такие мнения со временем могут стать знанием, когда появится возможность проверки и доказательства. Когда Демокрит утверждал, что «лишь в общем мнении существует сладкое, в мнении – горькое, в мнении – теплое», а на самом деле существуют лишь атомы и пустота, то в V в. до н.э. это было лишь его субъективным, ничем не подкрепленным мнением о действительности. Аристотель полагал, что в центре Космоса находится бог – перводвигатель, который вращает звездную сферу. Это тоже было его личным мнением. Но мнение Аристотеля впоследствии было отброшено, а мнение Демокрита превратилось в обоснованное знание. Когда пифагореец Филолай (V в. до н.э.), считая огонь более совершенным, нежели земля, помещает огонь в центр мира и приходит к мысли о том, что Земля должна двигаться, то мы сейчас ясно видим, что речь идет о мнении, которого долго никто не принимал всерьез. Только через две тысячи лет Коперник начинает превращать это мнение в знание.

Каждая философская система в целом – это совокупность мнений философа о мироздании. Некоторые из этих мнений интересны как выражение определенного субъективного отношения и могут разделяться многими людьми. Какие-то мнения философа отбрасываются как выражение его ничем не подкрепленных и не оправдавшихся предположений. Но иногда мнение философа дает толчок научному поиску и трансформируется в знание. Так было со многими философскими идеями относительно космоса, биологической эволюции, государственного устройства и т. п. Возможно, когда-нибудь станут знанием и мнения философов о счастье, о добре и зле, свободе или смерти.



### Список литературы

- Вернадский, 1988 – *Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. 520 с.
- Вундт, 1998 – *Вундт В.* Введение в философию. М.: ЧеРо, Добросвет, 1998. 256 с.
- Грейвс, 1992 – *Грейвс Р.* Мифы Древней Греции. М.: Прогресс, 1992. 624 с.
- Кант, 1980 – *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 711 с.
- Поппер, 1983 – *Поппер К.Р.* Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. 605 с.
- Рассел, 1998 – *Рассел Б.* История западной философии. Ростов н/Д: Феникс, 1998. 991 с.
- Фролов, 2003 – *Фролов И.Т.* и др. Введение в философию. Учеб. пособ. для вузов. М.: Республика, 2003. 623 с.
- Чанышев, 1981 – *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. М.: Высшая школа, 1981. 374 с.

### References

- Chanyshv, A.N. *Kurs lektiy po drevney filosofii* [Lectures on Ancient Philosophy]. Moscow: Vysshaya Shkola, 1981, 374 pp. (In Russian)
- Frolov, I.T. et.al. *Vvedeniye v filosofiyu* [Introduction to Philosophy]. Moscow: Respublica, 2003, 623 pp. (In Russian)
- Graves, R. *Mify Drevney Gretsii* [The Greek Myths]. Moscow: Progress, 1992, 624 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Traktaty i pisma* [Manuscripts and Letters]. Moscow: Nauka, 1980, 711 pp. (In Russian)
- Popper, K.R. *Logika i rost nauchnogo znaniya* [The Logic of Scientific Discovery]. Moscow: Progress, 1983, 605 pp. (In Russian)
- Russel, B. *Istoriya zapadnoy filosofii* [History of Western Philosophy]. Rostov-on-Don: Fenix, 1998, 991 pp. (In Russian)
- Vernadskiy, V.I. *Filosofskiye mysli naturalista* [Philosophical Thoughts of a Naturalist]. Moscow: Nauka, 1988, 520 pp. (In Russian)

## Ф ИЛОСОФСКИЙ СТАТУС «МЕТАФИЛОСОФИИ НАУКИ»

**Порус Владимир Натанович** – доктор философских наук, ординарный профессор. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4; e-mail: vnporus@hse.ru



Метафилософия науки по отношению к философии науки играет роль, аналогичную той, какую философия науки играет по отношению к науке. В ней реализуется способность философии науки к саморефлексии, актуализируются вопросы о философской значимости процессов, имеющих место в «trading zone» (в смысле П. Галисона), где вырабатываются способы обмена идеями между учеными, специалистами-научоведами и философами. Взаимодействие философии и метафилософии науки осуществляется в ходе конкуренции между различными философскими интерпретациями науковедческих исследований этих «обменных» процессов. Сами эти исследования, в частности, институциональные, методологические, исторические и культурологические, получая философскую интерпретацию, становятся источниками метафилософских идей. Метафорически можно сказать, что метафилософия является самознанием философии науки.

**Ключевые слова:** «зона обмена», «мост интерпретаций», философия науки, метафилософия науки, философская интерпретация, история философии.

## THE PHILOSOPHICAL STATUS OF “METAPHILOSOPHY OF SCIENCE”

**Vladimir N. Porus** – DSc in Philosophy, professor. National Research University “Higher School of Economics”. Staraya Basmannaya Str., 21/4, Moscow, 105066, Russian Federation. e-mail: vnporus@hse.ru

Interdisciplinary studies of science form a “living” organism, in which every part performs its function and is connected with other parts. Philosophy of science plays a role of the “think-tank” of that organism. It is a generator of the sense that connects the functions of its separate parts into a systematic unity. It can be called the consciousness of science. Metaphilosophy of science is related to philosophy of science in the same way as philosophy of science itself is related to science. Within metaphilosophy of science the propensity of philosophy of science to self-reflection is implemented. Metaphilosophy of science makes relevant the issues that relate to the philosophical significance of the processes taking place in the so-called “trading zone” (in the sense of P. Galison). These trading zone is a place where scientists, science-of-science theorists and philosophers exchange their ideas. The interaction between philosophy and metaphilosophy of science takes place in the course of a competition among various philosophical interpretations of the results received within the studies of these “trading” processes. Institutional, methodological, historical and culturological studies get a philosophical interpretation and become the source of metaphilosophical ideas. Metaphorically,



one may say, that metaphilosophy of science is the self-consciousness of philosophy of science. The very idea that metaphilosophy of science is a participant of the process occurring in the "trading zone" puts an end to a meaningless pile of "metalevels" that very often characterize philosophical discussions of science.

**Keywords:** trading zone, bridge of interpretations, philosophy of science, metaphilosophy of science, philosophical interpretation, history of philosophy

Термин «метафилософия» прижился в современной философской литературе с 40-х гг. прошлого века [Lazerowitz, 1970, p. 91]. Потом он перестал быть новшеством и вошел в названия философских журналов, монографий, учебников. Однако его значение все еще остается не вполне ясным. Оно может трактоваться довольно широко, так что всякое рассуждение о природе, целях и особенностях философского знания, о коммуникативных процессах внутри философского сообщества, а также о том, какое место занимают эти процессы в науке и культуре, может быть названо «метафилософским» [Norrie, 2018].

Впрочем, эта неопределенность не вызывает каких-то жестких возражений. Считается, что рассуждения о философии уместны в философских текстах, никому и ничему они не мешают, а в учебниках даже необходимы.

Есть и попытки придать термину «метафилософия» более узкий и, по возможности, точный смысл. Они особенно характерны для аналитической традиции. Здесь «метафилософский статус» получают логико-семантические исследования значений терминов, фигурирующих в философских дискурсах. Примерами могут служить «семантическая теория истины» А. Тарского, «релевантные» логики, в которых эксплицируется понятие логического следования, применение аппарата теории игр к анализу этических категорий и проблем [Verbeek, 2002; Kuhn, 2004].

Можно разделить «метафилософские» рассуждения на два «типа». К первому относятся описания того, как философы разных исторических эпох и идейных направлений понимают особенности своей деятельности, ее цели и средства их достижения. Н. Решер назвал это «дескриптивной метафилософией». Второй тип – «нормативная метафилософия» как общая теория, определяющая критерии качества и содержания философской работы [Rescher, 2014]. Эта теория определяет принципы, соблюдение которых необходимо, чтобы «цели философского исследования могли быть достигнуты действенным и эффективным образом» [Rescher, 2006, p. 11]. Только так может получиться то, что Решер называет «good philosophy». Таким образом, «нормативная метафилософия» – что-то вроде «устава», принятого философами-единомышленниками.



Заметим, что если любые рассуждения о философии считать метафилософскими, то под это название подойдут витгенштейнианские утверждения о «бесмысленности» философских понятий, позитивистские призывы их элиминации, антиметафизические программы. В таких случаях термин «метафилософия» получает иронический смысл<sup>1</sup>. То же о «профанной» *антифилософии*: разглагольствование о философии, якобы лишней в век науки, техники и тотальной калькуляции, *cum grano salis* может быть зачислено по разряду «метафилософии».

Т.И. Ойзерман называл «метафилософией» общую теорию историко-философского процесса. В основе этой теории – понимание философии как исторически изменчивой, развивающейся в процессе исследования совокупности основных тем: космологической, субъектно-объектной, нравственной, антропологической и др. Содержание этих тем, считал он, может быть понято «лишь при учете многообразия их интерпретаций, на котором в значительной мере основываются различия между философскими учениями. В соответствии с этими интерпретациями, основные философские темы варьируются, дифференцируются, распадаются на многочисленные “подтемы”. В конечном счете, эти вариации основных философских тем обусловлены развитием самого философского знания и конфронтацией разных направлений в философии» [Ойзерман, 2014].

Утверждение об историко-культурной обусловленности тем и методов философского исследования может служить только началом пути к пониманию того, что такое философское знание и его предмет. Если следовать терминологии Н. Решера, то «метафилософский» подход Т.И. Ойзермана – это принцип тематического многообразия философии, в соответствии с которым должны выстраиваться нормы и оцениваться образцы философского рассуждения. Согласно этому принципу, «ни одна из основных философских тем не может быть устранена или полностью изолирована от других», все они «одинаково существенны и органически связаны друг с другом» [Ойзерман, 2014, с. 268].

Если так, то метафилософия не может быть ни антифилософией, ни профанной критикой. Способна ли *философская* теория историко-философского процесса выполнять прогностические и объясняющие функции? Например, можно ли, основываясь на ней, осуществлять рациональную реконструкцию реальной истории философии?

---

<sup>1</sup> По ироническому замечанию К. Поппера, «философ должен философствовать, он должен пытаться решать философские проблемы, а не говорить о философии». Но все-таки, замечает он далее, «стремление говорить здесь о философии, а не философствовать, несколько оправдывается надеждой на то, что осуществление намеченной программы даст нам удобный случай немного и пофилософствовать» [Поппер, 2004, с. 122].





Или предвидеть вероятные «тренды» ее развития? Ответы не очевидны.

И все-таки: является ли метафилософия частью или разделом философии? Напрашиваются аналогии: соотношения языка и мета-языка, логики и металогики, математики и метаматематики. В какой мере эти аналогии продуктивны? Если соотношение языка и мета-языка (в известных случаях) можно выразить в точных терминах (А. Тарский), то с философией и метафилософией сложнее: строгое и вместе с тем общее выражение этому соотношению дать, скорее всего, не получится.

Но если все-таки термин «метафилософия», как он фигурирует в философских текстах, не вызывает явного отторжения, то и по отношению к разделам философии (различным типам философствования) он может быть приемлемым («метафилософия сознания», «метафилософия культуры», «метафилософия науки» и пр.).

\* \* \*

Метафилософия науки, если легитимировать этот термин, это философские размышления о философии науки. Входят ли эти размышления в состав самой философии науки?

Тут бы не увязнуть в схоластике. Чтобы определить компетенции метафилософии науки, вернемся к вопросу о том, какие задачи ставит перед собой философия науки.

Отвечают по-разному. И.Т. Касавин и Б.И. Пружинин в статье из «Новой философской энциклопедии» назвали эти задачи [Касавин, Пружинин, 2001]. Она берется за формулирование общенаучной картины мира, совместимой с важнейшими (фундаментальными) научными теориями, выявляет предпосылки научного мышления и основания выбора учеными своей проблематики, анализирует и уточняет понятия и теории науки. Наконец, она разграничивает науку и ненауку (т. е. называет критерии, которым должно отвечать научное объяснение фактов, устанавливает когнитивный статус научных законов и принципов, определяет формы и механизмы развития научного знания).

Согласимся, таковы *претензии* философии науки, хотя в различные периоды своей истории она по-разному их формулировала и составляла приоритеты. Например, неопозитивисты (или близкие к ним философы науки) возлагали надежды на анализ языка науки, имея целью создать канон научной теории (т. н. концепция «стандартной научной теории») [Suppe, 1977]. В последней трети XX века, когда в философии науки стали преобладать постпозитивистские течения, акценты были переставлены на вопросы, связанные с динамикой и общими характеристиками «роста научного знания» [Lakatos,



Musgrave, 1970]. Затем на первый план вышли проблемы выбора научных теорий, в том числе под действием социальных и социально-психологических факторов [Мамчур, 1975].

В какой мере обоснованы эти претензии?

1. Построение единой общенаучной картины мира – задача былых времен, по-видимому, уже невозвратных, но оставивших след в «генетической памяти» философии. Сегодня она вряд ли является реализуемым проектом, учитывая глубочайшую дифференциацию научных дисциплин и методов. А интегративные тренды, также имеющие место в науке, не могут претендовать на нечто большее, чем образование более-менее устойчивых «блоков», внутри которых еще можно говорить о каком-то внутреннем единстве (таковы, например, «естественнонаучная» и «социально-научная» картины мира). Но контуры этого единства не ясны. Оно вряд ли достижимо через редукцию к неким фундаментальным основаниям, хотя бы уже потому, что их «фундаментальность» – скорее проблема, чем онтологический постулат. Например, физики склоняются к тому, что «мир» – это сеть взаимосвязанных процессов [Капра, 1994, с. 259], по отношению к которой познание «нащупывает» способы рациональной реконструкции, т. е. установления *понятной* связи между ее «нитьями» и «узлами».

Попытки построить «универсальные» модели мироздания не оставлены наукой; иногда такие модели строятся по аналогии с физическими теориями (например, теорией «бутстрапа» или «the theory of everything» Дж. Чу [Chew, 1968], «теорией суперструн» [Грин, 2007] или концепцией “implicate order” Д. Бома [Bohm, 2005]), но как далеко могут идти такие аналогии? Пока это не ясно. В биологии, экологии, социологии, социальной психологии и когнитивных науках наблюдаются иные методологические «тренды» с преобладанием идеи зависимости соответствующих «картин мира» от места и роли в них наблюдателя [Kampis, 1991].

Современная философия науки с трудом осваивает эти «тренды». Былые претензии на «всеобщую методологию науки» или «общенаучную картину мира» сегодня воспринимаются скорее скептически.

Например, методологический принцип, согласно которому пропуск в науку следует выписывать только суждениям о наблюдаемых объектах, когда-то привлекательный не только для философствующих позитивистов, но и многих ученых, в современной науке трактуется как имеющий лишь ограниченное применение – со многими уточнениями и разъяснениями относительно понятия *наблюдаемости*.

2. Что имеется в виду, когда говорят о «предпосылках научного мышления»? Если принять во внимание, что современное научное мышление осуществляется в «мыслительных коллективах» (по терминологии Л. Флека [Флек, 1999]), то его предпосылками придется считать доминирующие социальные и социально-психологические



характеристики этих коллективов, а не только общие методологические принципы и установки, которыми направляется научное исследование. Современная наука для своего нормального функционирования требует институционального оформления, что в известном смысле также может считаться предпосылкой научного мышления. Философы науки выявляют эти предпосылки в сотрудничестве с социологами, историками науки и другими науковедами. Конечно, в этой сборной «команде» должны быть те, кто заботится о сохранении единого смысла науковедческих дисциплин. Но эта забота должна реализоваться в дискуссии, в которой искомый смысл постигается общими усилиями.

3. Что до экспликации научных понятий и выработки точных критериев научного языка, то это работа, требующая средств математической логики, логической семантики, системного моделирования, герменевтики – всего того, что входит в круг так называемой «формальной методологии». Она позволяет исследовать отношения между научными теориями, до известной степени формализовать структуру доказательства и объяснения, а также онтологических суждений, в том числе – о пространственных и временных отношениях, строить логико-семантическую теорию референции и пр. Спектр «формальной методологии», скорее всего, еще будет расширяться.

Но сводится ли философия науки к этому спектру? Несколько десятилетий назад на такой вопрос отвечали уклончиво. Сегодня чаще дается отрицательный ответ. Как бы ни были хороши и полезны средства анализа языка науки, они не достаточны для понимания того, что такое наука и процессы ее развития. Как знание анатомии не дает ответа на вопрос о ценности и цели человеческой жизни.

4. Наконец, может ли философия науки претендовать на статус общей теории научной рациональности? Подобные претензии имели место несколько десятилетий назад. Все они, так или иначе, доходили до черты, за которой философские концепты рациональности вступали в конфликт с реальной практикой науки, ее историей, конкретными условиями, определяющими значимые решения ученых. Выстроить всеохватную теорию научной рациональности, связывающую статику и динамику науки, структуру научного знания и возможности ее исторического развития, организацию и трансляцию знания, принципы институционализации и связь с общим культурным контекстом – это, по меньшей мере, слишком сложная, если вообще разрешимая задача.

К тому же критерии научной рациональности различны. Переоцененный некоторыми философами «критериальный» подход может вести: 1) к неправомерной абсолютизации частных моделей рациональности; 2) к релятивистской трактовке рациональности, при которой само это понятие «растворяется» во множестве частных моделей. Чтобы избежать конфликта крайностей, надо дополнить



«критериальный» подход «критико-рефлексивным» (всякая система критериев научной рациональности может подвергаться рациональной критике и изменяться, когда того требует развитие науки). Идея смысловой сопряженности и дополнительности этих подходов (в духе методологических новаций Н. Бора) может стать базисным принципом теории научной рациональности<sup>2</sup> [Порус, 1999].

Итак, мы видим, что проблемы, относимые к компетенции философии науки, требуют междисциплинарных исследований, в которых философия в лучшем случае участвует «на равных» с другими «науками о науке», а в худшем – как «переводчик» данных этих наук на свой язык, что часто не проясняет, а усложняет их понимание. Когда худший случай становится привычным – это одна из причин утраты интереса ученых к философии науки. Если бы он стал «нормой», из «метафилософии науки» получилось бы что-то вроде некролога, в котором упоминают о заслугах усопшего и констатируют скорбный итог его жизненного пути. «Метафилософским» стало бы выяснение того, как философия вытесняется из науковедческих исследований, которые – вероятно, по инерции – все еще именовались бы «философией науки», хотя не ясно, что в них собственно философского.

\* \* \*

Философия науки в чем-то существенном похожа на социальную эпистемологию, которая, как я показал в другом месте, может быть метафорически названа «мостом интерпретаций» – локусом встречи между специальными науками о познавательных процессах и философскими концепциями, конкурирующими друг с другом за право интерпретировать те или иные результаты этих наук [Порус, 2012]. Философия науки также является таким «мостом», на котором встречаются науковедческие дисциплины и философские концепции научно-познавательных процессов.

П. Галисон назвал пространство такой встречи «зоной обмена». Это также метафора. Он перенес характеристики торговых коммуникаций между представителями различных культур на контакты между учеными-экспериментаторами и учеными-теоретиками. Характерным условием таких контактов является совместная выработка общего языка, pidgin-language, необходимого для коммуникации, но

---

<sup>2</sup> К. Поппер критиковал этот принцип как инструменталистскую гипотезу ad hoc, оставшуюся якобы «совершенно бесплодной для физики» [Поппер, 2004, с. 173]. Сэр Карл ошибался. Принцип дополнительности имеет онтологический смысл и потому играет фундаментальную методологическую роль. Но, безусловно, экстраполяция его действия на другие предметные области, о чем высказывал догадки Н. Бор, связана с эпистемологическим риском.



свободного от ригористических требований тождества значений и полной взаимной переводимости. За счет использования этого языка облегчаются контакты, происходит взаимная адаптация, снимаются напряженности и ограничения. В результате возникают общие ценностные установки, происходит согласование интерпретаций экспериментальных данных и теоретических запросов к инструментально-техническому базису исследований. Связи между участниками «обмена» становятся более устойчивыми, им не слишком опасны отдельные логические или логико-семантические несостыковки.

Ссылаясь на Ч.С. Пирса и Л. Витгенштейна, Галисон уподобляет коммуникативный процесс не цепочке логических аргументов, целостность которой зависит от прочности слабейшего звена, а тросу, составленному из множества волокон, достаточное количество и качество которых обеспечивают надежность при испытании на разрыв [Галисон, 2014, с. 91].

Такие «обменные коммуникации» прослежены на примерах из истории физики элементарных частиц и других разделов современной физики микромира [Galison, 1997]. Метафора «зон обмена» была применена в когнитивистике (в связи с работами Н. Хомского, Дж. Миллера, М. Минского, Г. Саймона и др.) [Тагарт, 2014]. П. Тагарт показал, что в результате обмена понятиями и методами между когнитивной нейронаукой и когнитивной психологией произошел концептуальный сдвиг: нейробиологи с помощью современного оборудования (ПЭТ и МРТ) наблюдают изменения в мозге человека, выполняющего различные задания; «техники изображения нейронных процессов обеспечивают исследователя данными, которые легче поддаются прямой интерпретации по сравнению с данными чисто когнитивно-психологических экспериментов» [Thagard, 1998, р. 54–55].

Идея «зоны обмена» может быть использована и для описания взаимодействия между естественными и социальными науками, гуманитаристикой, а также философией. В.П. Визгин рассмотрел развитие эйнштейновской физики (теория относительности и проект единой теории поля) в контексте влияния на эти идеи «философских импульсов», исходящих из работ Э. Маха, Д. Юма, Б. Спинозы, И. Канта, Г. В. Лейбница. «Физики свои новые представления, рожденные в процессе квантово-релятивистской революции, «обмениваются» на их философское осмысление, их подключение к философским традициям, что порою оказывается для физиков важными стимулами для дальнейшего развития» [Визгин, 2007, с. 127].

Включение в «зоны обмена» различных слоев и видов научного знания оправдано позитивным эффектом, который ожидается участниками процессов, происходящих в этих зонах. Если эффекта нет или он сомнителен, ожидания гаснут, и обмен теряет интенсивность или исчезает вовсе. Но заранее предсказать степень эффективности



обмена идеями или эвристикой нелегко. Чаще бывает, что о результативности таких процессов можно судить только после того, как обмен уже произошел. Однако достигнутые успешные эффекты – стимулы к построению проективных моделей: конструирование «зон обмена» должно стать необходимой частью и условием планирования и организации научно-исследовательской деятельности.

Обе метафоры – «зоны обмена» и «моста интерпретаций» – могут служить пониманию того, чем занимается философия науки. *Она участвует в обмене идеями с науковедческими дисциплинами, предлагает философские интерпретации их результатов, «вбирает в себя» эти результаты и придает им философский смысл, включая их в систему своих понятий и оценок.*

Важным моментом здесь является конкуренция между различными философскими концепциями. Другой, не менее важный, момент – собственно философский анализ научного знания и динамики его развития и роста, то, что К. Поппер называл «философствованием» в отличие от разговоров о философии. И этот анализ также является платформой конкурентной борьбы.

Примерами могут служить попперовская критика инструментализма и эссенциализма, критика Лакатосом «догматического фальсификационизма» с позиции методологии научно-исследовательских программ, полемика между «реалистами» и «конструктивистами» и др. Факторами конкуренции выступают процессы «обмена» между философскими концепциями и науковедческими дисциплинами. В этом смысл известного высказывания Лакатоса о том, что история науки служит пробным камнем ее рациональных реконструкций [Лакатос, 1978, с. 239]. История науки, которая «без философии науки слепа» [Лакатос, 2008, с. 201], становится «зрячей» только тогда, когда руководствуется методологической концепцией, а философия науки не только черпает эмпирическое содержание в историко-научных исследованиях, но проверяет свою значимость результатами последней. К этому надо добавить, что наряду с историей науки соответствующими «пробными камнями» философско-методологических концепций могут выступать социология науки, социальная психология научных сообществ, институциональный анализ науки и другие участники процессов в «зоне обмена».

Так, социальным и интеллектуальным пространством «зоны обмена» традиционно выступал и в известной мере продолжает оставаться «университет». Речь не о географическом или национальном локусе университета в том смысле, который когда-то вкладывал в это понятие В. фон Гумбольдт. В современном «обществе всеобщей коммуникации» [Ваттимо, 2002] скорость умножения и интенсивность потоков информации намного превышает возможности не только отдельных ученых, но и локальных исследовательских центров, таких как национальные университеты, усваивать и использовать эту



информацию, тем более – придавать своей деятельности уникальность и культурную специфичность. Поэтому современный университет – это скорее изменчивая дисциплинарная структура, «которая оставляет открытым вопрос о том, где и как совмещаются разные виды мышления» [Ридингс, 2010, с. 299].

Это, как заявляет Б. Ридингс, «разрывает связь между Университетом и национальной идентичностью, связь, которая почти 300 лет приносила некоторым университетским интеллектуалам власть, престиж и деньги» [Ридингс, 2010, с. 300]. Тем не менее, осознание этих изменений не снижает, а напротив, повышает ответственность национальных институтов, осуществляющих взаимодействие различных информационных структур. В современных условиях просчеты такой организации могут вести к провалу национальной стратегии научного развития, повышению рисков как техногенных, так и социальных катастроф, например, связанных с утратой культурообразующей функции науки и научного знания, ростом антинаучных и контркультурных тенденций.

Это означает, что «зона обмена» может и должна рассматриваться не столько как идеальный конструкт, обозначающий абстрактную форму междисциплинарного взаимодействия, сколько как социально-культурный проект, осуществление которого требует специальной институционализации. То, что в конце 90-х гг. прошлого века мыслилось как выход университета из рамок национально-культурной миссии и образование глобальной науки с множеством источников информации и экспертной оценки, в нынешних условиях, когда интеграция культур встречается с нарастающим противодействием и обострением национальных конфликтов, может рассматриваться как утопия.

Кроме того, если падает престиж научных профессий и снижается их культурный статус (что характерно для нынешней России), трудно рассчитывать на то, что сам по себе рост научных знаний будет положительно влиять на общий уровень культуры и образованности общества. Планирование и реализация «зон обмена» могут служить устранению опасных разрывов между наукой и обществом, для чего нужна рациональная научная политика и развитие современных социальных технологий.

На это обращает внимание Г. Коллинз, подчеркивающий роль социально-гуманитарной экспертизы проектов «зон обмена», которая должна учитывать не только культурно-исторические особенности среды, в которой возникают и функционируют такие «зоны», но и реакции научных институтов, в том числе системы подготовки научных кадров, на воздействия этой среды [Collins, Evans, 2010]. И.Т. Касавин видит в «зонах обмена» «историко-социологическую концептуализацию общения применительно к науке» и подчеркивает, что «в современных условиях общение такого рода не может



оставаться делом случая или счастливого стечения обстоятельств, при которых возможны «инсайты взаимопонимания» [Касавин, 2017, с. 15]. Необходимо систематическое строительство этих «зон», включающее реализацию программ теоретического и практического междисциплинарного взаимодействия, создание регулярных форм конструктивного и критического общения ученых, инженеров, социальных менеджеров и политиков, использование возможностей информационных служб и mass-media. Такие формы уже не могут вмещаться в «гумбольдтовские» (по своему генезису) проекты развития и расширения функционального диапазона университета в современном мире [Дорожкин, 2018]. Особое значение имеют институционально организованные исследования языковых практик, в которых осуществляется коммуникация между участниками «зон обмена».

\* \* \*

Теперь, в оптике метафор, рассмотрим вопрос, поставленный выше: в каком смысле можно говорить о философском статусе метафилософии науки?

Метафоры «моста интерпретаций» и «зон обмена» позволяют представить систему междисциплинарных исследований науки как сложный живой организм, в котором всякая его часть выполняет свою функцию в общей связи с другими. Философия науки – позволю себе сравнение – играет роль «мозгового центра» этого организма, генератора смысла, связывающего функции отдельных его частей-органов в систематическое единство. Продолжая сравнения, я бы назвал философию науки *сознанием науки*, ее «единством трансцендентальной апперцепции», если опять-таки с долей иронии вспомнить «Критику чистого разума». Хайдеггеровское «наука не мыслит» может быть в таком случае дополнено (возможно, вопреки Хайдеггеру!) утверждением, что наука *все же мыслит*, если обладает сознанием, т. е. *составляет органическое единство с философией науки* – и не мыслит, если это единство каким-то образом разрушено.

Конечно, здесь требуется разъяснение относительно того, что имеется в виду под «мышлением». Хайдеггер считал, что между *наукой* и *мышлением* – *пропасть*, преодолеть которую можно только «прыжком», переносящим «в совершенно другую местность». Наука этот прыжок не делает, и в этом ее *преимущество*, потому что, занявшись таким спортом, она утратила бы способность исследовать предметные области и существовать благодаря этой способности. Мышление же «выносятся» за границы предметности – туда, где ничего нельзя доказать, а можно только показать «сокрытость» неявленного [Хайдеггер, 1991]. Д.Э. Гаспарян, следуя формуле Хайдеггера, пишет: «ключевые философские вопросы зачастую берутся из этой





способности к проникающему за пределы сущего взгляду» [Гаспарян, 2018, с. 150]. За эти пределы наука не заглядывает. Не ее дело – ставить «мир-бытие» под вопрос. Это судьба и бремя философии.

Сам Хайдеггер признавал, что утверждение «наука не мыслит» несовместимо с обычными представлениями о науке и мышлении и даже, замечал он, может выглядеть «неприлично». Не станем спорить с классиком. Но попытаемся все же обойтись без *salto mortale* через пропасть между обычными представлениями и философским вопрошанием о науке. Для этого надо признать, что пропасть образуется при «анатомировании» того и другого, т. е. тогда, когда между научным исследованием предметного мира и мышлением, ставящим вопрос о бытии как таковом, разорвана живая органическая связь.

В свое время, будучи студентом философского факультета МГУ, я запомнил грустный афоризм лектора, выдающегося психолога П.Я. Гальперина: «В прозекторской вы не найдете душу покойника!». Можно перефразировать: средствами одних только специальных науковедческих дисциплин не установить смысл и назначение науки – если она предстает в них как *тело без сознания*, или, если угодно, *без души*.

Метафилософия науки по отношению к философии науки играет роль, аналогичную той, какую последняя играет по отношению к науке. В ней реализуется способность философии науки к саморефлексии, актуализируются «трансцендентные» вопросы о смысле того, что происходит в «зоне обмена» идеями между учеными, специалистами-науковедами и философами. Можно сказать, что метафилософия науки, в конечном счете, является самосознанием философии науки.

Подчеркнем, что метафилософия науки – не область догматических, претендующих на универсальность суждений о философии науки. То, что Н. Решер называет «нормативной метафилософией» (применительно к философии науки), является набором конвенций, наличие которых устанавливается уже после того, как эти конвенции приняты, стали «нормами». Но сам процесс их выработки и принятия – это и есть самая важная тема метафилософии науки, именно то, для чего она вообще нужна философам и ученым.

В совместной с И.Т. Касавиным статье [Касавин, Порус, 2016] мы показали, что философия науки – это результат сочетания философской рефлексии над наукой и научной рефлексии над философией, причем обе рефлексии еще и отражаются одна в другой. Здесь добавлю, что само это сочетание также нуждается в философской интерпретации, а весь процесс происходит в «зоне обмена» смыслами между науковедческими дисциплинами и философией науки. Описание и осмысление этого процесса – комплекс задач, которые можно назвать метафилософскими.



Так, упомянутый афоризм И. Лакатоса «История науки без философии науки слепа, философия науки без истории науки пуста» мог бы иметь дополнение: «Философия науки, взятая вне своей собственной истории, безжизненна». Но то же самое можно сказать и о других аспектах философии науки: методологическом, институциональном, культурологическом.

Эмпирическая история науки издавна является инструментом философии науки. В этом отношении примечательно творчество М.А. Розова, который к разработке своей концепции «социальных эстафет» как средства философско-научного анализа шел от *case studies*, почерпнутых из истории науки [Розов, 2008]. По-видимому, эмпирическая история самой философии науки, особенно, если это история соответствующих институтов, может стать – здесь аналогия вполне уместна – инструментом метафилософии науки.

Науковедческие аспекты метафилософии науки составляют «жизненный контекст», в котором ее суждения наполняются философским смыслом.

\* \* \*

Представление о метафилософии науки как о непосредственном фигуранте процесса, происходящего в «зонах обмена», в смысле Галисона, или на встречах ученых и философов науки на «мосту интерпретаций», по-видимому, прерывает бессмысленное нагромождение «метауровней» философского рассуждения о науке. Метафилософия науки – тот участник процесса, который необходим, чтобы происходящий в нем обмен идеями был осознан как *conditio sine qua non* взаимодействия науки и философии. И, что еще важнее – чтобы это взаимодействие было понято как «живая жизнь», создающая себя и потому способная к целеполагаемому изменению.

### Список литературы

Ваттимо, 2002 – *Ваттимо, Дж.* Прозрачное общество. Пер. с англ. Д. Новикова. М.: Логос, 2002. 128 с.

Визгин, 2007 – *Визгин, В.П.* Эйнштейн: между физикой и философией / Грани познания. Наука, философия, культура в XXI веке / Под ред. Н.К. Удумян. В 2-х кн. Кн. 2. М.: Наука, 2007. С. 114–130.

Галисон, 2004 – *Галисон, П.* Зона обмена: координация убеждений и действий. Пер. с англ. В.А. Геровича // Вопросы истории естествознания и техники. 2004. № 1. С. 64–91.

Гаспарян 2018 – *Гаспарян, Д.Э.* О всегда уже выраженном невыразимом // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2018. Т. 2. № 4. С. 144–156.



Грин, 2007 – Грин, Б. Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории / Пер. с англ. под ред. В.О. Мальшенко. Изд. 3-е. М., Едиториал УРСС, 2007. 288 с.

Дорожкин, 2018 – Дорожкин, А.М. Особенности построения негумбольдтовских зон обмена // Вест. Вятского гос. Ун-та. 2018. № 4. С. 7–13.

Касавин, 2017 – Касавин, И.Т. «Зоны обмена» как предмет социальной философии науки // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 51. № 1. С. 8–17.

Касавин, Порус, 2016 – Касавин, И.Т., Порус, В.Н. Философия науки в России: от интеллектуальной истории к современной институционализации // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2016. Т. XLVIII. № 2. С. 6–17.

Касавин, Пружинин, 2001 – Касавин, И.Т., Пружинин, Б.И. Философия науки / Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2001. С. 218–220.

Лакатос, 1978 – Лакатос, И. История науки и ее рациональные реконструкции / Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. Сб. пер. / Сост., вступ. ст. и общ. ред. Б.С. Грязнова и В.Н. Садовского. М.: Прогресс, 1978. С. 203–269.

Лакатос, 2008 – Лакатос, И. Избранные произведения по философии и методологии науки. М.: Академический Проект, Трикста, 2008. 475 с.

Мамчур, 1975 – Мамчур, Е.А. Проблема выбора теории: К анализу переходных ситуаций в развитии физического знания. М.: Наука, 1975. 231 с.

Ойзерман, 2014 – Ойзерман, Т.И. Метафилософия (теория историко-философского процесса) // Избранные труды. Т. 5. М.: Наука, 2014. 767 с.

Поппер, 2004 – Поппер, К. Предположения и опровержения. Рост научного знания. М.: АСТ, 2004. 638 с.

Порус, 2012 – Порус, В.Н. Выбор интерпретаций как проблема социальной эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2012. Т. XXXI. № 1. С. 18–35.

Порус, 1997 – Порус, В.Н. Парадоксальная рациональность (очерки теории научной рациональности). М.: УРАО. 1999. 132 с.

Ридингс, 2010 – Ридингс, Б. Университет в руинах / Пер. А. Корбута. М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2010. 304 с.

Розов, 2008 – Розов, М.А. Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. М.: Новый хронограф, 2008. 352 с.

Капра, 1994 – Капра, Ф. Дао физики. Исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока. СПб.: ОРИС, 1994. 304 с.

Тагарт, 2014 – Тагарт, П. Междисциплинарность: торговые зоны в когнитивной науке // Логос. 2014. Т. 97. № 1. С. 36–60.

Флек, 1999 – Флек, Л. Возникновение и развитие научного факта. Введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива / Сост., предисл., пер. с англ., нем., польск., общ. ред. Поруса В.Н. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 220 с.

Хайдеггер, 1991 – Хайдеггер, М. Что значит мыслить? // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избр. статьи позднего периода творчества / Пер. с нем. под ред. А.Л. Доброхотова. М.: Высшая школа, 1991. С. 134–138.

Bohm, 2005 – Bohm, D. Wholeness and the Implicate Order. L., N.Y.: Taylor & Francis e-Library, 2005. xix+284 p.

Chew, 1968 – Chew, G.F. “Bootstrap”: A Scientific Idea? // Science. 1968. Vol. 161. №. 3843. P. 762–763.



- Collins, Evans, 2010 – *Collins, H., Evans, R. Interactional Expertise And The Imitation Game // Trading Zones And Interactional Expertise. Creating New Kinds Of Collaboration / Ed. by M.E. Gorman. Cambridge: MIT Press, 2010. 312 p.*
- Galison, 1997 – *Galison, P. Image and Logic: A Material Culture of Micro-physics. 1997 Chicago: Univ. of Chicago Press, 1997. 955 pp.*
- Kampis, 1991 – *Kampis, G. Self-Modifying Systems in Biology and Cognitive Science. A New Framework for Dynamics, Information and Complexity. Oxford: Pergamon Press, 1991. 565 pp.*
- Kuhn, 2004 – *Kuhn, S.T. Reflections on Ethics and Game Theory // Synthese. 2004. Vol. 141. № 1. P. 1–44.*
- Lakatos, Musgrave, 1970 – *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965 / Ed. by Lakatos, I., Musgrave, A. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. viii+282 pp.*
- Lazerowitz, 1970 – *Lazerowitz, M. A Note on «Metaphilosophy» // Metaphilosophy. 1970. Vol. 1. № 1. P. 91.*
- Norrie, 2018 – *Norrie, St. What Is Philosophy? Prolegomena to a Sociological Metaphilosophy // Metaphilosophy. 2018. Vol. 49. № 5. P. 646–673.*
- Rescher, 2014 – *Rescher, N. Metaphilosophy. Philosophy in Philosophical Perspectives. Lanham, MD: Lexington Books, 2014. 240 pp.*
- Rescher, 2006 – *Rescher, N. Philosophical Dialectics: An Essay on Metaphilosophy. N.Y.: State Univ. of New York Press, 2006. 120 pp.*
- Suppe, 1974 – *The Structure of Scientific Theories / Ed. by Suppe, F. Urbana: University of Illinois Press, 1974. xiv+682 pp.*
- Thagard, 1998 – *Thagard, P. Computation and the Philosophy of Science // The Digital Phoenix: How Computers are Changing Philosophy / Ed. by W. Bynum, J.C. Moor. Oxford: Blackwell, 1998. P. 48–61.*
- Verbeek, 2002 – *Verbeek, B. Instrumental Rationality and Moral Philosophy: An Essay On The Virtues Of Cooperation. Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, 2002. xii+286 pp.*

## References

- Bohm, D. *Wholeness and the Implicate Order*. London, New York: Taylor and Francis e-Library, 2005. xix+284 pp.
- Chew, G.F. “‘Bootstrap’: A Scientific Idea?”, *Science*, 1968, vol. 161, no. 3843, pp. 762–763.
- Collins, H., Evans, R. “Interactional Expertise And The Imitation Game”, in: Gorman, M.E. (ed.). *Trading Zones And Interactional Expertise. Creating New Kinds Of Collaboration*. Cambridge: MIT Press, 2010. 312 pp.
- Dorozhkin, A.M. “Osobennosti postroeniya negumboldtovskix zon obmena” [Features Of Creation Of Non-Gumboldtians Trading Zones], *Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo universiteta – Herald of Vyatka State University*, 2018, no. 4, pp. 7–13. (in Russian)
- Fleck, L.; Porus, V.N. (transl., ed.). *Vozniknovenie i razvitie nauchnogo fakta. Vvedenie v teoriyu stilya my`shleniya i my`slitel`nogo kollektiva* [The Genesis and Development of a Scientific Fact. Introduction into the theory of Thought style and Thought Collective]. Moscow: Ideya-Press, Dom intellektual`noj knigi, 1999, 220 pp. (In Russian)



Galison, P. “Zona obmena: koordinatsiya ubezhdeniy i deystviy” [Trading Zone: Coordination Of Beliefs And Actions], *Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki – Problems Of History Of Natural Sciences And Technology*, 2004, no. 1, pp. 64–91. (In Russian)

Galison, P. *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics*. 1997 Chicago, University of Chicago Press, 1997, 955 pp.

Gasparyan, D.E. “O vseгда uzhe vyrazhennom nevyrazimom” [On The Inexpressible, Which Is Always Expressed], *Filosofiya – Philosophy*, 2018, vol. 2, no. 4, pp. 144–156. (In Russian)

Grin, B. *Elegantnaya Vseleennaya. Superstruny, skrytye razmernosti i poiski okonchatelnoy teorii* [Elegant Universe. Superstrings, Hidden Dimensions And Search Of The Final Theory], 3<sup>rd</sup> ed. Moscow: Editorial URSS, 2007, 288 pp. (In Russian)

Heidegger, M. “Chto znachit myslit?” [What Means To Think?], in: Heidegger, M.; Dobrokhотов, A.L. (trans., ed.). *Razgovor na proselochnoj doroge. Izbrannye statyi pozdnego perioda tvorchestva* [A Conversation On The Country Road. Selected Articles Of The Late Period Of Creativity]. Moscow: Vysshaya shkola, 1991, pp. 134–138. (In Russian)

Kampis, G. *Self-Modifying Systems in Biology and Cognitive Science. A New Framework for Dynamics, Information and Complexity*. Oxford, Pergamon Press, 1991, 565 pp.

Kapra, F. *Dao fiziki. Issledovanie paralelej mezhdru sovremennoj fizikoy i mistitsizmom Vostoka* [The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism]. Saint Petersburg: ORIS, 1994, 304 pp. (In Russian)

Kasavin, I.T. “«Zony obmena» kak predmet sotsialnoi filosofii nauki” [“Trading Zones” As Subject-Matter Of Social Philosophy Of Science], *Epistemology & Philosophy of Science*, 2017, vol. 51, no. 1, pp. 8–17. (In Russian)

Kasavin, I.T., Porus, V.N. “Filosofiya nauki v Rossii: ot intellektualnoy istorii k sovremennoy institutsionalizatsii” [Philosophy Of Science In Russia: From Intellectual History To Institutional Update], *Epistemology & Philosophy of Science*, 2016, vol. XLVIII, no. 2, pp. 6–17. (In Russian)

Kasavin, I.T., Pruzhinin, B.I. “Filosofiya nauki” [Philosophy of science], in: *Novaya filosofskaya ehntsiklopediya* [New Encyclopedia of Philosophy], vol. 4. Moscow: Mysl, 2001, pp. 218–220. (In Russian)

Kuhn, S.T. “Reflections on Ethics and Game Theory”, *Synthese*, 2004, vol. 141, no. 1, pp. 1–44.

Lakatos, I. “Istoriya nauki i ee ratsionalnye rekonstruktsii” [History Of Science And Its Rational Reconstructions], in: Gryaznov, B.S., Sadovskiy, V.N. (eds.). *Struktura i razvitie nauki. Iz Bostonskih issledovaniy po filosofii nauki* [Boston Studies In The Philosophy Of Science. Selected Works]. Moscow: Progress, 1978, pp. 203–269. (In Russian)

Lakatos, I. *Izbrannye proizvedeniya po filosofii i metodologii nauki* [Selected Works On Philosophy And Methodology Of Science]. Moscow: Akademicheskii Proekt; Triksa, 2008. 475 pp. (In Russian)

Lakatos, I., Musgrave, A. (eds). *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. viii+282 pp.



Lazerowitz, M. "A Note on 'Metaphilosophy'", *Metaphilosophy*, 1970, vol. 1, no. 1, p. 91.

Mamchur, E. A. *Problema vybora teorii: K analizu perexodnykh situatsiy v razvitiy fizicheskogo znaniya* [Problem Of The Choice Of The Theory: To The Analysis Of Transitional Situations In Development Of Physical Knowledge]. Moscow: Nauka, 1975, 231 pp. (In Russian)

Norrie, St. "What Is Philosophy? Prolegomena to a Sociological Metaphilosophy", *Metaphilosophy*, 2018, vol. 49, no. 5, pp. 646–673.

Oizerman, T.I. "Metafilosofiya (teoriya istoriko-filosofskogo processa) [Metaphilosophy (Theory Of Historico-Philosophical Process)]", *Izbrannye trudy [Selected works]*, Vol. 5. Moscow: Nauka, 2014, 767 pp. (In Russian)

Popper, K. *Predpolozheniya i oproverzheniya. Rost nauchnogo znaniya* [Conjectures And Refutations. The Growth Of Scientific Knowledge]. Moscow: AST, 2004, 638 pp. (In Russian)

Porus, V. N. "Vybor interpretatsiy kak problema sotsialnoy epistemologii" [Choice Of Interpretations As Problem Of A Social Epistemology], *Epistemology & Philosophy of Science*, 2012, vol. XXXI, no. 1, pp. 18–35. (In Russian)

Porus, V. N. *Paradoksalnaya ratsionalnost (ocherki teorii nauchnoy ratsionalnosti)* [Paradoxical Rationality (Sketches Of The Theory Of Scientific Rationality)]. Moscow: URAO, 1999, 132 pp. (In Russian)

Rescher, N. *Metaphilosophy. Philosophical Perspectives*. Lanham, MD: Lexington Books, 2014, 240 pp.

Rescher, N. *Philosophical Dialectics: An Essay on Metaphilosophy*. New York: State University of New York Press, 2006, 120 pp.

Ridings, B. *Universitet v ruinakh* [University In Ruins]. Moscow: GU VShE, 2010, 304 pp. (In Russian)

Rozov, M. A. *Teoriya sotsialnykh estafet i problemy epistemologii* [Theory Of Social Relays And Problems Of Epistemology]. Moscow: Novyi khronograf, 2008, 352 pp. (In Russian)

Suppe, F. (ed.). *The Structure of Scientific Theories*. Urbana: University of Illinois Press, 1974, xiv+682 pp.

Thagard, P. "Computation and the Philosophy of Science", in: W. Bynum & J.C. Moor (eds.). *The Digital Phoenix: How Computers are Changing Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1998, pp. 48–61.

Thagard, P. "Mezhdisciplinarnost: torgovye zony v kognitivnoy nauke" [Being Interdisciplinary: Trading Zones In Cognitive Science], *Logos*, 2014, vol. 97, no. 1, pp. 36–60. (In Russian)

Vattimo, G. *Prozrachnoe obshchestvo* [Transparent Society]. Moscow: Logos, 2002, 128 pp. (In Russian)

Verbeek, B. 2002. *Instrumental Rationality And Moral Philosophy: An Essay On The Virtues Of Cooperation*. Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, xii+286 pp.

Vizgin, V.P. "Einshtein: mezhdru fizikoy i filosofiy" [Einstein: Between Physics And Philosophy], in: Udumyan, N.K. (ed.). *Grani poznaniya. Nauka, filosofiya, kul'tura v XXI veke. V 2-kh knigah. Kn. 2.* [Facet Knowledge. Science, philosophy, culture in the 21st century. In 2 books. Book 2]. Moscow: Nauka, 2007, pp. 114–130. (In Russian)

## NORMATIVE ETHICS: AN ARMCHAIR DISCIPLINE?

**Johnnie R.R. Pedersen** – PhD  
in Philosophy.  
University of Warwick.  
Coventry, CV4 7AL, UK.  
e-mail: jrpedersen@gmail.  
com



This paper discusses a challenge to normative ethics motivated by experimental philosophy. Experimental philosophers object to the perceived “armchair” or a priori nature of philosophy, claiming it should rather be empirical or naturalistic. The paper investigates the application of this claim to normative ethics. Dubbing the application of the experimental philosophers’ contention to normative ethics “the Armchair Claim,” I distinguish descriptive and normative versions of this challenge, and consider their merits as comments on the method of normative ethics (descriptive versions), and as comments on how normative ethics should be done (normative versions). Characterizing normative ethics as essentially involving the use of the method of reflective equilibrium, I show how the versions of the Armchair Claim that I distinguish either misconstrue normative ethics, or are committed to meta-ethical views that are controversial. To bring home the latter point, I contrast two meta-ethical positions, and show how, on one such view, naturalism, the descriptive version could be correct, whereas on another, intuitionism, it would be false. The normative version, in turn, is consistent with naturalism, but begs the question against the intuitionist since she argues that normative ethics cannot be empirical. The upshot is that a conclusive assessment of the Armchair Claim will have to await the resolution of disputed issues in meta-ethics. However, normative ethicists can get on with their work since reflective equilibrium is unaffected by such debates.

**Keywords:** Armchair philosophy, metaphilosophy, methodology, experimental philosophy, intuitions, reflective equilibrium, ethics

## НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА: КАБИНЕТНАЯ ДИСЦИПЛИНА?

**Джонни Педерсен** – доктор  
философии.  
Уорикский университет.  
Ковентри, CV4 7AL, Велико-  
британия.  
e-mail: jrpedersen@gmail.  
com

Автор рассматривает вызовы, которые ставит перед нормативной этикой экспериментальная философия. Экспериментальные философы не считают философию «кабинетной» (или априористской) дисциплиной, заявляя, что она, напротив, должна быть эмпирической или натуралистической. В статье анализируется значение этого тезиса для нормативной этики. Автор различает нормативную и дескриптивную версию тезиса экспериментальных философов и рассматривает их в контексте тех преимуществ, которые он дает для анализа метода нормативной этики (дескриптивная версия), а также для понимания того, какой должна быть нормативная этика (нормативная версия). Признавая, что нормативная этика основана на применении метода рефлексивного равновесия, автор показывает, что различные версии «кабинетного тезиса» либо приводят к неверным истолкованиям нормативной этики, либо основываются на противоречивых метаэтических установках. Автор противопоставляет две метаэтические позиции



и показывает, что натурализм (описательная версия) может быть правильным, в то время как интуicionизм (нормативная версия) может быть ложным. Нормативная версия, в свою очередь, согласуется с натурализмом, но заставляет усомниться в интуicionизме, так как последний предполагает, что нормативная этика не может быть эмпирической. Автор заключает, что окончательная оценка «кабинетного тезиса» может быть произведена только после того, как будут разрешены метаэтические споры. Тем не менее автор полагает, что сторонники нормативной этики могут продолжить свою работу, так как такие дебаты не затрагивают принцип рефлексивного равновесия.

**Ключевые слова:** кабинетная философия, метафилософия, методология, экспериментальная философия, интуиции, рефлексивное равновесие, этика

## Introduction

As the idiom goes, a picture is worth a thousand words. The picture of the burning armchair on the banners of experimental philosophers is no exception. Presumably, however, a correct interpretation of the image would have to regard as fixed points that the armchair represents philosophy in some traditional sense, and that the flames represent the sentiment or belief that something is wrong with this way of doing philosophy. In particular, philosophy in the traditional sense is too preoccupied with reflection and theorizing from a detached and unengaged vantage point, as opposed to being concerned with the subject matter of interest, as it exists in the world. In short, it is held to be too a priori. This, I take it, is the core idea that the picture is conveying.

Assuming that this rough interpretation of the image is correct, I want to discuss how apt it is as a comment on normative ethics – the branch of philosophy that is concerned with endeavours such as discovering what to believe about moral issues, and defending substantive moral claims. “The Armchair Claim,” as I shall call the belief or sentiment expressed by the image of the burning armchair, embodies both a descriptive and a normative component. The descriptive element involves a characterization of normative ethics, and the normative element involves a belief about how normative ethics ought to be done. I begin by taking a closer look at the traditional goals and methods of normative ethics in order to assess these versions of the Armchair Claim.





## Moral Inquiry As Involving The Method Of Reflective Equilibrium

The goal of normative ethics is to figure out what to believe about moral issues, and defend substantive moral claims by offering reasons for accepting them. These reasons are, at least in part, themselves moral, or in some cases about the function, or purpose, of morality. So normative ethics seems different from empirical inquiry because it involves adducing normative, as opposed to descriptive, evidence, for normative, as opposed to descriptive, claims.

Discussions of the methodology of normative ethics often focus on the method of wide reflective equilibrium.<sup>1</sup> It appears that ethicists agree that this is the method actually employed in normative ethics, and that it is the right method to use.<sup>2</sup> In working towards a reflective equilibrium one's goal is to figure out what to believe about some moral issue, or perhaps even morality as such. One proceeds by pursuing overall coherence between one's particular moral judgments, moral principles, and relevant background knowledge of which one is aware. In doing so, one resolves conflicts between moral judgments, principles and background theories by rejection, or revision, based on what one believes most strongly, or what one takes oneself to have most reason to believe. The ultimate, though perhaps unachievable, goal is to achieve the best overall fit between the different sets of beliefs.

Reflective equilibrium is best viewed as a method whereby one discovers what one should believe about moral issues. Rawls (1999d) sometimes

<sup>1</sup> John Rawls first described what appears to be a version of the method of reflective equilibrium in his "Outline of a Decision Procedure for Ethics" (1999a [1951]), though without yet using that phrase to label it. Not until the publication of *A Theory of Justice* (1999d [1971]), some twenty years later, had he invented that by now familiar phrase, and the distinction between *narrow* and *wide* reflective equilibrium, equally familiar, was not explicitly introduced until the publication of "The Independence of Moral Theory" (1999b [1974]) a few years later. Norman Daniels (1979) discusses wide reflective equilibrium. In what follows, I use 'reflective equilibrium' to refer to wide reflective equilibrium.

<sup>2</sup> T.M. Scanlon writes that reflective equilibrium "is the only defensible method: apparent alternatives to it are illusory." (2003: 149) Jeff McMahan writes, "[t]he most commonly endorsed method of moral inquiry among contemporary moral philosophers is the method described by John Rawls under the label 'reflective equilibrium'" (2000, p. 100), and that "[i]t seems to me that the method of reflective equilibrium, or a process very much like it, is the best or most fruitful method of moral inquiry" (2000, p. 102). Shelly Kagan says, "[t]he general approach to justification in ethics that I endorse is similar to the notion of 'reflective equilibrium' described by Rawls in *A Theory of Justice*." (1998, p. 306) Michael DePaul (1998) argues that proposed alternatives to reflective equilibrium reduce to this method, and that it would be irrational to follow any alternative procedure.



writes as if he takes the goal to be purely descriptive – in his case giving a characterization of “our” conception of justice. Francis Kamm (1993) adopts a version of reflective equilibrium, the “method of cases,” which involves considering hypothetical cases with a view to formulating moral principles that account for one’s moral intuitions about them.<sup>3</sup> She writes that,

“[t]he idea here is that the responses come from and reveal some underlying psychologically real structure, a structure that was always (unconsciously) part of the thought processes of some people. Such people embody the reasoning and principles (which may be thought of as an internal program) that generate these responses. The point is to make the reasons and principles explicit.” (1993, p. 8)

This suggests a purely descriptive account of the goal of the methodology.

However, as Scanlon has pointed out, this descriptive view of reflective equilibrium is secondary to a “deliberative” account of the method. According to the deliberative account, the aim is to figure out what to believe about some moral issue. These two conceivable goals are not mutually exclusive, however:

“Even if our aims in deploying the method of reflective equilibrium are understood as descriptive, in order for the method to be carried out, someone – the person whose considered judgments are in question – must be trying to decide what to believe.” [Scanlon, 2003, pp. 147–148]

Thus, the deliberative account is the primary one.

Reflective equilibrium should not, without further ado, be viewed as an account of justification. There are two main reasons for this.

First, although the method is essentially coherentist, a foundationalist about justification might also want to adopt it. Although she does not regard justification as consisting in coherence, she could adopt reflective equilibrium as a way of, say, discovering moral principles that can justify less general moral claims. The method itself is merely one whereby one arrives at sets of beliefs (particular moral beliefs, moral principles, and background theories) that cohere. Justification would consist in the fact that less general judgments can be deduced from more general moral principles, or perhaps a single fundamental one.

Second, this method, even if successfully carried through, is not guaranteed to yield justified moral beliefs, bar perhaps in a subjective sense.<sup>4</sup> Indeed, there are strong arguments against regarding reflective

<sup>3</sup> For discussion of Kamm’s “method of cases,” see [Daniels, 1998].

<sup>4</sup> We might say that S is *subjectively* justified in believing that p just in case it is reasonable *for S* to believe that p, given the evidence S has available, and the credence (to S) of that evidence. And we might say that S is *objectively* justified in believing that p just in case S’s belief that p is justified because the facts are evidence that p, and S’s belief that p is formed because S recognizes this.



equilibrium as an account of justification.<sup>5</sup> For example, such a view would be vulnerable to charges of conservatism, and relativism.

The method is perhaps, in certain contexts, more plausible as a method for discovering justified moral claims, and the evidence for them. Notice that the objections against the method of reflective equilibrium seem to be motivated by the underlying epistemic principle that

- (J) A person S is objectively justified in believing that p only if
  - (i) there is no defeater of S's justification for believing that p of which S is, or ought to be, aware, or
  - (ii) provided that there is a defeater of this kind, then S has available a "defeater of the defeater."

Thus, it is the fact that reflective equilibrium allows for the possibility that a person can proceed in ignorance of alternative views and their supporting reasons that render the method implausible as a method for arriving at justified moral beliefs.

Looking at some of the practices of professional normative ethicists however, it may be possible to adduce some reasons for thinking that reflective equilibrium, at least in this context, is more plausible as a method for discovering justified moral beliefs. One might argue that professional ethicists are more likely to be aware of, and take seriously, arguments against moral claims and positions that they hold to be correct. Moreover, they might work in a community with high standards when it comes to assessing evidence and arguments. And perhaps they devote a relatively large amount of time and energy to the study of the merits of positions and arguments put forth by other members of the community. And so on.

If this is correct, then perhaps it is less likely that there is a defeater that a member of this community isn't aware of, or that they ignore, or fail to respond to in a rational manner. Thus, it might be more likely that the reflective equilibrium of someone belonging to this community will yield a set of justified moral beliefs.

In any case, I'm not going to defend reflective equilibrium as a theory of justification. As I said, one can employ the method solely as a method for discovering what to believe. However, in what follows, I will assume that normative ethics, or moral inquiry, essentially involves the use of this method to a greater or a lesser extent.

---

<sup>5</sup> Cf. [Hare, 1952, p. 40], [Brandt, 1979, pp. 21–22], [Cummins, 1998], and [Stitch, 1998].



## Moral Inquiry – A Priori, Or A Posteriori?

One way of facilitating an assessment of the merits of the Armchair Claim, would be to consider how to characterize reflective equilibrium in terms of the distinction between the a priori and the a posteriori. Pursuing this strategy, it seems natural to ask how three components involved in the pursuit of a reflective equilibrium – the input, the process of reflection, and the output – should be viewed in light of this distinction.

The problem with this approach, as I hope to illustrate, is that to answer these questions, one has to enter into disputed issues in meta-ethics. The method of reflective equilibrium is supposed, as far as possible, to remain neutral on these issues. Perhaps one has to be committed to cognitivism in order for it to make sense to employ the methodology. Beyond that, adherents to different meta-ethical positions should be able to pursue reflective equilibria regardless of their views on the epistemological status of the input, process of deliberation, and output involved. Nonetheless, the Armchair Claim characterizes normative ethics in a way that might be accurate on some meta-ethical views, and inaccurate on others. It therefore cannot be evaluated without engaging with the arguments for and against these meta-ethical views. In what follows, I will illustrate this point mainly by discussing how two prominent meta-ethical positions, intuitionism and naturalism, view the input, process of deliberation, and output involved in reflective equilibrium.<sup>6</sup>

Regarding the input, part of the basis for deliberation are particular moral judgments. These could, on the one hand, be based in moral observations. There is, however, a debate concerning their status as empirical, based on a disagreement about what the best explanation of someone's making a moral observation is. According to Gilbert Harman (1977), the best explanation does not require us to refer to any moral fact. The fact that someone makes a moral observation, such as observing that "That's wrong" upon seeing some kids pour gasoline over a cat and ignite it, can be explained solely by making "assumptions about the psychology or moral sensibility of the person making the moral observation." [Harman, 1977, p. 6] Thus, since the best explanation does not essentially mention anything about moral facts, there's no need to postulate their existence to explain why the observation is made. If correct, this would make moral observations different from scientific observations, where we do need, according to Harman, to make reference to scientific facts to explain why an observation is made. Thus, Harman maintains, if someone sees a vapor trail in a cloud chamber and observes that "There goes a proton," this is

---

<sup>6</sup> Since the epistemological status of the output is the same as the input (particular moral beliefs, moral principles, and background knowledge), I skip consideration of the output below.



evidence for the existence of a proton because, in this case, an explanation of her making that observation which mentions the proton is better than one that includes merely psychological or sociological facts. Thus, moral observations do not seem to be empirical in the relevant sense – they are not about mind-independent properties, since their predicate terms do not express such properties. If Harman is right, it seems moral methodology wouldn't be empirical in the right way even though it makes use of moral observations.<sup>7</sup>

Sturgeon (1988) believes that Harman's argument begs the question against moral the realist. This is not the place to discuss his argument. I'm merely making the point that there are issues in meta-ethics one will have to resolve before we can settle the issue of whether the fact that moral observations are used in moral theorizing renders it either a priori or a posteriori.

Another kind of input into reflective equilibrium are particular moral judgments. They might be constituted by, or ultimately derive from, intuitions elicited by considering hypothetical cases. This would make them prime candidates for being a priori. On the standard view, an a priori judgment is a judgment one can be justified in believing independently of experience, save for the experiences needed in order to understand the proposition the judgment expresses. Since we understand propositions by grasping concepts, this implies that we need to have the experiences necessary to acquire the concepts that correspond to the properties involved in the proposition. But no other experience is needed on the standard view.

Since a given moral intuition is elicited by considering a hypothetical thought-experiment, it is natural to classify it as a priori, given that none of the senses appear to be used in thinking about, or forming judgments on the basis of, thought-experiments.

An alternative view is that of the ethical naturalist Richard Boyd (1988), who holds that moral intuitions, just as scientific intuitions, are a kind of "trained judgment:"

"Moral intuitions are simply one cognitive manifestation of our moral understanding, just as physical intuitions, say, are a cognitive manifestation of 'physicists' understanding of their subject matter. Moral intuitions, like physical intuitions, play a limited but legitimate role in empirical inquiry *precisely because* they are linked to theory *and* to observations in a generally reliable process of reflective equilibrium." [Boyd, 1988, p. 333]

Thus, just as a physicist's intuition about, say, whether a particular experimental setup will work, is based on her understanding of the relevant theories of physics, so a person's moral intuition is based on her understanding of moral theory. On Boyd's account therefore, moral intuitions are reliable indicators of the moral facts to the extent that the moral

---

<sup>7</sup> Huemer [2005, p. 84–87], argues that moral facts cannot be known by observation.



theory is approximately correct, just as the physicist's intuition is a reliable indicator provided her physical theory is. Since Boyd is a moral naturalist, his account of moral intuitions can be understood as one whereby intuitions, under favourable conditions perhaps, are indicators of what the empirical moral facts are.<sup>8</sup> The fact that the intuitive judgment itself might best be described as a priori is irrelevant to whether or not its content corresponds with the moral facts. That depends on whether the moral theory the intuitor holds is approximately correct.

Hence, with respect to the input represented by moral intuitions there are different views on how to characterize them. On the one hand, they seem to be a priori, but there are ways of conceiving of them so that their status as a priori is irrelevant because they might nonetheless represent allegedly empirical, moral facts.

Regarding the moral principles that also constitute part of the input, contemporary intuitionists believe that a sub-class of these principles are self-evident. Russ Shafer-Landau, for example, mentions principles such as "other things equal, it is wrong to take pleasure in another's pain, to taunt and threaten the vulnerable, to prosecute and punish those known to be innocent, and to sell another's secrets solely for personal gain." [2003, p. 248] By their being self-evident, intuitionists mean that one can be justified in believing a true proposition that expresses the principle just on the basis of understanding its content. So, if one believes the principle on the basis of that understanding, then one knows it.<sup>9</sup> This qualifies such principles as a priori, since, if one can be justified in believing them solely on the basis of understanding them, then no empirical evidence is needed to justify believing them.

Contemporary intuitionists, however, do not believe that such justification is indefeasible. One might, employing the method of reflective equilibrium, discover a defeater of one's justification for believing a seemingly self-evident moral principle.<sup>10</sup> Defeaters include empirical evidence regarding the cognitive processes that are causally responsible for the intuition.

Walter Sinnott-Armstrong (2008), for example, argues that studies of *framing effects* show that the view that intuitive moral principles can be justified without independent confirmation is untenable. He believes that the studies establish that it is reasonable to assume that the intuitive principles adduced by intuitionists belong to a class of beliefs that are generated by an unreliable process. One can therefore not have justification for a moral principle without some independent confirmation that a belief in a particular moral principle is justified. In particular, this could involve

---

<sup>8</sup> I am presupposing an *epistemological* conception of naturalism. Such a view is defended by [Copp, 2008].

<sup>9</sup> See [Audi, 2004, p. 48–49]. Cp. [Shafer-Landau, 2003, p. 248].

<sup>10</sup> See [Audi, 2004, p. 66–67].



a reason for believing that the particular intuition in question is not generated by an unreliable process, i.e. that it doesn't belong to the class of beliefs that are subject to framing effects. This would seem to undermine the intuitionist's claim that some moral principles are a priori justified, since merely understanding the content of the principle is insufficient for justification. One would also, Sinnott-Armstrong maintains, need to have assurance that the particular intuition in question isn't generated by an unreliable process. Since such assurance would have to come from an empirical source, one cannot be a priori justified in believing any moral principle.

The goal is not to settle this debate, merely to point out that the view that certain moral principles are a priori justified is controversial. William Tolhurst [2008, pp. 79–81] and Russ Shafer-Landau [2008, p. 90] argue that the evidence mentioned by Sinnott-Armstrong (2008) isn't substantial enough to undermine the reliability of intuition, because it doesn't show that their probability of being wrong is below the threshold of reliability.

I believe this brief discussion shows that there is disagreement in meta-ethics about whether any moral principle is justified a priori. It would therefore be premature to claim that moral inquiry is a priori due to its reliance on moral principles as input.

Most would agree however, that at least some of the background theories that serve as input are empirical. We have, for instance, already discussed how studies of framing effects appear relevant to the reliability of intuitions. The debate between critics of moral intuitions, and intuitionists who believe that their contents can be self-evident, can be seen as evidence that empirical theories (about, say, the reliability of intuitions) are in fact taken into account in the pursuit of a reflective equilibrium by moral intuitionists. They would still deny, however, that moral inquiry is empirical.

Regarding the process of reflection itself, one's answer would depend in part on one's view of the nature of the input. Since intuitionists believe that moral properties are non-natural, they would not view moral theorizing as empirical, since moral properties aren't empirical. In addition, because the process of deliberation itself is guided by constraints of rationality, and is thus normative, it would be natural to regard it as a priori. Moreover, because intuitionists insist that some general moral principles are a priori, intuitionism doesn't sit well with the view that moral inquiry is empirical. Empirical disciplines such as science are typically thought not to involve a priori truths.<sup>11</sup>

Some naturalists, on the other hand, would tend to view the method as a kind of empirical inquiry. For first of all, they believe that moral terms express empirical properties. Thus on this view, wrongness, for

---

<sup>11</sup> See [Shafer-Landau, 2003, p. 61].



instance, is to be understood as a natural property because claims such as ‘an act is wrong if and only if it has the *N*-property’ are true, where *N* is a natural property.

Some naturalists have attempted to show how we might understand moral inquiry as akin to the paradigmatic kind of empirical inquiry, namely science.<sup>12</sup> Thus, apart from the already mentioned view, that moral intuitions are to be understood as analogous to scientific intuitions, reflective equilibrium in ethics is itself to be understood as analogous to scientific methodology. For, as in science, in ethics one theorizes based on the available data. Such theorizing may itself be non-empirical, but if so, such naturalists would argue, then so is the equivalent scientific one. For in formulating hypotheses in science one relies on theory-dependent background knowledge, as well as intuitions and customs. And in testing and defending them, one again uses background knowledge, as well as rules of inference such as induction, inference to the best explanation, statistical rules of inference, etc. Thus, such naturalists would regard the analogy between reflective equilibrium and scientific methodology as strong enough that the seemingly non-empirical nature of the process of deliberation in ethics, doesn’t render ethics non-empirical. For in ethics, as in science, this process involves operating on empirical data, using various rules of inference. So, if, as most believe, scientific methodology is empirical despite this, so is the methodology of normative ethics.

The upshot, I believe, is that an interpretation of the Armchair Claim as a descriptive claim about the method of reflective equilibrium is problematic. The naturalist argues that moral inquiry is relevantly analogous to scientific inquiry, and that it’s therefore empirical. Without any arguments that this view of moral judgments and of moral inquiry is inadequate, the Armchair Claim would therefore simply beg the question as to why we should think that moral inquiry isn’t, as it is actually practiced, empirical.

Perhaps, then, the descriptive version of the Armchair Claim should be seen as being in agreement with the naturalist’s view of moral inquiry. On this view, the burning armchair might be viewed as a comment on other accounts, such as that of the intuitionist, according to which moral inquiry is a priori. Of course, to determine which view is correct, we would need to look into the respective arguments of the intuitionist and the naturalist, amongst others. Merely stating that one is in agreement with a particular view, does not help us determine which view is more adequate as a characterization of moral inquiry.

These remarks also affect the normative version of the Armchair Claim. This position is going to have to address the debate between positions such as those of the intuitionist and the naturalist. As we have seen, the intuitionist views certain moral principles as a priori, and hence moral

---

<sup>12</sup> See e.g. [Boyd, 1988].





theorizing, *a priori*. The intuitionist could grant that empirical background knowledge is relevant in moral inquiry, and thus that normative ethics should be empirically informed. Intuitionists would still deny that moral inquiry is empirical, because empirical disciplines such as science do not involve foundational *a priori* principles. So the intuitionist would reject the normative version of the Armchair Claim because it is based on a mistaken conception of moral judgments and of moral inquiry. Normative ethics simply *cannot be* empirical. An empirical version of normative ethics would not be normative ethics.

The naturalist on the other hand would be happy to agree with the normative version of the Armchair Claim based on her account of the nature of moral judgments and moral inquiry. So perhaps this normative version of the Armchair Claim is best viewed as recommending that we take up something like this view. But should we? What if the intuitionist is right?

## Further interpretations of the Armchair Claim

Perhaps, then, the Armchair Claim should be interpreted as the claim that moral methodology as characterized by reflective equilibrium, either cannot, or has in fact failed to accommodate findings from the empirical sciences in moral theorizing (descriptive claim), or that it ought to take such findings into account (normative claim).

The claim that reflective equilibrium cannot accommodate empirical findings, is, I believe, easily dismissed. Reflective equilibrium bids us to take into account relevant background knowledge, of which empirical findings are a subset. This also implies that there should be no opposition to the normative version, since ethicists appear to employ that very method.

Thus, we are left with the interpretation of the Armchair Claim which says that moral philosophers have in fact failed to take empirical findings into account in their theorizing. Although reflective equilibrium bids moral philosophers to take empirical findings from the sciences into account, it is still up to the individual moral philosopher to resolve a given conflict between such empirical findings and moral judgments, principles, or theories, based on what she finds most plausible. So perhaps there is a general tendency on the part of moral philosophers, to either resolve such conflicts in ways that are biased against empirical findings, or even to ignore empirical findings altogether. In other words, they have a tendency to violate something like principle (J), which I introduced in section 1.

This is of course itself an empirical claim about the actual behavior of moral philosophers, which, to my knowledge, hasn't been investigated, even by adherents to experimental philosophy. One would have thought



that someone dedicated to empirical methods would have bothered to do so, if one were actually advancing such a controversial claim. So perhaps this interpretation of the Armchair Claim isn't the most charitable, and should be set aside.

Apart from this formal reason to dismiss these interpretations of the Armchair Claim, we may bring a few examples from the practices of moral philosophers to bear.

Rawls (1999d) took one of the criteria for the success of his theory of justice to be its ability to sustain what he called a stable society. If Rawls' conception of justice – “justice as fairness” – failed to be stable, he believed, the participants in the “original position” wouldn't choose these principles to govern the basic structure of their society. Rawls therefore argues (1999d: ch. 8) for the claim that a society in which the basic structure is governed by justice as fairness will be stable, since children growing up in such a society would come to endorse these principles. To support this claim, he appeals to empirical principles of developmental psychology. Rawls later came to believe that he had been mistaken – briefly, because his argument relied on a substantive account of the good, and therefore wasn't consistent with “reasonable pluralism.” He then went on to publish another book (*Political Liberalism*) in an effort to save his theory from the empirical implication that it wouldn't be capable of sustaining a stable society.

Horowich (1998), has argued that the intuitions taken to support the distinction between doing and allowing are best accounted for by a kind of covert reasoning posited by *prospect theory*. In a nutshell, the argument is that if intuitions that have been taken to support a central distinction in ethics are best explained by postulating a psychological theory about behavior, then that distinction should not be taken to be morally significant, since the mechanism itself does not seem to be. The responses given by Kamm (1998) and van Roojen (1999) can be seen as an attempt to reach a reflective equilibrium, taking into account the empirically founded worry raised by Horowich (1998), whilst nonetheless rejecting her conclusions.

Although these cases may be merely anecdotal, I believe that, in the absence of any empirical evidence to the contrary, the version of the Armchair Claim under consideration should be dismissed. Moral philosophers do not appear to ignore, or be biased against, empirical findings.

The final version of the Armchair Claim that I'm going to consider, interprets it as making the practical recommendation that moral philosophers themselves start engaging in empirical research of the kind experimental philosophers engage in.

Here we may distinguish between, on the one hand, moral philosophers who have no training in the methodologies of the social sciences, neuroscience, etc., and who due to constraints on resources (funds, time, etc.) would have difficulties learning and employing these methods,



and, on the other, the moral philosophers of the future, who might receive such training as a part of their education.

Whether either of these groups should learn to do experimental philosophy will of course depend on the actual, and projected, relevance and successes of employing these methodologies. A case can be made that, with respect to the first group, the best strategy is to engage in a division of labour – providing experimental philosophers with empirical hypotheses to test, and critiquing concrete methodologies and findings. With respect to the second group the case for this version of the Armchair Claim is made stronger by the relative absence of practical constraints. But clearly, it will have to be assessed based on the previous and projected success and relevance of experimental philosophy.

I suspect that some might find it hard to see experimental philosophy as a clear-cut success. Consider the widely discussed neuroimaging research by Joshua Greene and colleagues (Greene et al. (2004), Greene et al. (2001)) defending a dual process view of moral judgment, research which in turn has been used in arguments against deontology.<sup>13</sup> Aside from the confusion about what the hypothesis put forth by Greene and his colleagues actually is, here are ongoing discussions in the literature concerning whether these neurological findings are relevant to moral philosophy (Berker (2009)), whether they support the conclusions that Greene claims they do (Berker (2009), Bluhm (2014), Helion and Pizzaro (2014), Kahane (2014), Kumar and Campbell (2012) and Meyers (2014)) and whether the results can be replicated [Moore et al. (2008)]. So some might doubt the fruitfulness of experimental philosophy to normative ethics, despite the relevance of some of the movement's results.

## Conclusion

Normative ethics, which I have argued involves the method of reflective equilibrium, cannot be characterized as either a priori or a posteriori, without engaging in longstanding debates in meta-ethics. Contrasting intuitionism and naturalism, we saw how there are disagreements regarding such issues as the nature of moral properties, and the epistemological status of moral observations, intuitions, and principles. There is also disagreement about the nature of the process of reflection involved in moral inquiry – should it be understood as analogous to scientific inquiry, and thus as an empirical mode of investigation, or is it a priori? The burning armchair, which suggests that normative ethics isn't empirical, or insufficiently so,

---

<sup>13</sup> See [Greene, 2008], and [Singer, 2005].



could either be an adequate comment on normative ethics or not, depending on how these debates in meta-ethics are best resolved.

Engaging in normative ethics, and hence pursuing a reflective equilibrium, does not, in and of itself, force one to take sides on these issues. It therefore seems wrong to indicate that the entire thing should be committed to the flames. There will be normative ethicists who take themselves to be doing essentially empirical work, and others who think ethics can't be empirical. Meanwhile, as the debates in meta-ethics continue, there are important and challenging moral problems that have to be addressed. So there is a need for normative ethics, whether it's an armchair discipline or not.

## Acknowledgements

I would like to thank Tom Sorell and Alberto Vanzo for comments on an earlier version of this paper. This work was supported by the Arts and Humanities Research Council (grant number AH/L014998/1).

## Список литературы / References

Audi, 2004 – Audi, R. 2004. *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Princeton: Princeton University Press, 2004, 256 pp.

Berker, 2009 – Berker, S. “The Normative Insignificance of Neuroscience”, *Philosophy & Public Affairs*, 2009, vol. 37, no. 4, pp. 293–329.

Bluhm, 2014 – Bluhm, R. “No Need for Alarm: A Critical Analysis of Greene's Dual-Process Theory of Moral Decision-Making”, *Neuroethics*, 2014, vol. 7, pp. 299–316.

Boyd, 1988 – Boyd, R. “How to be a Moral Realist”, in: Sayre-McCord, G. (ed.). *Essays on Moral Realism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988, pp. 181–228.

Brandt, 1979 – Brandt, R.B. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Oxford University Press, 1979, 362 pp.

Copp, 2008 – Copp, D. “Why Naturalism?”, in: Copp, D. *Morality in a Natural World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 33–54.

Cummins, 1998 – Cummins, R. “Reflection On Reflective Equilibrium”, in: DePaul, M. & Ramsey, W. (eds.) *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998, pp. 113–128.

Daniels, 1979 – Daniels, N. “Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics”, *Journal of Philosophy*, 1979, vol. 76, no. 5, pp. 256–282.

Daniels, 1998 – Daniels, N. “Kamm's Moral Methods”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1998, vol. 58, no. 4, pp. 947–954.

DePaul, 1998 – DePaul, M. “Why Bother with Reflective Equilibrium?”, in: DePaul, M. & Ramsey, W. (eds.) *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition*



and *Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998, pp. 293–309.

Greene, 2008 – Greene, J.D. “The Secret Joke of Kant’s Soul”, in: Sinnott-Armstrong, W. (ed.). *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008, pp. 35–79.

Greene et. al., 2004 – Greene, J.D.; Nystrom, L.E.; Engell, A.D.; Darley, J.M. and Cohen, J.D. “The Neural Bases Of Cognitive Conflict And Control In Moral Judgment”, *Neuron*, 2004, vol. 44, pp. 389–400.

Greene et. al., 2001 – Greene, J.D.; Sommerville, R.B.; Nystrom, L.E.; Darley, J.M.; Cohen, J.D. “An fMRI Investigation Of Emotional Engagement In Moral Judgment”, *Science*, 2001, vol. 293 (5537), pp. 2105–2018.

Hare, 1952 – Hare, R.M. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1952, 208 pp.

Harman, 1977 – Harman, G. *The Nature of Morality*. New York: Oxford University Press, 1977, 192 pp.

Helion and Pizzaro, 2014 – Helion, C. & Pizarro, D.A. “Beyond Dual-Processes: The Interplay Of Reason And Emotion In Moral Judgment”, in: N. Levy & Clausen, J. (eds.). *Springer Handbook of Neuroethics. Dordrecht: Springer, 2014*, pp. 109–125.

Horowitz, 1998 – Horowitz, T. “Philosophical Intuitions and Psychological Theory”, *Ethics*, 1998, vol. 108, no. 2, pp. 367–385.

Huemer, 2005 – Huemer, M. *Ethical Intuitionism*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, England: Palgrave Macmillan, 2005, 309 pp.

Kagan, 1998 – Kagan, S. *Normative Ethics*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1998, 354 pp.

Kahane, 2014 – Kahane, G. “Intuitive and Counterintuitive Morality”, in: D’Arms, J. & Jacobson, D. (eds.). *Moral Psychology and Human Agency: Philosophical Essays on the Science of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 9–39.

Kamm, 1993 – Kamm, F. *Morality, Mortality. Vol. 1*. New York: Oxford University Press, 1993, 352 pp.

Kamm, 1998 – Kamm, F. “Moral Intuitions, Cognitive Psychology, and the Harming-Versus-Not-Aiding Distinction”, *Ethics*, 1998, vol. 108, no. 3, pp. 463–488.

Kumar and Campbell, 2012 – Kumar, V. & Campbell, R. “On The Normative Significance Of Experimental Moral Psychology”, *Philosophical Psychology*, 2012, vol. 25, no. 3, pp. 311–330.

Meyers, 2014 – Meyers, C.D. “Brains, Trolleys, And Intuitions: Defending Deontology From The Greene/Singer Argument”, *Philosophical Psychology*, 2014, vol. 28, no. 4, pp. 466–486.

Moore et.al., 2008 – Moore, A.B.; Clark, B.A.; Kane, M.J. “Who Shalt Not Kill? Individual Differences in Working Memory Capacity, Executive Control, and Moral Judgment”, *Psychological Science*, 2008, vol. 19, no. 6, pp. 549–57.

Rawls, 1999a – Rawls, J. “Outline of a Decision Procedure for Ethics”, in: Rawls, J. & S. Freeman (eds.). *Collected Papers*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, pp. 1–19.

Rawls, 1999b – Rawls, J. “The Independence of Moral Theory”, in: Rawls, J.; Freeman, S. (ed.). *Collected Papers*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, pp. 286–302.

Rawls, 1999c – Rawls, J. *A Theory of Justice. Rev. ed.* Oxford: Oxford University Press, 1999, 560 pp.



Roojen, 1999 – Roojen, M. v. “Reflective Moral Equilibrium and Psychological Theory”, *Ethics*, 1999, vol. 109, no. 4, pp. 846–857.

Scanlon, 2003 – Scanlon, T.M. “Rawls On Justification”, in: Freeman, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 139–167.

Shafer-Landau, 2003 – Shafer-Landau, R. *Moral Realism: A Defence*. Oxford: Clarendon Press, 2003, 336 pp.

Shafer-Landau, 2008 – Shafer-Landau, R. “Defending Ethical Intuitionism”, in: Sinnott-Armstrong, W. (ed.) *Moral Psychology, Vol. 2: The Cognitive Science of Morality*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008, pp. 83–95.

Singer, 2005 – Singer, P. “Ethics and Intuitions”, *Ethics*, 2005, vol. 9, no. 3–4, pp. 331–352.

Sinnott-Armstrong, 2008 – Sinnott-Armstrong, W. “Framing Moral Intuitions”, in: Sinnott-Armstrong, W. (ed.) *Moral Psychology, Volume 2: The Cognitive Science of Morality*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008, pp. 47–76.

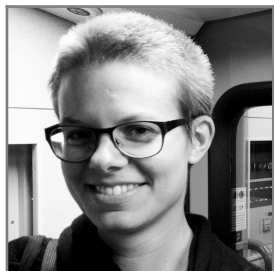
Stitch, 1998 – Stich, S. “Reflective Equilibrium, Analytic Epistemology, and the Problem of Cognitive Diversity”, in: DePaul, M. & Ramsey, W. (eds.) *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998, pp. 95–112.

Sturgeon, 1988 – Sturgeon, N. “Moral Explanations”, in: Sayre-McCord, G. (ed.). *Essays on Moral Realism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988, pp. 229–255.

Tolhurst, 2008 – Tolhurst, W. “Moral Intuitions Framed”, in: Sinnott-Armstrong, W. (ed.). *Moral Psychology, Vol. 2*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008, pp. 77–82.

# THE QUESTION OF REFLEXIVITY\*

**Markéta Jakešová** – PhD  
Candidata in Philosophy.  
Charles University, Faculty of  
Humanities.  
U Kříže 8, Praha 5 – Jinonice,  
158 00, Czech Republic  
L'ERRaPhiS, Université  
Toulouse – Jean Jaurès.  
31058, 5 Allée Antonio  
Machado, 31100 Toulouse,  
France.  
e-mail: jakesova.marketa@  
gmail.com



This article aims to critically examine three approaches to reflexivity in philosophical texts, specifically the case when the textuality becomes its own topic. The first approach is when there is no reflexivity at all. It is just describing how – according to the author – things are. As an example of this approach I take German media philosophy. This tradition is specific because reflexivity is supposed to be its very topic. However, the media philosophers succeeded in touching the indefinability of mediality itself. Another method is to question one's own and possibly also the reader's position. I have chosen Annemarie Mol's empirical philosophy as the example here. The problem is that despite following the "ontological turn", the author remains (probably inevitably) also to a large extent trapped in the fact that he/she describes the world, that is, in subject/object dichotomy and therefore, in epistemology. The third way to write aims to make readers *feel* what the author *tells*. My example here is the varied work of Walter Benjamin whom I for the purpose of this article consider more as a prophet rather than the precise thinker who he (also) by all means was. While using the second approach myself, I discuss advantages and challenges of the three and find their points of touch.

**Keywords:** German media philosophy, Actor-Network Theory, Annemarie Mol, Walter Benjamin, ontology

# ВОПРОС РЕФЛЕКСИВНОСТИ

**Маркета Якешова** – аспирант.  
Карлов университет.  
У Кříže 8, Прага 5 – Jinonice,  
158 00, Чешская Республика.  
L'ERRaPhiS, Университет  
Тулуза – Жан Жорес.  
31058, 5 Allée Antonio  
Machado, 31100, Тулуза,  
Франция.  
e-mail: jakesova.marketa@  
gmail.com

В данной статье рассматриваются три подхода к проблеме рефлексивности в философских текстах – а именно те случаи, когда текстуальность становится ее собственным предметом. Первый подход имеет место тогда, когда рефлексивность отсутствует. В этом случае автор просто описывает некоторые события так, как он их видит. В качестве примера этого подхода в статье рассматривается немецкая медиафилософия. Особенность этой традиции состоит в том, что рефлексивность составляет ее предметное поле. Между тем медиафилософам удалось нащупать медиальность в ее неопределимости. Другой подход состоит в проблематизации чьей-либо (в том числе читательской) позиции. В качестве примера в статье рассматривается эмпирическая

\* This publication was supported by The Ministry of Education, Youth and Sports – Institutional Support for Longterm Development of Research Organizations – Charles University, Faculty of Humanities (2019) and the foundation DFH-UFA (Université franco-allemande. Deutsch-Französische Hochschule).

Special thanks to Milan Kroulík for reading and commenting on previous versions of the article and correcting its language.



философия Аннмари Мол. Этот пример интересен тем, что, хотя Мол следует принципам «онтологического поворота», она все же остается (скорее всего, неизбежно) заложницей описания мира через эпистемологическую дихотомию «субъект-объект». Третий подход к повествованию заключается в стремлении заставить читателя *прочувствовать* то, о чем *рассказывает* автор. Такой подход характерен для разных работ Вальтера Беньямина, который в данной статье предстает скорее пророком, чем собственно мыслителем, коим он тоже несомненно являлся. Используя второй подход, автор этой статьи рассматривает преимущества и недостатки каждого из трех, а также ищет возможности для их соотнесения.

**Ключевые слова:** немецкая медиафилософия, акторно-сетевая теория, Аннмари Мол, Вальтер Беньямин, онтология

However much “writing” has become a topic that is theoretically discussed, there still aren’t many books that do something to enrich, complexify, and change academic writing practices. Writing methods are still not taken as seriously as methods of gathering and analyzing material.

Annemarie Mol, *The Body Multiple*

It is characteristic of philosophical writing that it must continually confront the question of representation.

Walter Benjamin,  
*The Origin of German Tragic Drama*

## Introduction: The Text and Its Others

The problem of any text<sup>1</sup> is that it has at least two sides of being: it exists in its physical form (on paper, stone, clay tablet, or a data disc) and it tells something about something *other* than itself. Both of these sides have their own issues. The physical form had been until recently unrecognized by many people and while its concrete shape sometimes seems utterly unimportant, without materiality, no text would exist. And the referential aspect itself is unclear: how accurate is the reference? What is it that makes the text referential in the first place? What is that part that differentiates itself from the reference so that we recognize that the text is not the thing which is being described?

---

<sup>1</sup> I now restrict myself to the narrow meaning of the term, that is, I consider text to be something that is written in order to be – at least in theory – read and/or readable.





My text presents different strategies for dealing with these questions. I found three traditions that approach these from various perspectives, with different degrees of self-reflexivity and with diverse emphases either on the material existence of the text, or on the fact of sharing some meaning, the form of this sharing etc. The list is by no means exhaustive: my research touches some possibilities with their advantages and deficiencies, rather than giving a complete account.

The first of the traditions I engage with is German media philosophy (throughout the text called by the German expression “Medienwissenschaft”). Even though I am rather critical about the lack of reflexivity in most texts falling under *Medienwissenschaft*, the thematic focus of this approach is truly innovative because it tries to capture media – including text – in the very moment of their mediation, communication or referentiality.

The second tradition I want to discuss is derived from Actor-Network Theory (ANT), sometimes termed after-ANT. My main point of interest will be the empirical philosophy of Annemarie Mol. Like many others before her – both with an explicit ANT background and without – she is concerned with her own position in her research and most importantly for me, in her position as an author of academic texts. I hope to be able to present the particularity of her theory, as well as the questions or challenges it – maybe inevitably – fails to solve.

The last example is Walter Benjamin's metaphysical adventure in *The Origin of German Tragic Drama*. The text is notoriously difficult, even for Benjamin's standards. I was working with the text for some time but the transformation that I underwent thanks to it started taking its own shape. Therefore the last part of my text is to be taken as a chain of associations rather than a close interpretation. Using Benjamin as the conclusion is a leap back in time, but I like to think of it as a sort of Benjaminian “dialectical image”:<sup>2</sup> From the clash of new methods and Benjamin's somewhat old schoolish philosophy, that has nonetheless the power to transform its readers, might arise a new meaning. In a flash, in the fraction of time. “The eternal ... is far more the ruffle on a dress than some idea.” [Benjamin, 2002, p. 463].

---

<sup>2</sup> I am aware of the fact that this concept was explicitly articulated only later but the immediate clash of two temporalities revealing something else; the truth as something that lets itself be seen discretely, not continuously, are motives already present in Benjamin's earlier texts.



## What is the Other

In order to be considered as a text, ‘it’ has first to exist and second to give account of something else, something other than itself. I aim to explore the situation when this other is supposed to be a text – either the text as such or the very text the reader has in front of her.

I argue that even in this situation – the text being about itself – there is this other. The reasons are, first, that it makes explicit something that has been implicit till now, therefore it is obviously different; second, it is a never-ending game of mirroring, a spiral. In the attempt to write about the just written, there is always a space-time lag which is multiplying ad infinitum. It is because the existence of a text is always somewhere *else* than in the meaning of the written and the meaning only comes *after* the fact of the text. This is the problem Wittgenstein addressed in his *Tractatus*: What is *shown through* the text, cannot be *said by* the text.<sup>3</sup> Thus also the existence of the text is shown but cannot be said, just like we cannot measure the length of the length norm: “There is one thing of which one can state neither that it is 1 metre long, nor that it is not 1 metre long, and that is the standard metre in Paris.” [Wittgenstein, 2009: 29e, §50]

These problems emerge when we consider the text (and language in general) a grid to be put more or less accurately on the fixed world *out there*. And then we can speculate about the extent to which these two realms are entangled: on the one hand, everything I aim to approach is *already* interpreted, so I cannot escape to sheer materiality [e.g. Mol, 2012, p. 3]; on the other hand, every text and every language production are at the same time material to some extent [e.g. Butler, 2011, p. 6] because it is materialized as aural, visual, or tactile marks.

## Alleged Transparency of *Medienwissenschaft*

The entanglement and the infinite mirroring I have just described are truly vertiginous for me. Not only for me, to tell the truth: it is very similar to the German philosophical field called *Medienwissenschaft*'s struggle with the very description of mediation. Yes, mediation in general it may be, but the real problem is text and textuality, because it is unsurprisingly the medium of text through which *Medienwissenschaft* philosophers (just like most academics in general) form and tell their thoughts. I hope to demonstrate their problem later but to understand it, I believe that one

---

<sup>3</sup> “Was gezeigt werden *kann*, *kann* nicht gesagt werden.” [Wittgenstein, 1969, p. 43, § 4.1212]



has to get an idea about fundamental propositions of *Medienwissenschaft* and its specificity.

One of the inspirational sources for contemporary *Medienwissenschaft* is Marshall McLuhan's "the medium is the message" quote. [McLuhan, 1995, p. 7] As one of the philosophers from the tradition, Sybille Krämer wrote, McLuhan's goal was to "take away the transitory transparency and neutrality of the media and make visible their autonomous opacity and instrumental shaping power." [Krämer, 2015, p. 28]. The 'medial turn' is analogical to the 'linguistic turn' but Krämer rightly points out that whereas the linguistic turn claimed that "language was no longer 'only' a medium", the medial turn aims at the mediation *itself*. Thus most of the authors of *Medienwissenschaft* discern themselves from previous 'turns' in that they do not concentrate on any specific communicative tool,<sup>4</sup> rather they try to capture the space where mediation itself is (being) performed. So when we talk about various languages shaping our experience or different experiences when reading on a screen or a book made of paper, this is exactly what (at least some of) the authors of *Medienwissenschaft* are *not* interested in. In fact, according to Dieter Mersch, the function of media is their very disappearing. [Mersch, 2008, p. 305] McLuhan turns upside down! The medium here is *not* the message, or rather: the medium is exactly that, what the message is *not*. It's a trap and Mersch – while perfectly aware of the problem – does not see a way out. His biggest concern is language because it is his main tool for doing what he does but instead of trying to make his language speak about it, much less reveal it through performing, he seeks refuge in analogies from the field of art. Talking or writing – in a language of course – about mediation as if it was any other topic, without any reflection, is like ... well, it is very similar to the way I have been writing up to this point. If – as Dieter Mersch (2008, p. 306) says analogically to Wittgenstein: "no medium can inform of its own mediality because the form of the information itself cannot be informed about" but it "manifests itself", then I would expect to see or sense it *somewhere, anywhere*. The problem is that *Medienwissenschaft* philosophers were feeling the non-describable elusive space where mediation is being performed but they want to inform *about* it. How? Entirely transparently. The only way to manifest mediality Mersch came up with was a blank page in one of his book as he said in an interview [Mersch, 2016, p. 306] but when he talks about anamorphic paintings, he only uses art in order to *talk about* mediality and medial aspects of text, but he is not inspired to actually *make* such a depiction. After all, anamorphic paintings are made with painter's tools, on canvas or a desk and they are still reflexive and point to their own mediality so it is not unavoidable *not to write* in order to reflect writing,

<sup>4</sup> I put aside very interesting materialist analyses by Friedrich Kittler. (E.g. Kittler, 1986)



just as one doesn't have to stop painting to reflect visual arts.<sup>5</sup> Even though Dieter Mersch is perhaps the most striking example of this problem, it is quite similar with other *Medienwissenschaft* philosophers. Not that their texts are bad or their argumentation unconvincing, not at all, but they write as if no language, let alone medial turn ever happened. I think that one of the reasons is that they are afraid to step out of epistemology and dare to taste the space of new ontology: they try to describe how things are but neglect the fact that they inevitably also perform, create something. Which is so much the worse since this is what *Medienwissenschaft* is supposed to be about.

## Ontological Entanglements

Authors connected to the tradition of Actor-Network Theory have chosen a different path. Mostly because they are interested in ontology. [Gad; Jensen, 2010, p. 64] Therefore Annemarie Mol's main question is how things *are*. After having experienced and described many different situations in which a particular disease – in Mol's book it is atherosclerosis – is talked about and worked on, her answer is quite simple: they are how they are being *done*, how they are *enacted* by themselves and by others. [Mol, 2002] And since things, bodies, people, diseases, identities etc. are being done differently at different places and in different times, reality loses its presumed singularity. The multiplicity that proliferates in Mol's texts is more typical of so called after-ANT work, whereas what now can be called classical ANT is better known for – and has been criticized for – neat networks where the victorious and the most *active* actor defines everything. Nevertheless, most of the authors connected to ANT (be it the classical ANT or its after-version) are occupied with writing style (Gad; Jensen, 2010: 60ff) because they know that they cannot exclude themselves from the ontological facts they ... well, write *about*. Thus also the critical article by Christopher Gad and Casper Bruun Jensen I have been referring to made this clear, although it is itself written in a rather asymptomatic style: "For those already working with ANT, it should be obvious that our effort, as any other, is not simply descriptive but also has an integral performative component, which aims to guide further development of ANT in certain directions rather than others." (57)

This stance is explicitly reflective towards what the reader is just about to read (if she reads from the beginning to the end) and it is one of the ways to relate to the text. But ANT scholars are quite creative in this

---

<sup>5</sup> The blank canvas as a means to reflect and maybe criticize painting only came much later. Probably the most famous example I know of from the Western art history are Robert Rauschenberg's *White Paintings* from 1951. (See e.g. [Joseph, 2003, 25ff.] )



respect. Bruno Latour (over)uses exclamation marks – maybe to wake up his readers (e.g. Latour, 1993); Helen Verran wrote her book *Science and an African Logic* (2001) as a dialogue between her various writing selves, across time; Annemarie Mol in her first book *Body Multiple* (2002) wrote in fact two books running in alongside each other: one on the upper half of pages describing the body affected by atherosclerosis in a hospital, another one at the bottom of pages relating to literature. This book is not one, not many, “more than one – but less than many”, it is truly *multiple*. (55)

This is not the only way Mol explicitly reflects on writing style: she cites a Dutch article and then comments on the language difference,<sup>6</sup> she cites famous books to give herself credibility but pokes fun at the fact, that credibility is gained by this very citing: “If I import Strathern my text becomes stronger ... But how do authors ever acquire authority? Answer: by being related to. It is a circle.” (23) When I was reading the text for the first time, I was fascinated by how Mol was waking me up from the comfortable irreflective snooze a reader can sometimes experience when she is immersed in reading, by a question, joke or shout. It is where the text suddenly appears outside of itself, because it leaps from the neutral place where the reading is being done, straight onto me. It is an anamorphic depiction Dieter Mersch was seeking: the painting in which depicted objects appear *somewhere else*. [Mersch, 2008, p. 311] It is here where I see “intrusions, disruptions, obstacles, reversals of structures, extreme retardations or accelerations, doubling or iteration of signs” that should be according to Mersch “the basic lines of a negative medial theory” (314) and that I so desperately wanted to find in the texts of *Medienwissenschaft*.

I used to like Mol’s leaps in space and I still do but now, after a couple of years, I appreciate primarily Mol’s doing what she does by describing it at the same time, as in the quote about quoting above. A circle, indeed, but a circle that makes your thoughts spin.

Another example of this is the claim made by Mol in the beginning of the third chapter of *Body Multiple*, where she revisited the question from the very beginning of the book: What is atherosclerosis? “But after the shift from an epistemological to a praxiographic appreciation of reality, telling about what atherosclerosis *is* isn’t quite what it used to be. Somewhere along the way the meaning of the word ‘is’ has changed.” I mentioned earlier that for Mol, entities *are* through *enacting* and that’s also the reason why reality multiplies. It is also the answer to her question, the question and its answer around which the whole book is built on.

<sup>6</sup> “The article mentioned is entitled ‘Gesprekken over ziekte in een Kameroenees dorp: Een kritische reflectie op medisch-antropologisch onderzoek’ (Pool 1989). Do you recognize the language? It’s Dutch. There must be lots of interesting articles I cannot relate to because they are in languages I do not understand.” [Mol, 2002, p. 24]



For my present argument, these two passages are crucial and the most important. The first section of the two is a part of Mol's text written at the bottom of pages. Those are the passages dedicated to literature so here it is easier to use the meta-ontological level and doing something by commenting on that very action: the text is both the topic and – obviously – the tool, but consciously used. In the case of the other passage, it is more covert. Mol actually couldn't say it while doing it because then the ontological dimension would be lost. But she informs us about it, because informing about her methods is a very distinct part of her writing style. Along with J. L. Austin (e.g. 1962, p. 52) I hold the opinion that every text inevitably *does* something in the strong ontological sense, that is, it affects the world around itself and not admitting it doesn't change anything about it. Mol is very reflective of it but this part is still special because "the meaning of the word 'is'" is changing through the very reading of the text. Every text changes its readers, at least in the sense that they get some information – not necessarily *new* information, but ... some. However, here the author changes the meaning of a word by showing it: we live through this change while reading. The technique is similar to narrative methods in novels or movies: instead of *saying that* a character is annoying, it is usually more useful to *show* it, or even better to make the character annoy the readers or spectators. Mol's virtuosity consists in the fact that she uses this method in an unusual context: it is not that difficult to, say, make people feel sick by describing something repugnant; but to shift the meaning of the word 'is' through describing the being of the disease (and not the disease everybody is talking about on top of that, like cancer for example), that is a true masterpiece.

Nevertheless, no matter how much I like Mol's work, I see that there is a problem. It lies in the fact that even though her topic is practice, she still mostly writes *about* it instead of practicing it. Not that I have any idea myself how else it could be done without the text becoming utterly cryptic. After all, a writer has to write about *something* and if it is practice they are interested in and how it changes ontology, one can write about the ontology of the text and how it is established through the practice of writing and reading but ... in case of everything else, one ends up in descriptions of a world *out there*.

It is characteristic of ANT-inspired scholars that they refuse to stay in what they call an epistemological realm, instead they, in various ways, relate themselves to ontology. Helen Verran for example writes that when she was doing her research in Australia, on the topic of different burning practices of indigenous and white Australians, the whites were perplexed by the incommensurability between the world they were used to and the indigenous techniques: "Coming to life within disparate epistemic regimes, the forms of generalizing they embed are justified by incommensurable metaphysics." [Verran, 2002, pp. 730–731] Before the so-called "ontolo-



gical turn” in anthropology, if we were progressive enough, we did not deprive others of their right to interpret reality from their perspective, but we still presumed the material reality at the center to be something fixed and, well, suitably very similar to our own perspective. Facing a different and for us incomprehensible ontology that nevertheless works, our world starts losing its contours: white scientists saw indigenous Australians skillfully setting and managing forest fires, while performing tasks that don’t make any sense, no matter which perspective they were willing to accept as possible.

It is not my intention here to question the ontological turn or to endorse it, although I am very much fond of it, as is probably already obvious from this text. The problem is that I don’t see any way to be true to these ontological propositions in writing. The world is being reshaped at every moment by any action which applies to the existence of the text too. But what the text *is* – which here means also what and how it does, in Annemarie Mol’s sense – is not what the text is *about*. Mol does not enact the atherosclerosis in her text, instead she describes it. And every time she tells her readers about what she has just done through the text, the intended effect weakens. What is told by the text, cannot be performed through it. Or rather: the more the text tells about something, the less successfully can it be performed.

## Unfolding Reality

*Medienwissenschaft* addresses an interesting problem, but the authors seem to pretend that it doesn’t concern their own writing. Annemarie Mol and many other (after-)ANT authors first write *about* performativity – or how they often call it, ‘enactment’ – while performing something else (that is, shaping the world by writing), and then they write about this new performativity. A circle again. It’s usually called reflexivity and for now, it is my model to follow. My text is performative like any other text, persuasive, and it tries to be suggestive. However, there is another philosophical style I would like to discuss, the bold literary one, that doesn’t explain or describe but shows. The less it seems intentional from the author, the better it works. In contrast to the previous examples, it turns around: it is no longer the text which is a medium, it is the author. The text doesn’t have to be and cannot be a medium because it is the reality itself. Before turning to Walter Benjamin, whom I have chosen for more reasons, it is necessary to note that there are many texts like this. One shining example is G.W.F. Hegel and his *Science of Logic*. When we read in the beginning of the text the first phrase “*Being, pure being*”, it is not a description, it is building up the world anew. I have to hold my breath, not to proceed too fast, let it come to existence at its proper pace.



[Hegel, 2010, p. 59]<sup>7</sup> The language here has the mystical power to bring into existence, much like the word of God. “Reading the *Logic* and comprehending it is to read the mind of God before he created the world.” [Ruda, 2018, p. 87] The language is coessential with reality.

With Walter Benjamin, it is similar, or at least I feel it in a similar way. One of his questions in the “Epistemo-Critical Prologue” of *The Origin of Tragic Drama* is the question of representation,<sup>8</sup> that is, the problem of philosophical form or style in a broad sense: how to make, or rather let the truth talk.<sup>9</sup> To be able to do this, the form is supposed to be the performance of the truth itself. The proper form for philosophy is thus “the representation of truth” and philosophy should practice this form rather than anticipate it. It is an intended tautology because through the exercise of form, form is being implemented.

For Benjamin, “method is a digression”, which means that while practicing philosophy I am not allowed to ‘ask’ for the truth directly, like I ask if I stay in the realm of knowledge, which is something radically different. In “representation of truth”, there is no place for a firm structure or uninterrupted argument: the original object of our thinking stands in the middle of our practical efforts and we should approach it each time from a different angle. Never directly, as if by alternation of breathing and holding breath. The truth-content can therefore be grasped only through immersing oneself in the factual details, not by presupposing a unity which is yet to appear. The text – lacking intonation, gesticulation, or facial expressions which help to smooth a narrated speech – is inevitably incoherent: “the writer must stop and restart with every new sentence.”<sup>10</sup>

Benjamin uses his method even when describing his very method. Or rather, the method is performed and co-created through the existence of the text.<sup>11</sup> In his own words (translated to English of course), it is “the art of the interruption in contrast to the chain of deduction; the tenacity of

<sup>7</sup> I owe these ideas to the workshop I attended at Humboldt University in Berlin on November 24–25. [Schneider, 2018]

<sup>8</sup> The German expression *Darstellung* translated as “representation” has a broader meaning: it is also presentation, depiction, bringing something to light.

<sup>9</sup> The following two paragraphs are my interpretation of [Benjamin, 1998, p. 28–32].

<sup>10</sup> It is also reflected in the sentence structure, which is possible in German, but not common. Many sentences start with the rheme and only after that the theme follows. “Benjamin’s text thus gets peculiar dynamics of breath ... thanks to which ... an appeal and voice penetrate the text and perhaps it might not be too presumptuous to assume that the lingering of the rheme is thus intensified. ... The rheme is not saved to be a surprise at the end of the sentence – on the contrary it is disclosed in advance and the thought stays with it throughout the whole length of the sentence.” [Pokorný, 2016, p. 16 – my translation].

<sup>11</sup> It is possible to trace an analogy between language and truth: “Just like language cannot be reduced to semantics, the truth cannot be reduced to conceptuality, to the conceptual grasp of events.” [Ritter, 2019 – my translation]





the essay in contrast to the single gesture of the fragment; the repetition of themes in contrast to shallow universalism; the fullness of concentrated positivity in contrast to the negation of polemic.” (32)

A philosopher is supposed to approach their topic (which is the truth in its ultimate goal) every time from the beginning, so that every shard reflects the whole, imperfectly. It is like Leibnizian monads: each of them reflects all the other monads, the whole world, but each one on a different level of perfection.<sup>12</sup> This is the method used in the Prologue, as well as later, in two long chapters about the baroque tragic drama itself.

Walter Benjamin’s style is well traceable, he was influenced by early German Romantics, for whom the “art, brought to completion by criticism, converged with philosophy (Schlegel) and religion (Novalis) as revelation of truth.” [Buck-Morss, 1977, p. 124] It is a program that Benjamin followed in the essay *Goethe’s Elective Affinities* and that is also present in *The Origin*. But in the midst of writing *The Origin*, his attention was engaged by Marxist surrealism which too affected his style of writing and thinking to a large extent. And although something we can call the surrealist method is more developed in Benjamin’s later work, such as the *Arcades Project*, it is easy to notice it here already: in *The Origin*, Benjamin emphasized the importance of “the authoritative quotation” as an educative tool. [Benjamin, 1998, p. 28] His writing style is thus a little bit like a collage, a favorite surrealist art technique, or a film montage,<sup>13</sup> which was especially praised by Benjamin: “It was the artistic technique of surrealism that fascinated Benjamin. Surrealist art portrayed everyday objects in their existing, material form [...], yet these objects were at the same time transformed by the very fact of their presentation as art, where they appeared in a collage of remote and antithetical extremes.” [Buck-Morss, 1977, p. 125]

No matter how non-standard the style of *The Origin* was for academic writing at Benjamin’s time,<sup>14</sup> from the above written, it is obvious that the author chose his words and sentences carefully and by no means in a random way, making use of the contemporary academic and art vocabulary and style, as well as of the language that was characteristic of

<sup>12</sup> “[...] chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu’elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l’univers.” [Leibniz, 2002, p. 19, M56]

<sup>13</sup> It was actually the only aspect of film, which Benjamin considered to be truly artistic. [Benjamin, 2006, p. 110]

<sup>14</sup> “He uses many words, whose sense the author doesn’t consider to be necessary to clarify, but which don’t have any fixed meanings. Or if we understood them in their usual meanings, they do not make sense in the commonly used context. ... therefore I cannot suppress the objection in myself that with his unintelligible way of expressions – which however has to be considered as a factual vagueness – he is not suitable to be students’ guide in this area,” wrote professor Hans Cornelius in his rejection of *The Origin* as Benjamin’s habilitation. ([Cornelius, 1991, pp. 771–772] – my translation)



the artworks and older academic literature he wrote about. However, the metaphysical conviction deductible from the text and also Benjamin's time distance allow more speculative reading, where despite the truth being the ultimate goal of philosophy, it is even more the source, the origin of everything and as such not anything we can reach by means of usual methods: "The object of knowledge, determined as it is by the intention inherent in the concept, is not the truth. Truth is an intentionless state of being, made up of ideas. The proper approach to it is not therefore one of intention and knowledge, but rather a total immersion and absorption in it. Truth is the death of intention." [Benjamin, 1998, p. 36]

In this reading, Benjamin would be a prophet through whose mouth the very truth speaks, rather than a rejected academic. It is however the performative in the strongest sense, the truth of the tragic drama is being unfolded through and by the words of the text. The style like this is only possible in the realm of metaphysics, where language has a creative power. I am not promoting this kind of philosophy, it may be no longer possible to write this way and certainly not for me. But Benjamin's texts are extraordinary and when I was reading them for longer time, my world sensing and understanding changed and words lost their instrumentality, unimportance, and innocence. Lacking the knowledge and world shape of Benjamin's contemporaries, now in the time of the ontological turn in human sciences, Benjamin's truth may emerge: "Every present day is determined by the images that are synchronic with it: each 'now' is the now of a particular recognizability. In it, truth is charged to the bursting point with time." [Benjamin, 2002, pp. 462–463]

## Conclusion

In this text I explored three different styles of treating the text. Simultaneously, all three methods have textuality as one of their topics. *Medienwissenschaft* is concerned with the abstract notion of mediality, in a rather original way, but media philosophers don't seem to be able to give it a distinct shape, much less to perform it through their own writing.

Annemarie Mol and other after-ANT scholars are aware of the ontological aspect of their texts but the performative power is inevitably reduced while describing the so-called "real world". In Mol's texts specifically, the choice to write as clearly and reflectively as possible and thus to make her texts comprehensible for their readers, turns the performativity into a loop. It is not wrong, it is a choice I am grateful for, actually.

I deliberately concluded with the oldest thinker. Anachronistically, Walter Benjamin could be considered as a part of the ontological turn, and a very radical one at that. With him, the ontological is folded into



the words themselves but – at the cost of entering the metaphysical realm. However, Benjamin’s truth can talk to us in “the now of a particular recognizability”. [Benjamin, 2002, p. 463]

### Список литературы / References

Austin, 1962 – Austin, J.L. *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press, 1962, 167 pp.

Benjamin, 1998 – Benjamin, W. *The Origin of German Tragic Drama*. London; New York: Verso, 1998, 256 pp.

Benjamin, 2002 – Benjamin, W. *The Arcades Project*. Cambridge, MA; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002, 1088 pp.

Benjamin, 2006 – Benjamin, W. “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility (2<sup>nd</sup> Version)”, in: W. Benjamin. *Selected Writings, Volume III: 1935–1938*. Cambridge, MA; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, pp. 101–133.

Buck-Morss, 1977 – Buck Morss, S. *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York; London: The Free Press, 1977, 335 pp.

Butler, 2011 – Butler, J. *Bodies That Matter. On the discursive limits of “sex”*. London; New York: Routledge, 2011, 219 pp.

Cornelius, 1991 – Cornelius, H. “Erstes Referat über die Habilitationsschrift von Dr. Benjamin”, in: W. Benjamin. *Gesammelte Schriften VI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, pp. 771–772.

Gad; Jensen, 2010 – Gad, C. & Jensen, C.B. “On the Consequences of Post-ANT”, *Science, Technology & Human Values*, 2010, vol. 35, no. 1, pp. 55–80.

Hegel, 2010 – Hegel, G.W.F. *Science of Logic*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010, 790 pp.

Joseph 2003 – Joseph, B.W. *Random Order. Robert Rauschenberg and the Neo-Avant-Garde*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2003, 432 pp.

Kittler, 1986 – Kittler, F. *Grammophon Film Typewriter*. Berlin: Brinkmann & Bose, 1986, 431 pp.

Krämer, 2015 – Krämer, S. *Medium, Messenger, Transmission. An Approach to Media Philosophy*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015, 269 pp.

Latour, 1993 – Latour, B. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993, 157 pp.

Leibniz, 2002 – Leibniz, G.W. *La Monadologie*. Québec: Chicoutimi, 2002, 25 pp.

McLuhan, 1994 – McLuhan, M. *Understanding Media: The Extension of Man*. Cambridge, MA; London: MIT Press, 1994, 390 pp.

Mersch, 2008 – Mersch, D. “Tertium datur. Einleitung in eine negative Medientheorie“, in: S. Münker; A. Roesler (eds.). *Was ist ein Medium?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008, pp. 304–321.

Mersch, 2016 – Mersch, D. “Kateřina Křtilová: Performativní reflexe. Rozhovor s Dieterem Merschem”, in: K. Křtilová & K. Svatoňová (eds.). *Medienwissenschaft. Východiska a aktuální pozice německé filozofie a teorie médií*. Praha: Academia, 2016, pp. 301–316.



Mol, 2002 – Mol, A. *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*. Durham; London: Duke University Press, 2002. 216 pp.

Mol, 2012 – Mol, A. “Mind Your Plate! The Ontonorms Of Dutch Dieting”, *Social Studies of Science*, 2012, vol. 43, no. 3, pp. 379–396.

Pokorný, 2016 – Pokorný, M. “Nad Původem německé truchlohy”, *Souvislosti*, 2016, vol. 4, pp. 10–22.

Ritter, 2019 – Ritter, M. “Die Unmittelbarkeit des Mediums. Zur Aktualität der Medienphilosophie Walter Benjamins”, *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*, 2019, Vol. 5. In print.

Ruda, 2018 – Ruda, F. “Hegel’s First Words”, in: R. Comay & F. Ruda. *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing*. Cambridge, MA; London: The MIT Press, 2018, pp. 87–106.

Schneider, 2018 – Schneider, A. “To Begin with ... Dialectics, Materialism and Mathematical Formalism in Hegel and Badiou. Or: Thinking between Philosophy and Science”, *Workshop sponsored by Central-Kolleg at Humboldt-University, Berlin, November 24–25, 2018*.

Verran, 2001 – Verran, H. *Science and an African Logic*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2001, 277 pp.

Verran, 2002 – Verran, H. “A Postcolonial Moment in Science Studies. Alternative Firing Regimes of Environmental Scientists and Aboriginal Landowners”, *Social Studies of Science*, 2002, vol. 32, no. 5–6, pp. 729–762.

Wittgenstein 1969 – Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, 114 pp.

Wittgenstein, 2009 – Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*. Chichester: Wiley – Blackwell, 2009, 592 pp.

# О СМЫСЛЕ ВОПРОСА «ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?»

Теодор Ильич Ойзерман

Статья Т.И. Ойзермана «О смысле вопроса “что такое философия?”» впервые была опубликована в журнале «Вопросы философии», 1968, 11. Этот выпуск журнала давно стал библиографической редкостью и до сих пор не существует в цифровом виде. Другие же варианты статьи были переработаны в форме книжных глав и трансформированы в контексте соответствующих монографических исследований. Предлагаемая публикация основана на одной из архивных версий, которая максимально близка, с одной стороны, к первоначальному замыслу, а с другой – лишена некоторой зависимости от наличного идеологического контекста. В текст, вместе с тем, включены некоторые принципиально важные рассуждения автора, появляющиеся только в более поздних изданиях. В целом статья имеет центральное значение с точки зрения ее места в предлагаемой Т.И. Ойзерманом концепции метафилософии, позднее нашедшей выражение в книгах: «Проблемы историко-философской науки» (1969, 1983), «Основы теории историко-философского процесса» (1983, в соавт. с А.С. Богомоловым), «Философия как история философии» (1999), «Амбивалентность философии» (2011), «Метафилософия: Теория историко-философского процесса» (2009). Ряд ссылок в связи с трудностью прочтения архивного текста статьи или опущен, или найден по новым изданиям. Текст подготовлен к печати И.Т. Касавиным.

**Ключевые слова:** историко-философский процесс, мир как целое, мировоззрение, самосознание философии, культурные универсалии, идеология, наука

# ON THE MEANING OF THE QUESTION “WHAT IS PHILOSOPHY?”

Teodor I. Oizerman

Theodor Oizerman's article “On The Meaning of the Question ‘What is Philosophy?’” was first published in the journal “*Voprosy filosofii*”, 1968, vol. 11. Since that the issue has become a bibliographical rarity and still does not exist in a digital form. Other versions of the article were rewritten in the form of book chapters and transformed in the context of the current situation. This proposed publication bases on one of the older versions, which, is, on the one hand, close to the original author's intention, and on the other hand, lacks a certain dependence on the ideological context. The text, however, includes some critically important arguments appearing only in later editions. In general, the article is of central significance in terms of its place in the Metaphilosophy concept proposed by Oizerman, which later the following books have manifested: “The Problem Of The History Of Philosophy” (1969, 1983), “The Foundations For The Theory Of The Historico-Philosophical Process” (1983, in co-authorship with A.S. Bogomolov), “Philosophy As A History Of Philosophy” (1999), “Ambivalence Of Philosophy” (2011); “Metaphilosophy: Theory Of The Historico-Philosophical Process” (2009). A number of references due to the difficulty of reading the archived article text have been omitted or taken from new editions. The text has been prepared and edited by Ilya T. Kasavin.

**Keywords:** historico-philosophical process, world as wholeness, worldview, philosophical self-consciousness, cultural universals, ideology, science

Есть вопросы, на которые имеется множество ответов. Если один из них правилен, то решение задачи сводится к выбору правильного ответа. Такой выбор не может быть сделан вслепую: как в таком случае узнаешь, что ответ выбран правильно? В философии существует



неисчислимо множество различных ответов на вопрос «что такое философия?». Эти ответы нельзя охарактеризовать ни как правильные, ни как неправильные.

Дело в том, что каждый ответ на указанный вопрос есть, прежде всего, ответ на другой, более частный вопрос. Так, аристотелевская дефиниция философии есть в сущности определение философии самого Аристотеля. Но в какой мере учение Аристотеля (как и любого другого философа) представляет собой аутентичное выражение исторически изменяющегося содержания, предмета, сущности философии? Роза есть растение, но растение не есть роза. Как свидетельствует история философии, почти все философы были убеждены в том, что их учение – подлинное выражение неизменной сущности философии. Каждая новая философская система заключает в себе убеждение, что она решила задачи, которые оказались не по плечу ее предшественникам.

Таким образом, если имеется множество ответов на вопрос «что такое философия?», то его решение не может быть сведено к выбору наиболее правильного из ответов. Необходимо исследовать это специфическое множество. При этом, вероятно, обнаружится, что как вопрос, так и многочисленные ответы на него вынуждают нас обратиться к той многообразной действительности, которую философия осмысливает. И тогда для ответа на вопрос, который вследствие своего слишком частого повторения начинает вызывать досаду даже у философов, окажется необходимым не столько сопоставление уже имеющихся ответов, сколько исследование *отношения* философского сознания к повседневному и историческому опыту людей, к так называемым частным наукам, к социальным потребностям и интересам. Лишь исследование этого исторически изменяющегося отношения может обьяснить как фундаментальный характер самого вопроса, так и несовместимость различных ответов на него.

Когда задают вопрос «что такое консистенция?», то речь, по-видимому, идет о смысле термина. Когда спрашивают: «Что *это* такое?», то обычно указывают на предмет, вызвавший вопрос, и тогда ответ не составляет труда, если, конечно, мы имеем представление о данном предмете. Конечно, вопрос «что *это* такое?» может носить и риторический характер, но тогда он выражает скорее эмоциональное состояние вопрошающего и поэтому едва ли нуждается в ответе. В некоторых случаях вопрос «что *это* такое?» относится к явлению, которое обнаружено, но еще не изучено. В той мере, в какой это явление наблюдаемо, ответом на вопрос может служить его дескриптивная характеристика. Если же она невозможна или не дает ничего существенного, то вопрос остается открытым: мы просто не располагаем необходимыми эмпирическими данными для удовлетворительного ответа.

Совершенно иначе обстоит дело в философии. Смысл вопроса «что такое философия?», по-видимому, связан со смыслом всех



философских вопросов вообще, а также с положением, в котором находилась философия на протяжении тысячелетий, с ситуацией, которую она в известной мере переживает еще и теперь.

Конечно, вопрос «что такое философия?», как и всякий вопрос, может быть выражением той слабой заинтересованности, которая сплошь и рядом удовлетворяется любым определенным ответом. Так, например, турист спрашивает о случайно попавшем в поле его зрения сооружении. Ему отвечают, он записывает название и движется дальше, к новым названиям. Именно с таким полубезразличием нередко задается этот вопрос образованным человеком, которого философия интересует главным образом потому, что о ней говорят. Некоторые образованные люди хотят иметь краткие ответы на все вопросы, которые обычно затрагиваются в беседах между ними: им просто не хочется оказываться в неловком положении. Но когда вопрос «что такое философия?» ставят перед собой сами философы, то не приходится сомневаться в том, что они спрашивают о смысле своей собственной интеллектуальной жизни и даже о том, имеется ли такой смысл.

Вот почему постановка интересующего нас вопроса самими философами в значительной мере означает сознание необходимости оправдать существование философии, доказать ее действительный *raison d'être*. Значит, имеются сомнения в правомерности и состоятельности если не философии вообще, то, во всяком случае, большинства ранее или ныне существующих ее разновидностей. Очевидно, необходимо исследование происхождения видовых различий между философиями. То, что они *исторически* возникли, доказано фактами. Но не являться ли эти различия непреходящими? Пока не доказано противоположное, вопрос «что такое философия?» звучит иной раз примерно так же, как знаменитый вопрос Понтия Пилата «что есть истина?». Не представляет особой трудности ответить на вопросы: «что такое философия Шеллинга?», «что такое философия Ницше?», «что такое философия Сартра?» – не потому, что это простые вопросы, а потому, что их содержание может быть строго фиксировано. Между тем, чтобы ответить на вопрос «что такое философия?», необходимо отвлечься от того, что отличает Шеллинга, Ницше, Сартра и многих других философов друг от друга. Но что остается после такого отвлечения, исключаящего отличие одной философии от другой? Абстрактное тождество? Но оно лишь момент конкретного тождества, существенность которого находится в прямом отношении к существенности заключающегося в нем различия.

Существование множества несовместимых друг с другом философий весьма осложняет ответ на вопрос «что такое философия?». Но это же обстоятельство свидетельствует о том, что трудность ответа на такой вопрос тем больше, чем больше фактических данных



для его решения. Философы в отличие от неспециалистов в философии располагают этими фактическими данными. Поэтому-то вопрос «что такое философия?» представляется им особенно трудным. Таким образом, вопрос «что такое философия?» совершенно по-разному звучит для учащихся, приступающих к изучению философии, и для самих философов, которые не находятся вне философии, задают вопрос самим себе, понимают, что ответ нельзя просто вычитать из книжки.

Некоторых образованных людей, рассматривающих философию как слишком серьезное (и утомительное) занятие, чтобы отдавать ему часы досуга, но вместе с тем недостаточно серьезное, чтобы отводить для него рабочее время, болезненно раздражает то, что многие представления, убеждения, понятия, истины, никогда не вызывавшие у них каких-либо сомнений, оказываются довольно неясными, сомнительными, шаткими, как только они становятся предметом квалифицированного философского обсуждения. Им кажется, что их обманули, лишив бездумной уверенности в том, что представлялось им столь очевидным. Между тем в истории философии, где каждый выдающийся мыслитель, вместо того чтобы возводить следующий этаж, начинает вновь закладывать фундамент, в сущности нет таких представлений, понятий, истин, которые не вызывали бы возражений: здесь вопросы, объявленные решенными (а нередко в какой-то мере действительно решенные), постоянно снова становятся проблемами. Не потому ли вопрос «что такое философия?» обсуждается в философии со времени ее возникновения и до наших дней?

Все выдающиеся философские учения отрицают друг друга – это эмпирический факт, из которого исходит историко-философская наука. Такое отрицание может быть абстрактным или же конкретным, но именно оно, отрицание, характеризует *каждую* философскую систему, а следовательно, и специфику философии, несмотря на то что непосредственно оно указывает лишь на отличие одних философских систем от других. Эти на первый взгляд «антагонистические» отношения философских учений друг к другу постоянно ставили под вопрос идею единства философского знания. Но если существуют лишь философии, а не философия, то не теряет ли всякий смысл вопрос «что такое философия?». Возможна ли в таком случае философия как наука? Значение этих вопросов исторически возрастало вместе с усиливающейся дивергенцией философских систем. А то обстоятельство, что философские системы далекого прошлого постоянно возрождаются и развиваются на новый лад, придает еще большую остроту этим вопросам, поскольку вследствие этого друг другу противостоят не только философские учения данной исторической эпохи, но и все когда-либо существовавшие философии.





В философии не существует однозначного определения понятий, в том числе и понятия философии. Известно, что Л. Фейербах неоднократно заявлял: моя философия вовсе не философия. Но никому не приходит в голову утверждать, что Фейербах не философ. Диалектический материализм, несмотря на свое идейное родство с диалектическим идеализмом Гегеля и антропологическим материализмом Фейербаха, выступает как *отрицание* философии в старом смысле слова: отрицание философствования, противопоставляющего себя положительным наукам и практике.

Тем не менее эта «старая» философия продолжает существовать, создает новые системы и системки. Это не значит, что отрицание старой философии не состоялось; диалектический материализм есть не только отрицание предшествующей философии. Он выступает также как отрицание всех философских учений, возникших после него. Это неоправданное, в сущности, априорное отрицание обрекает философию марксизма на догматизацию собственных положений. Без преодоления этих пороков философии марксизма ее дальнейшее, действительно творческое развитие принципиально невозможно.

В положительных науках истина обычно побеждает заблуждение в течение сравнительно легко обозримого исторического периода, необходимого для ее осмысления, дополнительных проверок, новых подтверждений и т. д. Историко-философский процесс не знает такой закономерности. Невозможно сказать, сколько потребуется времени для того, чтобы философская истина восторжествовала над заблуждением: некоторые философские истины, установленные сотни лет назад, до сих пор еще не пробили толщи философских (и не только философских) предрассудков. Причины этого кроются не только в философии, сколько в исторически определенных социально-экономических условиях, которые находятся в процессе изменения, развития. Но факт остается фактом, и именно в нем заключается не философский, но заслуживающий самого пристального внимания источник вопроса «что такое философия?».

Может показаться, что несовместимость большинства выдающихся философских учений друг с другом, несовместимость различных интерпретаций самого понятия философии делают весьма затруднительным отграничение философских вопросов от нефилософских. Между тем философы, принадлежащие к радикально противоположным направлениям, обычно согласны друг с другом в том, какие вопросы являются философскими, а какие не являются таковыми. Никому из них не придет в голову считать Ламарка философом потому, что он написал «Философию зоологии», хотя в этом произведении рассматриваются и философские вопросы. И не только философы, но и просто искушенные в философии читатели вполне отличают философские идеи от нефилософских. Больше того, читая нефилософское произведение, скажем, поэму или роман,



они без особого труда обнаруживают в них философские идеи, а изучая некоторые работы, называемые философскими, они с уверенностью заявляют, что в них отсутствуют философские мысли. Этот неоспоримый факт, значение которого, как правило, недооценивалось философами, в особенности выдающимися, – свидетельство того, что, несмотря на наличие взаимоисключающих философских учений, существует некоторое вполне определенное (хотя и весьма трудно поддающееся определению) единство этих учений, единство философского знания, противоречивое единство, единство противоположностей. Отсюда вытекает вывод: дефиниция понятия философии не только возможна, но и необходима, хотя она, конечно, будет весьма абстрактной, поскольку, формулируя такую дефиницию, приходится абстрагироваться от того, что отличает одни философские учения от других. Но абстрактное вовсе не означает неверное, ведь истина в той мере, в какой она конкретна, представляет собой единство многообразных абстрактных истин.

Я так формулирую абстрактное определение понятия философии: философия есть система *убеждений*, образующих общее *теоретическое мировоззрение*, которое осмысливает, критически анализирует, обобщает научные знания, повседневную практику, исторический опыт, исследует многообразие присущих природе и обществу форм всеобщности, разрабатывая на этой основе принципы познания, оценки, поведения и практической деятельности вообще, с которыми люди в различные исторические эпохи связывают коренные жизненные интересы. В.А. Лекторский и В.С. Швырев также указывают на значение философии как мировоззрения: «Философия всегда выполняла и должна выполнять мировоззренческую функцию, которую не берут и не могут взять на себя ни отдельные конкретные науки, ни совокупность конкретно-научного знания вообще» [Лекторский, Швырев, 1972, с. 21].

Я хорошо осознаю, что с таким определением философии многие не согласятся. Во-первых, немалая часть философов считает, что философия лишь тогда достойна этого наименования, когда она представляет собой систему доказанных, обоснованных истин, а не просто *убеждений*. Во-вторых, далеко не все философы согласны с тем, что философия есть *мировоззрение*; многие из них считают философию системным исследованием, самопознанием, самосознанием.

Позволю себе все же обосновать правомерность предложенной мною дефиниции понятия философии. Термин «мировоззрение» широко вошел как в научный оборот, так и в повседневное словопотребление. М. Борн, выдающийся физик-теоретик, вспоминая о Гилберте и Минковском, отмечал: «На меня произвело глубокое впечатление мировоззрение этих двух великих математиков» [Борн, 1977, с. 6]. Система Н. Коперника, противопоставленная геоцентрической системе Птолемея, воспринятой христианским вероучением,



обычно называется (и не без оснований) *гелиоцентрическим* мировоззрением в противоположность *геоцентрическому* мировоззрению. В естествознании XVII–XVIII вв. господствовало, по общему признанию, *механистическое* мировоззрение. Известный астроном И.С. Шкловский подчеркивает, что «при всей огромной роли астрономии в истории развития земной технологии она имела и имеет решающее значение для формирования мировоззрения. В наши дни мировоззренческое значение астрономии особенно велико» [Шкловский, 1959, с. 61].

Гегель пользуется понятием «теоретическое мировоззрение» для определения идейно-эстетической позиции художника [Гегель, 1938, с. 192]. Эта точка зрения является развитием положений И. Канта, который в своей «Критике способности суждения» впервые ввел в философский оборот термин «мировоззрение». И.Г. Фихте воспользовался этим термином в работе «Критика всякого откровения», в котором религиозному мировоззрению противопоставляется рационалистическое, по существу, иррелигиозное мировоззрение.

Мировоззрение в связи с этим трактуется как интеллектуальный центр тяжести духовной жизни человека, направляющий многообразие переживаний, настроений, убеждений, мнений, намерений. В повседневной жизни и зачастую также в искусстве, науке, политике говорят, например, об оптимистическом мировоззрении, которое, естественно, противоположно пессимизму, именуемому также пессимистическим мировоззрением. Пессимизм теоретически обосновывал А. Шопенгауэр. В философии XX в. пессимистическое мировоззрение теоретически обосновывал А. Камю, сравнивая человеческую жизнь с бесплодной, бессмысленной работой мифологического Сизифа.

К сожалению, до сих пор не создана научно-обоснованная типология мировоззрений. Те попытки, которые имели место (Г. Гомперс, В. Дильтей), неудовлетворительны, так как для них характерно принижение научного (главным образом, естественно-научного) мировоззрения вплоть до отрицания возможности такового. Так, для Дильтея исходным в определении понятия мировоззрения является *иррационалистическая* концепция жизни, в соответствии с которой мировоззрение определяется как субъективное осознание чувства жизни, духовного состояния личности, формы которого исторически изменяются, образуя тем самым важнейшее содержание каждой эпохи всемирной истории. Дильтей разграничивал поэтическое, метафизическое и позитивистское мировоззрения, не выделяя фундаментальной противоположности науки и религии, научного и религиозного мировоззрений. Научное мировоззрение он сводил к позитивистской ориентации, которой противопоставлялось метафизическое видение мира.

Развитие дильтеевской концепции мировоззрения мы находим в современном экзистенциализме, который в ряде отношений выступает



как новейший, субъективистский вариант «философии жизни». К. Ясперс, например, утверждает: «Говоря о мировоззрении, мы мыслим силы и идеи, которые во всех случаях являются в человеке изначальноными, тотальными. Субъективно мировоззрение выступает как переживание, сила, образ мыслей, а объективно – как предметно оформленный мир» [Jaspers, 1956, S. 1].

Таким образом, существуют различные типы мировоззрений. Мировоззрение естествоиспытателей носит, как правило, научный характер, если оно систематизирует обобщения, складывающиеся в науках о природе. Важнейшее мировоззренческое основоположение естествознания – объяснять природу из нее самой, отвергая ссылки на сверхъестественное, – сыграло громадную роль в развитии не только естествознания, но и наук об обществе.

Однако далеко не все мировоззренческие обобщения наук о природе применимы в обществоведении. Известно, что попытки перенесения дарвинизма в социологию приводили к антинаучным мировоззренческим выводам. Только учитывая существование различных типов мировоззрений, можно понять несостоятельность субъективистской интерпретации этого духовного феномена и неправомерность абстрактной постановки вопроса: является ли мировоззрение научной или же, напротив, ненаучной системой взглядов? Существование качественно различных, в том числе и несовместимых друг с другом, типов мировоззрений делает такую постановку вопроса просто несурозной.

Можно выделить три относительно независимых друг от друга принципа разграничения мировоззрений. Первый из них я бы назвал *эпистемологическим*, поскольку имеются в виду научные, ненаучные и антинаучные виды мировоззрений. Второй принцип разграничения носит предметный характер: речь идет о реальности – природной или социальной – которая получает свое обобщенное выражение в естественно-научном или социально-политическом мировоззрении. Третий принцип следует определить как универсальный и синтетический, равно относящийся как к природе, так и к обществу. Таким мировоззрением является, во-первых, религия и, во-вторых, философия.

Энгельс, обосновывая марксистское отрицание философии в старом смысле слова, назвал диалектический материализм «просто мировоззрением». Однако просто мировоззрения, конечно, не существует, так как существует мифологическое, религиозное, естественно-научное мировоззрение, социальное мировоззрение, мировоззрение обыденного, повседневного опыта и, конечно, *философское мировоззрение*, короче говоря, философия, точнее, философии.

Принципиальное значение разграничения разных типов мировоззрений (несмотря на то что они обычно не существуют, так сказать, в чистом виде) представляется необходимостью, не подде-



жащей сомнению. Естественно возникает вопрос, как определить понятие мировоззрения? В «Философской энциклопедии» мировоззрение определяется как «обобщенная система взглядов на мир в целом, на место отдельных явлений в мире и на свое собственное место в нем, понимание и оценка человеком смысла его деятельности и судеб человечества, совокупность научных, философских, политических, правовых, нравственных, религиозных, эстетических убеждений и идеалов людей» [Философская энциклопедия, 1964, с. 454]. Достоинство этого определения состоит в указании на то, что мировоззрение складывается из *убеждений*, а не просто из знаний, как это нередко утверждается. В одних случаях это научные, в других – религиозные, в третьих – нравственные убеждения и т. д. Понятие убеждения охватывает различного типа воззрения: научные и ненаучные, теоретические и нетеоретические. Убеждения могут быть действительными или же мнимыми знаниями, например, одной лишь субъективной уверенностью, лишенной объективной основы, верованием, не опирающимся на факты.

Недостаток приведенного определения заключается в том, что оно сваливает в одну кучу то, что в реально существующих мировоззрениях оказывается несовместимым, т. е. неприсущие различным типам мировоззрений специфические черты. Мировоззрение, согласно этому определению, есть «совокупность научных, философских, политических, правовых, нравственных, религиозных, эстетических убеждений и идеалов людей». Но такой совокупности нет ни в каком мировоззрении. Научное мировоззрение противостоит религиозному, социально-политическое мировоззрение необязательно является научным, философским, а тем более эстетическим. Таким образом, это «энциклопедическое» мировоззрение, поскольку оно включает в себя все многообразие возможных способов духовного освоения мира, оказывается слишком универсальным, всеобъемлющим по своему содержанию. Это обстоятельство важно подчеркнуть, поскольку мировоззрение не является достоянием одних лишь образованных людей (в данном случае даже высокообразованных); оно имеется фактически у каждого взрослого человека, но отнюдь не как коррелят универсального знания. Поэтому, чтобы определить *факт мировоззрения* как он существует в действительной жизни, надо отказаться от попыток объединить воедино все черты, присущие всем видам мировоззрений.

Автор цитируемой статьи в известной мере и сам чувствует недостаток предложенного им определения, поскольку вслед за приведенной выше цитатой он предлагает разграничить мировоззрение в широком и узком смыслах слова. Этим самым, в сущности, признается, что мировоззрение в широком смысле слова есть не более чем абстрактное понятие о мировоззрениях вообще. Фактически же существующими мировоззрениями считаются мировоззрения в узком



смысле слова, к которым автор относит философию, религию, социально-политическое мировоззрение и т. д. Между тем философия, так же как и религия, меньше всего может быть названа мировоззрением в узком смысле слова.

Выше уже подчеркивалось, что любое мировоззрение складывается из *убеждений*. Термин «убеждение» имеет гражданские права не только в религии, где он совпадает по содержанию с *верой*, не только в философии или социально-политическом мировоззрении, но также в *точных* науках, где ученый излагает свои убеждения не как суждения вкуса, а как научные выводы, почерпнутые из фактов и подтверждаемые последними. А. Эйнштейн, в частности, утверждал, что существуют основополагающие научные убеждения, без которых невозможна научно-исследовательская работа. «Основной всей научной работы служит убеждение, что мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность» [Эйнштейн, 1967, с. 142].

Подчеркивая значение мировоззрения во всех сферах человеческой деятельности, я не могу обойти молчанием попытки перечеркнуть его значение, с которыми мы сталкиваемся в различных позитивистских философиях. Так, неопозитивисты провозгласили программу очищения науки от «метафизики», разновидностью которой они считали всякое мировоззрение. Идея разработки, обоснования научного мировоззрения третируется неопозитивистами как пагубное стремление подкрепить научными аргументами ненаучную систему взглядов.

К сожалению, необходимость поставить под сомнение понятие мировоззрения ставил и такой чуждый любым разновидностям позитивизма талантливый русский философ, как П.В. Копнин. «Современная наука, – писал он, – постепенно заменяет это многозначное слово (т. е. мировоззрение. – Т.О.) другими строго определенными терминами. Мир – понятие философии и науки периода их возникновения, когда еще не существовало других, более зрелых понятий астрономии, физики, философии» [Копнин, 1966, с. 10]. К сожалению, П.В. Копнин не указал «других, более зрелых понятий», которые могли бы заменить действительно многозначный термин «мир». Не указал он и тех новых «строго определенных» терминов, которыми можно было бы заменить термин «мировоззрение». И это неслучайно. Ученые не предлагают упразднить понятие мировоззрения или заменить его каким-либо другим понятием. Можно с полным основанием констатировать понятие мировоззрения в науках о природе, где оно оказывает существенную помощь в анализе допущений и методологических оснований научного поиска. Что же касается несомненной многозначности термина «мировоззрение», то это, на мой взгляд, отнюдь не является его недостатком. История науки показывает, что ее наиболее содержательные понятия неизбежно оказываются многозначными, в чем диалектически проявляется закономерность процесса



познания. Можно, конечно, заменить термин «мировоззрение» несколькими другими названиями, обозначающими разные вещи, к которым имеет отношение этот термин. Однако такая искусственная операция (мне она представляется едва ли возможной) означала бы еще большее усложнение проблемы мировоззрения.

Предложение отказаться от термина или же от самого понятия «мировоззрение» оставляет в тени весьма существенное обстоятельство: тысячелетия существует *религиозное мировоззрение*. Является ли религия единственным мировоззрением? Если это так (а к этому, по-видимому, склонялся П.В. Копнин), то мировоззрение оказывается, в сущности, религиозным мировоззрением, делом веры, а не знания. Поэтому любая попытка лишить мировоззрение научного или философского статуса является, если не прямо, то косвенно, признанием того, что только религия может быть объяснением мирового целого. Понятие мировоззрения представляется П.В. Копнину устаревшим, так как само слово «мир» является, с его точки зрения, лишенным определенного, конкретного содержания. В особенности это относится к представлению о мире как некоем целом.

Высказанная П.В. Копниным точка зрения была довольно распространена в советской марксистской литературе. Ее придерживался, например, такой авторитетный ее представитель, как Б.М. Кедров. В полемике с ним я привел одно положение из классического учебника физики Л. Ландау и Е. Лифшица, положение, которое вынудило его по меньшей мере частично пересмотреть свое воззрение. Эти выдающиеся теоретики-физики писали: «В общей теории относительности *мир как целое* (курсив мой. – Т.О.) должен рассматриваться не как замкнутая система, а как система, находящаяся в переменном гравитационном поле; в связи с этим применение закона возрастающей энтропии не приводит к выводу о необходимости статистического равновесия» [Ландау, Лифшиц, 1964, с. 46]. Но то, что относится к общей теории относительности, по-видимому, применимо и к другим фундаментальным теориям. Значит, мир как целое не спекулятивная абстракция натурфилософов, а особый, я бы сказал, *опосредованный* предмет научного исследования. Мир как целое не есть нечто трансцендентное, запредельное по отношению к любому достигнутому знанию. Отрицание принципиальной (всегда, разумеется, исторически ограниченной) познаваемости мира как целого – глубокомысленная на первый взгляд точка зрения – оказывается при ближайшем рассмотрении поверхностно-эмпиристской. Ведь именно ревностные приверженцы одностороннего эмпиризма всегда утверждали, что мы познаем лишь конечное, бесконечное же совершенно непознаваемо.

Само собой разумеется, что познание мира как целого всегда относится к определенным «разрезам» универсума, а не просто ко всей мыслимой совокупности наличных и возможных явлений. Если,



например, все состоит из атомов, из образующих атомы элементарных частиц, то, значит, атомная физика изучает мир как целое, хотя она не изучает психических процессов, общественной жизни и т. д. Я согласен с С.Т. Мелюхиным, который писал: «Тот факт, что никакая наука не может дать законченного понимания мира в целом, еще отнюдь не означает, что в наших представлениях не может быть никакой достоверной информации о свойствах всего материального мира и что невозможно содержательное мировоззрение» [Мелюхин, 1970, с. 144].

Ясно также и то, что философию интересует не только мир как целое. Философия, в особенности материалистическая философия, вполне солидаризируется с естествознанием, которое еще на заре Нового времени характеризовало вселенную как бесконечное множество миров. Современное естествознание вносит в понятие мира далекоидущую дифференциацию. Макромир и микромир, атомный и субатомный, мир видимый и невидимый, но отнюдь не трансцендентный. Мир животных, мир растений, мир неодушевленных вещей и духовный мир человека, т. е. мир искусства, мир науки, мир повседневного опыта. Таким образом, мировоззрение имеет дело не просто с миром, а с мирами, из которых складывается единый и вместе с тем бесконечно многообразный мир. В этом смысле каждый из нас живет во многих мирах, и все они посюсторонние миры, даже если это мир прошлого, которого уже нет, или мир будущего, которого еще нет. И осознавая многозначность, и я бы также сказал, многозначительность слова «мир», которая, насколько мне известно, выявляется в языках всех народов, мы, так сказать, *ad oculos* осознаем полновесное значение понятия мировоззрения и несостоятельность всех попыток дискредитировать это понятие и противопоставить ему научное знание.

Итак, философское от нефилософского отличить, пожалуй, легче, чем химическое от физического. Отличительные признаки философских рассуждений почти всегда налицо, так как отрицательное определение философии (т. е. указание на то, что не есть философия) обычно не составляет труда. Но специфика философии по-прежнему остается проблемой. Поэтому вопрос «что такое философия?» следует отнести к числу основных философских вопросов: он обсуждается не теми, кто не знает философии, а теми, кто ее обстоятельно изучал и для кого философия – предмет исследования. Это, следовательно, вопрос, который ставится не столько другим, сколько самому себе. Постановка этого вопроса – свидетельство развития самосознания философии, необходимое проявление ее самокритичности.

Надеюсь, теперь ясно, что философия существеннейшим образом отличается от других систем знания, в частности, также и тем, что она постоянно вопрошает саму себя о своей собственной сущности, предмете, назначении. Эта специфическая особенность философии вполне выявилась уже в Древней Греции, когда Сократ провозгласил в каче-





стве философского кредо изречение дельфийского оракула «познай самого себя». Как свидетельствуют платоновские диалоги, эта задача постоянно сводилась к обсуждению смысла и назначения философии. Гегель указывал, что сократические школы, непосредственно последовавшие призыву Сократа «познай самого себя», исследуют «отношения мышления к бытию», пытаясь вскрыть субъективную сторону человеческого знания, вследствие чего «предметом философии является сама философия как познающая наука» [Гегель, 2006, с. 87]. Развитие философии в Новое время еще более впечатляюще показало, что самопознание философии, превращение философии в предмет специального философского исследования составляет *conditio sine qua non* ее плодотворного развития. И тем не менее каждый философ обосновывает свое собственное понимание предмета философии, поскольку он создает свою собственную философскую систему. Наглядный пример этому Гегель, который утверждал: «...если в других науках предметом мышления является пространство, число и т. д., то философия должна сделать предметом мышления само мышление» [Гегель, 1974, с. 102]. Отвлекаясь от гегелевского идеализма, в рамках которого мышление интерпретируется как субстанция-субъект, следует подчеркнуть, что мышление трактуется Гегелем не просто как функция мозга, а как содержательное мышление, знание, которое находится в процессе развития, обогащения, прогресса. Это значит, что Гегель истолковывает мышление как феномен культуры, можно сказать даже больше – как квинтэссенцию культуры.

Я сослался в данном случае на гегелевскую концепцию предмета философии в связи с тем, что своеобразным, разумеется, материалистическим примером такого культурологического понимания предмета философии является концепция В.С. Степина, систематически изложенная в фундаментальном труде «Теоретическое знание». Рассматривая философию как «теоретическое ядро мировоззрения», В.С. Степин продолжает: «Осуществляя рефлекссию над универсалиями культуры, она выявляет их и выражает в логически-понятийной форме как философские категории. Опираясь с ними как с особыми идеальными объектами, философия способна сконструировать новые смыслы, а значит, и новые категориальные структуры» [Степин, 2000, с. 195].

Существует множество дефиниций понятия культуры. Одни исследователи понимают культуру как рациональное преобразование людьми природной среды обитания человечества; другие видят в культуре достижения науки, техники, искусства; третьи характеризуют культуру как исторически развивающуюся социальную природу человека и ее объективации в рамках существующей иерархии ценностей. Эти положения, конечно, не исчерпывают понятия культуры, они лишь отражают ее многообразие, ее «субстанциальное» значение в границах истории человечества и индивидуального



развития человеческого индивидуума. Это и дает, как я полагаю, основание В.С. Степину определять философию как *рефлексию о культуре*. «Культура, – подчеркивает он, – хранит, транслирует, генерирует программы деятельности, поведения и общения, которые составляют социально-исторический опыт» [Степин, 2000, с. 268].

Само собой разумеется, что философия как рефлексия о культуре представляет собой неотъемлемое содержание культуры. Поэтому она и характеризуется автором как самосознание культуры, т. е. осознание, осмысление, выражение в понятиях, категориях ее, в сущности, необозримого содержания, постижение которого всегда ограничено как объективными историческими условиями, так и неизбежной субъективностью человека, выступающего в качестве философа. Этим, но, конечно, не только этим, в известной мере объясняется множество философских учений, которое непреходяще и образует *modus essendi* философии как специфической формы познания. Философия в отличие от любой другой науки, каков бы ни был исторический уровень ее развития, существует, так сказать, лишь во множественном числе. Иначе говоря, философия существует только как философии, т. е. неопределенное множество различных, противостоящих друг другу философских систем. Такой она была уже в первое столетие своего исторического бытия; такой она осталась и в наше время, и нет оснований полагать, что когда-нибудь в будущем философия утратит свою многоликость, которая, как я убежден, является ее специфической сущностной определенностью.

Философия как феномен культуры является вместе с тем ее духовной потенцией и, если можно так выразиться, ее движущей силой. «Философское познание, – подчеркивает В.С. Степин, – выступает как особое самосознание культуры, которое активно воздействует на ее развитие. Генерируя теоретическое ядро нового мировоззрения, философия тем самым вводит новые представления о желательном образе жизни, который предлагает человечеству. Обосновывая эти представления в качестве ценностей, она функционирует как идеология. Но вместе с тем и как ее постоянная интенция на выработку новых категориальных смыслов, постановка и решение проблем, многие из которых на данном этапе социального развития оправданы преимущественно имманентным теоретическим развитием философии, сближающим ее со способами научного мышления» [Степин, 2000, с. 284].

Привлекательность предложенной В.С. Степиным дефиниции понятия философии несомненна. Но может ли эта дефиниция стать общепринятой среди философов? Конечно, нет, ибо плюрализм философий и соответственно этому плюрализм определений философии исключает такую ситуацию. Так, например, близкий к экзистенциализму Х. Ортега-и-Гассет утверждает, что подлинный предмет философского поиска – универсум. «Универсум – это название



объекта проблемы, для исследования которого родилась философия. Но этот объект, Универсум, настолько необычен, так глубоко отличается от всех остальных, что, конечно же, требует от философа совершенно иного подхода, чем в других научных дисциплинах» [Ortega у Gasset, 1968, р. 86]. И далее испанский философ присовокупляет: «Универсум сам по себе, по своей структуре непроницаем для мысли, ибо иррационален» [Ortega у Gasset, 1968, р. 91]. Совершенно очевидно, что такое представление о предмете философии как, в сущности, непознаваемом «объекте» совершенно чуждо пониманию философии как самосознания культуры.

М. Шлик – один из главных представителей неопозитивизма, глава знаменитого «Венского кружка», следующим образом истолковывает предмет, вернее даже, назначение философии. «В настоящее время мы видим в философии – и это важнейшая черта поворота, совершившегося в ней, – не систему результатов познания, а систему действий. Философия – это деятельность, посредством которой утверждается или объясняется смысл высказывания. Философия объясняет высказывания, а науки их верифицируют» [Schlick, 1930–1931, S. 8]. Нет необходимости доказывать, что такое, предельно зауженное понимание предмета и задачи философии не имеет ничего общего с тем, что далеко не без оснований может быть названо самосознанием культуры. Теоретическая позиция М. Шлика получает систематическое развитие в статье, опубликованной Р. Карнапом, Г. Ганном и О. Нейратом – «Научное понимание – “Венский кружок”». В ней, в частности, утверждается, что «Представители научного миропонимания решительно стоят на почве простого человеческого опыта. Они уверенно работают над тем, чтобы убрать с дороги тысячелетний метафизический и теоретический хлам... В прошлые времена такая позиция называлась *материализмом*, но с тех пор, преодолев определенные ущербные формы, развился современный эмпиризм, который обрел свою прочную основу в научном понимании» (пер. А.Л. Никифорова). Это заявление, как и декларация М. Шлика, несмотря на неправомерное ограничение проблематики и задач философии, несомненно, является выдающимся и прогрессивным событием в философии прошлого века, знаменующим реальное сближение философии и наук о природе.

Еще более ограничивает и тем самым обедняет понятие философии родоначальник так называемой лингвистической, или аналитической, философии Л. Витгенштейн: «Философия есть борьба против помрачения нашего разума посредством языка» [Wittgenstein, 1953, р. 47]. Ранний Витгенштейн видел задачу философии в критическом анализе научных терминов (именно терминов, а не понятий). В своих поздних трудах Витгенштейн провозглашал основной задачей философии критический анализ терминов обыденного языка, повседневного словоупотребления. Сведение философии



к этой частной, хотя и правомерной исследовательской задаче, фактически порывало с великой философской традицией, соответственно которой философия трактовалась как специфическое (именно философское) мировоззрение, качественно отличное от религиозного, а также естественно-научного мировоззрения, мифологии и обыденного здравомыслия. Тот факт, что аналитическая философия, несмотря на решительное выступление против нее Б. Рассела, К. Поппера, занимает господствующее положение в современной Англии, свидетельствует, по моему убеждению, о крайне одностороннем понимании философии в этой стране, давшей в свое время миру таких великих философов, как Ф. Бэкон, Дж. Локк и Д. Юм.

Известный французский историк философии и теоретик историко-философского процесса А. Гуйе пытается доказать, что подлинное содержание каждой философской системы – выражение неповторимой творческой индивидуальности философствующего индивида, способ интеллектуального самоутверждения. «С нашей точки зрения, – подчеркивает Гуйе, – ни один “изм” не порождает другой “изм”. Если бы Барух (Спиноза. – Т.О.) умер в детстве, не было бы Спинозизма» [Gouhier, 1966, p. 20]. Получается, что философская система, в том числе и имеющая эпохальное значение, – не более чем индивидуальное, по существу субъективное, мировосприятие. Развивая эту субъективистскую точку зрения, Гуйе утверждает: «Картезианство, мальбраншизм, контизм, бергсонизм отсылают нас к тому, что мыслили Рене Декарт, Николай Мальбранш, Огюст Конт, Анри Бергсон» (там же). Такое понимание смысла и содержания философских систем бесконечно далеко от их действительного культурно-исторического значения в интеллектуальной биографии человечества.

Естественно возникает вопрос: в какой мере обоснованная В.С. Степиным дефиниция понятия философии относится к многообразию противостоящих друг другу философских учений. Для ответа на этот вопрос необходимо, на мой взгляд, типологическое разграничение философских учений. Натурфилософские учения первых древнегреческих философов (Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Гераклита, Парменида, Эмпедокла, Анаксагора), так же как натурфилософия Древнего Китая и Древней Индии, едва ли могут рассматриваться как *самосознание* культуры, хотя само их появление на исторической арене – великое культурно-историческое событие. Но уже воззрения Сократа, философия Платона и в особенности энциклопедическая система Аристотеля, безусловно, представляют собой самосознание культуры своего времени и притом такого рода самосознание, познавательное значение которого сохраняется в незначительной мере и для всего последующего развития культуры.

Выдающийся историк науки А. Койре справедливо отмечает: «Труд Аристотеля образует подлинную энциклопедию человеческого



знания... Неудивительно поэтому, что в эпоху развитого Средневековья, ослепленного и подавленного этой массой знания, этим действительно незаурядным интеллектом, Аристотель становится представителем истины, вершиной и совершенством человеческой природы» [Коурге, 1966, pp. 18–19].

Что же касается китайских и индийских философских учений более позднего времени, то я не берусь оценивать их отношение к культуре современной им эпохи, так как не занимался их исследованием. То же я, пожалуй, должен сказать о европейской средневековой философии, хотя с ней я, правда, более знаком. Что же касается западноевропейской и русской философии Нового и Новейшего времени, то она, несомненно, выступает как самосознание культуры. Достаточно указать на английский материализм XVIII в. (Ф. Бэкон, Джон Локк, Т. Гоббс), рационализм Р. Декарта, французское просвещение XVIII в. (Вольтер, Ламетри, Гольбах, Гельвеций и в особенности Д. Дидро и Ж.-Ж. Руссо), философию Лейбница, немецкую философию от Канта до Гегеля и Фейербаха включительно, философию марксизма и некоторые философские течения XX столетия, чтобы эвристическое значение предложенной В.С. Степиным дефиниции понятия философии стало достаточно очевидным.

Прав был Ф. Шеллинг, утверждавший, что «идея философии сама является результатом философии, которая как бесконечная наука одновременно есть и наука о самой себе» [Schelling, 1927, S. 661]. Конечно, философия оказывается «наукой о самой себе» не потому, что она «бесконечная наука», которая охватывает все. Суть дела, которую правильно выразил Шеллинг, заключается в том, что идея философии – результат ее исторического развития и противоречивое содержание этой идеи – отражение действительных противоречий развития философии и всего того, что определяет и содержание, и форму этого развития.

В работе «Трансцендентальный идеализм» Шеллинг подчеркивает: «...что такое философия – является до сих пор нерешенным вопросом, ответ на который может получиться лишь в результате самой философии» [Шеллинг, 1936, с. 37]. Этот ответ, полагал Шеллинг, есть вместе с тем разрешение всех тех проблем, которыми занимается философия. Следовательно, этот ответ не сводится к одной лишь дефиниции понятия философии; он непосредственно связан со всем содержанием философского учения. Это видно и у самого Шеллинга, поскольку он считает предметом философии «не бытие, а знание».

Не следует, однако, полагать, что каждый раз, когда философ ставит вопрос «что такое философия?», содержание вопроса остается неизменным и речь идет лишь о его неудовлетворенности имеющимися ответами. На самом деле фактическую предпосылку постановки этого вопроса философами составляет не стремление к совершенной



дефиниции, а новая философская проблематика, которая противопоставляется старой, провозглашается имеющей несравненно более важное значение и в сущности определяющей понятие философии.

Когда И.Г. Фихте решительно заявляет, что «вряд ли найдется и полдюжины таких, которые знали бы, что такое собственно философия...» [Фихте, 1937, с. 3], то он, конечно, имеет в виду философские проблемы, выдвигаемые его собственной философией и которые, по его мнению, превращают философию в подлинную науку, способную служить делу разумного переустройства общественной жизни. Первой задачей философского исследования Фихте объявляет решение вопроса: в чем заключается назначение человека вообще? Последней (т. е. завершающей) задачей всякого философского исследования является решение вопроса, «каково назначение ученого, или – что то же самое, как выяснится в свое время, – назначение высшего, самого истинного человека...» [Фихте, 1935, с. 59]. Это понимание философии как науки о человеке и понимание человека как существа, наиболее адекватно реализующего в науке имманентную действительность и субстанциальную разумность, означает, с точки зрения Фихте, что философия есть *наукоучение*, т. е. решение вопросов, поставленных еще Кантом. Совершенно очевидно, что это новое понимание смысла и задач философии есть вместе с тем и новая постановка вопроса «что такое философия?».

Таким образом, обсуждение вопроса «что такое философия?» постоянно выявляет обогащающееся содержание философии, обновление ее проблематики историческим опытом человечества. Благодаря этому обсуждаемый вопрос сохраняет свое значение в течение веков. В наши дни он приобретает особую актуальность, так как человечество овладело могущественными силами природы, и это вследствие противоречивого характера общественных отношений оказывается не только благом, но и небывалой угрозой самому существованию человечества. Современный научно-технический прогресс, значение которого в исторической перспективе развития человечества трудно переоценить, вновь и вновь поднимает старые, но вечно новые вопросы о смысле человеческой жизни и «смысле истории», о природе человека, его отношении к внешнему миру и к самому себе, о его ответственности, свободе воли и объективной детерминированности, о неподдающихся предвидению отдаленных последствиях прогресса и т. д. Те, кто утверждает, что философия есть исторически изживший себя способ осмысления эмпирической действительности, объявляют тем самым все эти смысложизненные вопросы псевдопроблемами. Такая якобы свободная от мировоззренческого пристрастия установка характерна не только для позитивистского и структуралистского философствования, но и для технократического мышления; как, впрочем, и для всего сциентизма, нередко оказывается косвенной апологией «традиционных», т. е. капиталистических, отношений.



Что же касается мыслителей, осознающих действительное значение этих философских (и не только философских) вопросов, мыслителей, отдающих свои силы их решению, то они рано или поздно приходят к пониманию исторической необходимости радикальной постановки коренных социальных проблем. Для них вопрос «что такое философия?» в известной мере совпадает с проблемой рационального переустройства общественной жизни. Научно-техническая революция, ее разительные достижения, перспективы, противоречия, ее социальные последствия порождают новые философские проблемы. Современный философский иррационализм пессимистически оценивает «чуждоищные» научно-технические достижения наших дней. Ж. Матисс в монографии «Универсальная бессвязность» утверждает: «Мир – свидетельство трансцендентальной бессвязности. Можно длительное время предаваться иллюзиям, верить, что мир гармонично сбалансирован, управляем точными и простыми законами. Но благодаря более полной и правильной информации он оказывается основательно беспорядочным, полным анархической активности во всех отношениях. Рассматриваемый глобально, он выступает как куча гетерогенных сущностей, подобных в результате брожения смешанных феноменов, которые комбинируются, искажают друг друга, друг другу противоречат. И социальный мир не отличается от спектакля физической природы. Смутные, беспорядочные явления, антагонистические, деструктивные, хотя иногда они подобны интенционально направленным... человек, пожалуй, наиболее потрясающий (le plus frappant) экземпляр интимной бессвязности природы» [Matisse, 1953, VI–II, IX]. Однако подзаголовок цитируемой монографии гласит: «Логика реального и законы природы».

Социальный смысл вопроса «что такое философия?» по-своему осознает и формулирует М. Хайдеггер. Ход его рассуждений примерно таков: атомный век, атомная энергия – внутренняя сущность материи, имеющая непостижимое отношение к бытию сущего, определяет наше будущее. Но наука имеет своим первоисточником философию. Философия как осознание непостижимости бытия – вот то слово, которое «как бы написано на вратах нашей собственной истории, мы осмелимся даже сказать – на вратах современной всемирно-исторической эпохи, которая называется атомным веком» (234, 8). Хайдеггер, как нередко бывает, отвлекается от реального исторического процесса, т. е. антагонистических общественных отношений, вследствие которых открытие атомной энергии получило свою первую впечатляющую объективацию в атомной бомбе. Угроза, которую термоядерное оружие представляет для человечества, вытекает, согласно Хайдеггеру, из развития философии, из стремления постигнуть бытие сущего. С этой точки зрения, в которой скрытым образом содержится по существу обскурантистская интерпретация научно-технического прогресса и познания вообще,



Хайдеггер рассматривает вопрос «что такое философия?» как предвосхищение трагической судьбы человечества. Это «не исторический вопрос, который имел бы целью выяснить, как возникло и развивалось то, что называют “философией”. Это исторический вопрос в том смысле, что он является роковым (geschickliche) вопросом» [Heidegger, 1956, S. 18].

Философские иеремиады по поводу «конца технической цивилизации», «конца прогресса», неизбежности всемирно-исторической катастрофы оказываются теснейшим образом связанными с вопросом «что такое философия?», ибо речь идет об оценке человеческого разума, науки. Таким образом, вопрос, который в своей первоначальной форме возникает из эмпирической констатации множества несовместимых друг с другом философских систем (и в этом своем качестве представляет интерес главным образом для философов), в наше время перерастает в вопрос об исторических судьбах человечества и тем самым становится социальной проблемой, волнующей каждого мыслящего человека. Речь идет уже о том, в какой мере человечество способно понять само себя, управлять своим собственным развитием, стать хозяином своей судьбы, овладеть объективными, в немалой мере стихийными последствиями своей познавательной и созидательной деятельности.

### Список литературы

- Борн, 1977 – Борн М. Размышления и воспоминания физика. М.: Наука, 1977. 280 с.
- Гегель, 1938 – Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. Соч. Т. XII. М.: Соцэкгиз, 1938. 494 с.
- Гегель, 1974 – Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с.
- Гегель, 2006 – Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии в 3 т. Кн. 2. М.: Наука, 2006. 424 с.
- Копнин, 1966 – Копнин, П.В. Введение в марксистскую гносеологию. Киев: Наукова думка, 1966. 287 с.
- Ландау, Лившиц, 1964 – Ландау, Л.Д., Лифшиц, Е.М. Статистическая физика. М.: Наука, 1964. 568 с.
- Лекторский, Швырев, 1972 – Лекторский В.А., Швырев В.С. Методологический анализ науки // Философия. Методология. Наука / Отв. ред. В.А. Лекторский. М.: Наука, 1972. С. 7–44.
- Мелюхин, 1970 – Мелюхин С.Т. Проблема логики научного исследования // Филос. науки. 1970. № 5. С. 141–149.
- Степин, 2001 – Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс, 2001. 744 с.
- Философская энциклопедия, 1964 – Философская энциклопедия. Т. III. М.: Советская энциклопедия, 1964. 588 с.
- Фихте, 1935 – Фихте И.Г. О назначении ученого. М.: ОГИЗ, 1935. 140 с.





Фихте, 1937 – *Фихте И.Г.* Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М.: Тетра, 1937. 120 с.

Шеллинг, 1936 – *Шеллинг Ф.В.И.* Система трансцендентального идеализма / Пер. И.Я. Колубовского. Л.: Соцэргиз, 1936. XIX+497 с.

Шкловский, 1959 – *Шкловский И.С.* Размышления об астрономии, ее взаимосвязи с физикой и технологией и влиянии на современную культуру // *Вопр. философии*. 1959. № 5. С. 65–78.

Эйнштейн, 1967 – *Эйнштейн А.* Собрание научных трудов в 4 т. Т. IV. М.: Наука, 1967. 600 с.

Gouhier, 1966 – *Gouhier H.* Les Grandes avenues de la pensée philosophique depuis Descartes. Louvain – Paris: Nauwelaerts, 1966. 94 pp.

Heidegger, 1956 – *Heidegger M.* Was ist das, die Philosophie? Pfullingen: Neske, 1956. 45 pp.

Jaspers, 1956 – *Jaspers K.* Psychologie der Weltanschauungen. Sechste Auflage. Heidelberg: Springer, 1956. 515 S.

Koyré, 1966 – *Koyré A.* Etudes d'histoire de la pensée scientifique. Paris: Gallimard, 1966. 420 pp.

Matisse, 1953 – *Matisse G.* L'incoherence universelle. Les logiques du réel et les lois de la nature. Paris: Presses Universitaires de France, 1953. XV+256 pp.

Ortega y Gasset, 1968 – *Ortega y Gasset, J.* Was ist Philosophie? Stuttgart: DTV, 1968. 275 pp.

Schelling, 1927 – *Schelling F.* Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. München, 1927. 304 S.

Schlick, 1930–1931 – *Schlick M.* Die Wende der Philosophie // *Erkenntnis*. Bd. 1, Heft 1, 1930–1931. S. 4–11.

Wittgenstein, 1953 – *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell, 1953. 592 pp.

## References

Born, M. *Razmyshleniya i vospominaniya fizika* [Physik im Wandel meiner Zeit]. Moscow: Nauka, 1977, 280 pp. (In Russian)

Einstein, A. *Sobranie nauchnyh trudov v 4-h t. T. 4.* [Collection of Scientific Works in 4 vols. Vol. 4]. Moscow: Nauka, 1967, 600 pp. (In Russian)

Fichte, J.G. *O naznachanii uchenogo* [Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten]. Moscow: OGIZ, 1935, 140 pp. (In Russian)

Fichte, J.G. *Yasnoe kak solntse soobshchenie shirokoy publike o podlinnoy sushchnosti noveyshey filosofii* [Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das Wesen der neuesten Philosophie]. Moscow: Tetra, 1937, 120 pp. (In Russian)

*Filosofskaya ehntsiklopediya, tom 3* [Philosophical Encyclopedia, vol. 3]. Moscow: Sovetskaya ehntsiklopediya, 1964, 588 pp. (In Russian)

Gouhier, H. *Les Grandes avenues de la pensée philosophique depuis Descartes*. Louvain – Paris: Nauwelaerts, 1966, 94 pp.

Hegel, G.W.F. *Ehntsiklopediya filosofskih nauk. T. 1. Nauka logiki* [Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Vol. 1]. Moscow: Mysl, 1974, 452 pp. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Lektsii po ehstetike. Sochineniya. Vol. 12* [Lectures on Aesthetics. Works. Vol. 12]. Moscow: Sotsekhgiz, 1938, 494 pp. (In Russian)



- Hegel, G.W.F. *Lektsii po istorii filosofii v 3 t. Kn. 2.* [Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie]. Moscow: Nauka, 2006, 424 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Was ist das, die Philosophie?* Pfüllingen: Neske, 1956, 45 pp.
- Jaspers, K. *Psychologie der Weltanschauungen.* Sechste Auflage. Heidelberg: Springer, 1956, 515 S.
- Kopnin, P.V. *Vvedenie v marksistskuyu gnoseologiyu* [An Introduction to Marxist Gnoseology]. Kiev: Naukova Dumka, 1966, 287 pp. (In Russian)
- Koyré, A. *Etudes d'histoire de la pensée scientifique.* Paris: Gallimard, 1966, 420 pp.
- Landau, L.D. & Lifshitz, E.M. *Statisticheskaya fizika* [Statistical Physics]. Moscow: Nauka, 1964, 568 pp. (In Russian)
- Lektorskiy, V.A. & Shvyrev, V.S. Metodologicheskii analiz nauki [Methodological Analysis of Science], in: Lektorskiy, V.A. (ed.). *Filosofiya. Metodologiya. Nauka* [Philosophy. Methodology. Science]. Moscow: Nauka, 1972, pp. 7–44. (In Russian)
- Matisse, G. *L'incoherence universelle. Les logiques du reel et les lois de la nature.* Paris: Presses Universitaires de France, 1953, xv+256 pp.
- Melyuhin, S.T. "Problema logiki nauchnogo issledovaniya" [The Problem of Logic of Scientific Research], *Filosofskie nauki*, 1970, no. 5, pp. 141–149 (In Russian)
- Ortega y Gasset, J. *Was ist Philosophie?* Stuttgart: DTV, 1968, 275 pp.
- Schelling, F. *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft.* München, 1927, 304 S.
- Schelling, F.W.J. *Sistema transtsendentalnogo idealizma* [System des transzendentalen Idealismus]. Leningrag: Sotsekhgiz, 1936, xix+497 pp. (In Russian)
- Schlick, M. "Die Wende der Philosophie", *Erkenntnis*, Bd. 1, Heft 1, 1930–1931, S. 4–11.
- Shklovskiy, I.S. "Razmyshleniya ob astronomii, ee vzaimosvyazi s fizikoy i tehnologiyey i vliyanii na sovremennuyu kulturu" [Reflections On Astronomy, Its Relationship With Physics And Technology And The Impact On Modern Culture], *Voprosy filosofii*, 1959, vol. 5, pp. 65–78 (In Russian)
- Stepin, V.S. *Teoreticheskoe znanie* [Theoretical Knowledge]. Moscow: Progress, 2001, 744 pp. (In Russian)
- Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations.* Oxford: Blackwell, 1953, 592 pp.

## МАКТАГГАРТ: РЕАЛЬНОСТЬ В ИДЕАЛИЗМЕ

**Веретенников Андрей  
Анатольевич** – кандидат  
философских наук, доцент.  
Российский государственный  
гуманитарный университет.  
Российская Федерация,  
125993, г. Москва,  
Миусская пл., д. 6;  
e-mail: and.veret@gmail.com

В статье описывается и анализируется метафилософский и научный контекст, в котором создавалась статья МакТаггарта «Нереальность времени» (1908), проводится параллель с «аналитическим» стилем его учеников – Б. Рассела и Дж.Э. Мура. Прослеживается основной аргумент МакТаггарта против реальности времени. Анализируется отношение МакТаггарта к работам по этике Мура, а также соотношение аргумента против реальности времени и относительности одновременности в специальной теории относительности. Посредством этого автор идентифицирует движение за автономность философии или «антипсихологизм». Ставится вопрос о различном понимании термина «реальность» у британских абсолютных идеалистов и неореалистов – аналитических философов. На примере Дж. Мура показывается единство понимания реальности у идеалистов и неореалистов.

**Ключевые слова:** МакТаггарт, метафилософия, нереальность времени, реальность, реализм, анализ, аналитическая философия

## MCSTAGGART: REALITY IN IDEALISM

**Andrey A. Veretennikov** –  
PhD in Philosophy, associate  
professor.  
Russian State University for  
the Humanities.  
6 Miusskaya sq., 125993,  
Moscow, Russian Federation.  
e-mail: and.veret@gmail.com

Article is dedicated to the description and analysis of metaphilosophical and scientific contexts of the McTaggart paper 'The Unreality of Time' (1908) and drawing connections to the 'analytical' style of his pupils – B. Russell and G.E. Moore. Main line of argument against the reality of time is presented and analyzed. By the positive relation of McTaggart to the work on ethics by G.E. Moore and negative – to philosophical implications of the special theory of relativity author shows the movement for the autonomy of philosophy or 'antipsychologism'. Question of a different understanding of the term 'reality' in Moore and McTaggart is posed and resolved.

**Keywords:** McTaggart, metaphilosophy, unreality of time, reality, realism, analysis, analytical philosophy

Сегодня, спустя сто десять лет после публикации статьи Дж.Э. МакТаггарта (1866–1925) «Нереальность времени» в журнале *Mind* (1908), она остается, пожалуй, самым ярким примером не только типа рассуждений, типичного для этого выдающегося философа, но и примером метафизики британского абсолютного идеализма вообще. В современных философских исследованиях времени эта работа стала не только одной из центральных в области феноменологического анализа времени, но и послужила контекстом для разработки временных логик<sup>1</sup>. Именно «Нереальность времени» оказалась парадигмальным примером метафилософских «заблуждений» идеализма,

<sup>1</sup> См. [Prior, 1967].



т. е. заблуждений относительно предмета и метода философии, для многих поколений последующих философов и их студентов. Основным итогом здесь можно считать слова Дж.Э. Мура (1873–1958) о том, что идеализм в отличие от скептицизма не абсурден, а просто ложен. В отличие от позитивистского отрицания осмысленности метафизического исследования вообще центральным здесь оказывается согласие относительно предмета философии. Конечно, сам идеализм, даже в его «неогегельянской» версии, к которой иногда причисляют британский абсолютный идеализм, отнюдь не представляет собой единого течения или школы в философии. Принципиальными являются расхождения, прежде всего, в понимании фундаментальной природы реальности среди ведущих авторов британского идеализма: если для Ф. Брэдли это вневременной Абсолют или Единое, то для Дж. МакТаггарта это сообщество «духов». Радикальным представляется и расхождение с парадигмальным абсолютным идеализмом Г. Гегеля в области метода и базовой теории вывода или движения понятий. Британские идеалисты пришли к выводу о невозможности существования противоречия в более или менее сильной версии, что ведет к проблеме сравнения сферы реального и сферы существующего. Это, в свою очередь, ведет к проблеме определения Реальности как таковой, т. е., критериев, по которым определяется реальное.

Стоит отметить и другой важный аспект сложившегося благодаря деятельности выпускников Кембриджа стереотипа о британской философии на рубеже веков. Это так называемое доминирование идеализма на англоязычной философской арене. Как можно видеть даже из беглого обзора содержания философских журналов за этот период, методологически и метафилософски, т. е. относительно вопроса о том, каким образом должно выполняться философское исследование и что оно собой представляет, академическая философия была намного более разнообразна. Это и исследования, и философия психологии, этика и история философии – традиционные темы для британской академии, компаративные исследования и т. д. Номер журнала *Mind*, в котором была опубликована «Нереальность времени», составляют статьи о «природном реализме», истории британской психологии в контексте ранней критики Т. Гоббса, Платоне, высказываниях и выводе. С другой стороны, например, в *Proceedings of the Aristotelian Society* за тот же год, состоявших из письменных докладов, читаемых перед Обществом, были опубликованы статьи «Методы современной логики и понятие бесконечности» Р.Б. Халдейна, «Прагматизм проф. Джеймса» Дж.Э. Мура, «Религиозные эмоции: некоторые результаты индуктивного исследования» А. Калдекотта, «Идея тотальности» С. Ходгсона, «Впечатления и идеи: проблема идеализма» У. Карра, «Понятие эпистемологических уровней» Т. Нанна, «Отношения субъекта и объекта с точки зрения психологического развития» Г. Хикса, а также доклады на симпозиуме по теме



«Природа ментальной деятельности» С. Александера, Дж. Уорда, К. Рида и Дж. Стаута. Таким образом, можно судить о борьбе реализма и идеализма только в контексте довольно узкого набора проблем, в котором существование и природа внешнего мира или духа оказывается центральной темой. Полемика по ключевым вопросам, например по вопросу о реальности времени или вселенной, оказалась впоследствии более важной, чем принятие или отвержение философского воззрения в целом. В общем же, на фоне традиционного британского эмпиризма, психологии и логики идеализм не являлся ни доминирующим, ни ведущим течением.

Несмотря на принципиальные различия в типе анализа философских понятий и взглядов на последнюю природу реальности, Брэдли и МакТаггарт дали новому поколению философов, которым суждено было превзойти по известности своих учителей, новый тип философской аргументации. Именно благодаря стилистическим особенностям письма и лекционных курсов МакТаггарта прямые ученики – Дж. Мур и Б. Рассел (1872–1970) смогли развить свой неподражаемо ясный стиль, который после того момента, когда аналитическая философия перестала быть синонимом неореализма (и его «неаналитической», американской версии), стал определяющим для аналитической философии. Несомненно, сам термин сегодня по большей части применяется именно к стилю письма Мура и Рассела, на который, как показывает перевод на русский язык «Нереальности времени», непосредственное влияние оказал их учитель<sup>2</sup>.

Сегодня МакТаггарт наиболее известен отрицанием реальности времени, но если рассматривать его как систематического философа, то его работы по праву считаются одной из вершин британской метафизики в целом. Большую часть своей карьеры МакТаггарт посвятил исследованиям гегелевской философии, по замечанию Дж. Мура, он находился в безвыходной ситуации – одновременно сохранить верность духу Гегеля и сделать его ясным для студентов и современников. Однако в основном произведении МакТаггарта – «Природа существования» (первый том 1921, второй 1927) [McTaggart, 1921; 1927] – он радикально преобразует гегелевский метод, основывая метафизику на принципе непротиворечия и сравнения сфер реального и существующего. Это произведение являет собой завершающий этап развития британского идеализма, одновременно по своей стилистике предвещает новую эру – аналитической философии. В многочисленных работах по философии Гегеля МакТаггарт явился не столько интерпретатором или историком философии, сколько философом, основывающим свои

<sup>2</sup> Даже внутритекстовый юмор, который, казалось бы, не подходит серьезному идеалисту или «аналитическому» философу, Рассел с Муром наследуют у МакТаггарта. См. шутку в «Нереальности времени» относительно того, что как ни переставляй депутатов или их места в парламенте, ничего не изменится.



систематические построения на критике, пусть и глубоко уважительной, своего великого предшественника. Немало времени и сил МакТаггарт посвятил описанию попыткам решения проблем философии религии, причем, обладая глубоко мистическим мировоззрением, философ оставался атеистом, пытаясь предоставить решения с секулярной точки зрения. Плюрализм МакТаггарта проявился и в признании множественности субстанций, причем опыт для него был также субстанциональным, и в признании или выводе существования сообщества духов как последней реальности, объединяемых принципом всеобщей любви, что весьма отличается от ставшего к тому времени классическим «Абсолюта» Ф. Брэдли.

Статья «Нереальность времени» представляет собой короткое и ясное рассуждение, построенное по следующему принципу. МакТаггарт выделяет в обыденном понимании времени две серии точек: прошлое, настоящее и будущее – А-серию, и раньше и позже – В-серию. А-серия связана с С-серией, представляющей собой любой упорядоченный ряд, например ряд натуральных чисел. Две первые серии важны, или сущностны, для времени, последняя же серия, вместе с первой, дает время, так как А-серия задает направление, а С – порядок. Если А-серия может привести к противоречию или ее понятие противоречиво, то наше понятие времени содержит противоречие, а следовательно, времени не существует, так как противоречия не существует. А-серия противоречива, так как каждое событие одновременно является прошлым, настоящим и будущим. Для МакТаггарта существование исчерпывает область реальности. Существование времени означает его реальность, следовательно, время нереально. Это рассуждение сопровождается рассмотрением альтернатив и возможных возражений. В конце статьи МакТаггарт делает общее заключение и намечает направление дальнейшего исследования. Благодаря своей краткости и ясности статья легка для изучения в учебной аудитории и открыта для критики, став образцом философского рассуждения.

В процессе анализа понятия времени философ делает краткие замечания, касающиеся современных ему философских разработок, в частности работ Дж.Э. Мура, относительно неопределимости понятия «благо». И *Principia Ethica* (1903) Мура [Moore, 1903], и его более ранние разработки имеют дело с опровержением философского натурализма в этике, например некоторых версий утилитаризма, когда благо считается естественным качеством. В силу своей критической направленности по отношению к натурализму этот этап развития идей Джорджа Мура был благосклонно принят старшим поколением профессоров-идеалистов в Кембридже, о чем и свидетельствует позитивное упоминание об этом результате (без упоминания имени Мура) МакТаггартом. Другое упоминание (также без ссылки) заслуживает отдельного внимания. Речь идет об относительности временных



серий, или относительности одновременности. В 1905 г. была опубликована статья А. Эйнштейна «К электродинамике движущихся тел», являвшаяся результатом длительного развития физических идей многих ученых о природе пространства и времени, в которой до этого малоизвестный ученый создал специальную теорию относительности. Первым постулатом, или «принципом относительности», было то, что законы природы одинаковы во всех системах координат, движущихся равномерно и прямолинейно относительно друг друга, вторым – что скорость света одинакова во всех системах координат, движущихся равномерно и прямолинейно относительно друг друга. Из этих постулатов, для физиков объяснявших странные следствия из опытов А.А. Майкельсона (проводившего их начиная с 1881 г.), следовали и важные философские выводы о природе физической реальности. Одним из них было то, что время является неодинаковым для разных систем отсчета, то есть, абсолютное время может существовать только по отношению к любой данной системе. Несмотря на то что к 1908 г. Эйнштейн еще не пришел к зениту своей славы, его, Лоренца и Пуанкаре результаты в популярном изложении были широкоизвестны. МакТаггарт прямо игнорирует одну из самых ярких дискуссий в физике своего времени и прямо называет относительность одновременности неподтвержденной гипотезой. Единственным оправданием, по-видимому, может служить его убежденность в том, что какое бы время ни устанавливали в системе отсчета, оно все равно будет основано на А-серии, а следовательно, нереально. Это является, конечно, только нашим предположением, так как МакТаггарт, судя по всему, отвергает такую возможность. Здесь проявилась, скорее всего, тогда только нарастающая оторванность профессоров философии определенного типа в британских университетах от общего научного контекста. Начиная с независимости метафизических результатов, касающихся «последней» или «абсолютной» реальности, от каких бы то ни было исследований в мире «просто видимости» Ф.Г. Брэдли (1846–1924), такая тенденция только нарастала. В это время стремление выделить для философии особую область исследования была общей проблемой для мыслителей разных континентов, например параллельно с идеализмом Брэдли и неореализмом Дж. Мура, борьбой с «психологизмом» – тенденцией к основанию логики как теории познания и как языка исчислений на данных психологии, знамениты такие мыслители, как Г. Фреге (1848–1925) и Э. Гуссерль (1859–1938). Психологизм был, конечно, опасен не только по принципу выведения ставок из философских факультетов или упразднения кафедр [Kusch, 1995], но и по общим эпистемическим основаниям – профессиональная философия лишалась не только одного из своих последних прибежищ (или областей исследования), такого как теория познания, но и исследования последних оснований реальности (или метафизика) становились бесполезным занятием.



Стремление к обоснованию автономии философии, а затем и к игнорированию естественно-научного да и какого бы то ни было эмпирического исследования, ярко проявилось у «философа здравого смысла» Дж. Мура и под влиянием «позднего» Л. Витгенштейна (1889–1951) достигло наибольшего развития в «априорной лингвистике» Г. Райла (1900–1976) и оскфордской школы лингвистической философии [Mundle, 1979; Никоненко, 2003]. В этом контексте, позиция МакТаггарта не является уникальной, ведь даже современные феноменологи, по несколько иным, но схожим основаниям, отрицают время [Молчанов. 2015].

Резкое противопоставление со стороны новых реалистов – Дж. Мура и Б. Рассела, судя по всему, касалось не только и не столько стилистики или антинагурализма МакТаггарта, на наш взгляд, речь шла о самом понимании слова «реальность», т. е. о метафилософской позиции. Вопрос заключается, главным образом, в том, что и кто понимал под этим словом<sup>3</sup>. Если МакТаггарт мог позволить себе различать «реальность» и «существование», то для Рассела «существование» означало лишь квантор «по крайней мере для одного», а вопрос о «реальности» являлся главнейшим для Мура. Последний, анализируя представления о «реальности» с точки зрения здравого смысла, на самом деле апеллирует к работам МакТаггарта [Moore, 1959]. В отличие от сложносоставного понимания реальности Расселом Мур и МакТаггарт оперируют одним и тем же понятием, а именно обыденным представлением о реальности как о том, в существовании чего мы не можем сомневаться. «Падение» британского абсолютного идеализма, таким образом, с сегодняшней точки зрения означает его непосредственную преемственность в лингвистической философии, одним из отцов-основателей которого и оказался Дж.Э. Мур.

В современной литературе позиции по отношению к работе МакТаггарта делятся на две части. С одной стороны, это позиция, согласно которой аргумент против времени оказывается центральным метафизическим тезисом, имеющим метафилософские следствия, в частности, ведущие к принятию идеалистического представления о неизменности последней Реальности и преходящести, а следовательно, нереальности мира явлений, что подтверждается помещением аргумента в качестве главы в «Природу существования» [McTaggart, 1921–27]. С другой – этот аргумент кажется ценным сам по себе, вне зависимости от метапозиции рассматривающего его

<sup>3</sup> Существуют даже реалистические интерпретации философии МакТаггарта, но мы здесь заметим лишь, что «реализм» в этом контексте означает полюс не оппозиции «реализм-идеализм», но оппозиции «реализм-релятивизм». В этом смысле антирелятивистами или «реалистами» оказываются большинство философов и уж точно абсолютные идеалисты в любой версии.





философа. Так, еще Рассел строил понятие времени вне зависимости от представлений о природе реальности. Здесь позиция распадается на две: мы можем принимать феноменологический анализ В-серии, но не принимать А-анализ, и наоборот. Отсюда следуют две противоположные позиции. Одна (В-позиция) заключается в принятии грамматического времени, без момента «сейчас», другая – в принципиальности фиксированного «теперь» [Cameron, 2015, Ingthorsson, 2016].

Классической интерпретацией идеалистического тезиса о последней природе реальности для МакТаггарта оказалась ее независимость от времени или неизменность и вневременность [Broad, 1933]. Великий идеалист кажется утверждающим тезис не только о том, как нужно проводить философское исследование, но и о чем оно должно быть. Этот тезис оказывается основанием и для рационального, и для мистического мировоззрения философа. Изменения в подлунном мире – всего лишь отражения последней Реальности, той, где Истина, Бытие и Красота едины.

### Список литературы

- Молчанов, 2015 – *Молчанов В.И.* Феномен пространства и происхождение времени. М.: Академический проект, 2015. 277 с.
- Никоненко, 2003 – *Никоненко С.В.* Английская философия XX века. СПб.: Наука, 2003. 776 с.
- Broad, 1933 – *Broad C.D.* An Examination of McTaggart's Philosophy, vol. I–II. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1933–1938.
- Cameron, 2015 – *Cameron R.* The Moving Spotlight: An Essay On Time and Ontology. Oxford: Oxford Univ. Press, 2015. 240 pp.
- Ingthorsson, 2016 – *Ingthorsson R.D.* McTaggart's Paradox. N.Y.: Routledge, 2016. 168 pp.
- Kusch, 1996 – *Kusch M.* Psychologism: A Case Study In The Sociology Of Philosophical Knowledge. L., N.Y.: Routledge, 1996. 352 pp.
- McTaggart, 1921 – *McTaggart J.M.E.* The Nature of Existence. Vol. 1. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1921. 340 pp.
- McTaggart, 1927 – *McTaggart J.M.E.* The Nature of Existence. Vol. 2. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1927. 478 pp.
- Moore, 1903 – *Moore G.E.* Principia Ethica. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1903. 256 pp.
- Moore, 1959 – *Moore G.E.* Philosophical Papers. L.: Allen&Unwin, 1959. 495 pp.
- Mundle, 1979 – *Mundle, C.W.K.* A Critique of Linguistic Philosophy, 2<sup>nd</sup> ed. L.: Glover&Blair, 1979. 282 pp.
- Prior, 1967 – *Prior, A.* Past, Present and Future. Oxford: Clarendon Press, 1967, 228 pp.



## References

Broad, C.D. *An Examination of McTaggart's Philosophy, vols. I–II*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1933–1938.

Cameron, R. *The Moving Spotlight: An Essay On Time and Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2015, 240 pp.

Ingthorsson, R.D. *McTaggart's Paradox*. New York: Routledge, 2016, 168 pp.

Kusch, M. *Psychologism: A Case Study In The Sociology Of Philosophical Knowledge*. London, New York: Routledge, 1996, 352 pp.

McTaggart, J.M.E. *The Nature of Existence. Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921, 340 pp.

McTaggart, J.M.E. *The Nature of Existence. Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1927, 478 pp.

Molchanov, V.I. *Fenomen prostranstva i proishozhdenie vremeni* [A Phenomenon of Space and the Origins of Time]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2015, 277 pp. (In Russian)

Moore, G.E. *Philosophical Papers*. London: Allen&Unwin, 1959. 495 pp.

Moore, G.E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903, 256 pp.

Mundle, C.W.K. *A Critique of Linguistic Philosophy, 2<sup>nd</sup> ed*. London: Glover&Blair, 1979, 282 pp.

Nikonenko S.V. *Angliyskaya filosofiya XX veka* [English Philosophy of the XX century]. Saint Petersburg: Nauka, 2003, 776 pp. (In Russian)

Prior, A. *Past, Present and Future*. Oxford: Clarendon Press, 1967, 228 pp.

# НЕРЕАЛЬНОСТЬ ВРЕМЕНИ\*

Джон Эллис МакТаггарт

Данный текст представляет собой перевод статьи британского идеалиста Дж.Э. МакТаггарта «Нереальность времени», опубликованной в журнале *Mind* в октябре 1908 г. В ней автор, используя многие из показательных для него приемов, разворачивает аргументацию в доказательство несуществования времени: это отрицание существования противоречивых сущностей, различие между реальным и существующим и др. Статья стала образцом аналитического стиля МакТаггарта и является классическим примером философии английского абсолютного идеализма. Перевод выполнен А.А. Веретенниковым.

**Ключевые слова:** МакТаггарт, нереальность времени, А-серия, противоречие

# THE UNREALITY OF TIME

John Ellis McTaggart

This text is a translation of an article by British idealist J.E. McTaggart "The Unreality of Time" published in the journal *Mind* in 1908. Author argues for the unreality of time by employing his typical methods – rejection of reality of contradictory objects, difference between real and existent, etc. This paper became a standard of excellence of McTaggart analytical style and is a classic example of British absolute idealism. The translation was made by Andrey A. Veretennikov.

**Keywords:** McTaggart, unreality of time, A series, contradiction

Без всякого сомнения, крайне парадоксальным кажется утверждение о том, что Время нереально и что все утверждения о его реальности являются ошибочными. Такого рода утверждение предполагает намного большее отступление от естественного воззрения человечества, чем то, которое следует из утверждения о нереальности Пространства или нереальности Материи. Нелегко принять настолько радикальный разрыв с этим естественным воззрением. И тем не менее, во все времена вера в нереальность времени оказывалась особенно привлекательной.

Обратившись к философии и религии Востока, мы обнаружим, что эта доктрина очень важна для них. Но и на Западе, там, где философия и религия менее тесно связаны, мы обнаружим, что та же самая доктрина постоянно возвращается и в учениях философов, и в учениях теологов. Теология никогда не отступала от мистицизма на какой-либо продолжительный период, а практически весь мистицизм отрицает реальность времени. В философии время считалось нереальным Спинозой, Кантом, Гегелем и Шопенгауэром. В современной философии

\* Перевод выполнен А.А. Веретенниковым по оригинальному изданию J. Ellis McTaggart *The Unreality of Time // Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. New Series, October 1908, № 68. P. 457–474.



два наиболее важных направления (за исключением тех, которые пока остаются всего лишь критическими) – это те, которые обращаются к Гегелю и к мистеру Брэдли. А обе эти школы отрицают реальность времени. Нельзя отрицать крайнюю значимость такого совпадения во мнении – и это не менее важно, так как доктрина принимает столь различные формы и поддерживается столь различными аргументами.

Я верю в то, что время нереально. Но, как мне кажется, по основаниям, отличающимся от оснований тех философов, которых я упомянул, и я представляю их в этой статье.

Позиции во времени, каким оно кажется нам *prima facie*, различаются двумя способами. Каждая позиция является Раньше и Позже, чем некоторые другие позиции. И каждая позиция является либо Прошлым, либо Настоящим, либо Будущим. Различия первого класса постоянны, тогда как второго – нет. Если М когда-либо было раньше, чем N, то оно раньше всегда. Однако событие, которое является сейчас настоящим, было будущим и будет прошлым.

Так как различия первого класса постоянны, их можно считать более объективными и более существенными относительно природы времени. Я полагаю, однако, что это было бы ошибкой и что различие прошлого, настоящего и будущего является настолько же *существенным* для времени, как и различие между раньше и позже, тогда как в определенном смысле, как мы увидим, оно может рассматриваться в качестве более *фундаментального*. Я считаю время нереальным именно потому, что различия между прошлым, настоящим и будущим кажутся мне более существенными для времени.

Ради краткости я буду говорить о сериях позиций, пробегающих из далекого прошлого через ближайшее прошлое к настоящему, затем от настоящего к ближайшему, а затем далекому будущему, как об А-серии. Серии позиций, которые пробегают от раньше к позже, я буду называть В-сериями. Содержания позиции во времени называются событиями. Содержания единичной позиции можно было бы называть множественностью событий. (Однако я считаю, что они могут быть в *той же* мере, однако *не более* того, называться единичным событием. Этот взгляд не разделяется абсолютно всеми и не является необходимым для моего доказательства.) Позиция во времени называется моментом.

Первый вопрос, который мы должны рассмотреть, – это то, существенно ли для реальности времени, что события должны формировать А-серии в той же мере, что и В-серии. С самого начала очевидно, что мы *наблюдаем* время только как формирующее обе эти серии. Мы воспринимаем события во времени как настоящее, и они являются единственными событиями, которые мы воспринимаем



непосредственно. А все прочие события во времени, в которые посредством памяти или вывода мы верим как в реальные, считаются прошлым или будущим – те, которые раньше, чем настоящее, являются прошлыми, а те, которые позже, чем настоящее, являются будущими. Таким образом, события времени, как они наблюдаются нами, составляют и А- и В-серии.

Возможно, что все это всего лишь субъективно. Может быть так, что различие, вносимое в позиции во времени А-сериями – различие прошлого, настоящего и будущего, – является просто постоянной иллюзией нашего ума. И что реальная природа времени содержит только лишь различие В-серий – различие между раньше и позже. В этом случае мы не можем *воспринимать* время как оно есть, но мы можем *мыслить* его как оно есть.

Это не является распространенным воззрением, однако и у него нашлись искусные сторонники. Я считаю, что это не очень хорошая позиция, поскольку, как я сказал ранее, мне кажется, что А-серии существенны для природы времени и что любая трудность в принятии А-серий как реальных является в той же мере и трудностью в принятии реальности времени.

Я полагаю, что все согласятся с тем, что время предполагает изменение. Отдельная вещь, в самом деле, может существовать неизменной сквозь любое количество времени. Но когда мы зададимся вопросом, что мы имеем в виду, говоря о том, что существуют различные моменты времени или определенная протяженность времени, сквозь которое вещь была той же самой, мы обнаружим, что она осталась той же самой, в то время как прочие вещи изменились. Вселенная, в которой ничто не меняется (включая мысли разумных существ в ней), будет вселенной без времени.

Если В-серия без А-серии может составлять время, то изменение должно быть возможным без А-серии. Предположим, что различие прошлого, настоящего и будущего неприменимо к реальности. Может ли изменение не применяться к реальности? Что есть то, что изменяется?

Можем ли мы сказать, что во времени, которое составило В-серии, но не А-серии, изменение заключалось в факте того, что одно событие перестало быть событием, в то время как другое событие стало событием? Если бы это было так, то мы вполне определенно получили бы изменение.

Однако это невозможно. Событие не может перестать быть событием. Оно не может выйти за пределы любой временной серии, в которой оно однажды находилось. Если N было когда-либо раньше, чем O, и позже, чем M, то оно таковым было и останется, так как отношения раньше и позже являются постоянными. А так как, согласно нашему нынешнему предположению, время составляется исключи-



тельно В-серией, то N всегда будет обладать позицией во временной серии и всегда ее обладало<sup>1</sup>. То есть оно всегда было событием и не может стать или прекратить им быть.

Или мы должны сказать, что одно событие M сливается с другим событием N, сохраняя определенную самоидентичность посредством неизменного элемента, таким образом, что можно сказать, что M прекратилось, а N началось, но что это именно M стало N? Здесь всплывает та же самая проблема. M и N могут обладать общим элементом, но они не являются одним и тем же элементом, или изменения бы не было. Если, следовательно, M изменяется в N в определенный момент, тогда в этот момент M прекращает быть M, а N начинает быть N. Однако мы уже видели, что никакое событие не может прекратить быть или начать быть собой, так как оно никогда не теряет своего места в В-серии. Следовательно, никакое событие не может превращаться в другое.

Изменение также невозможно искать в нумерически различных моментах абсолютного времени, даже предполагая то, что такие моменты существуют, поскольку те же аргументы будут иметь силу и здесь. Каждый такой момент будет обладать своим собственным местом в В-серии, так как каждый из них будет раньше или позже, чем другой. А так как В-серия указывает на постоянные отношения, то никакой момент не прекратит своего существования и не сможет стать другим моментом.

Следовательно, так как то, что происходит во времени никогда не начинает и не перестает быть или быть собой, и так как, если что-бы существовало изменение, оно должно быть изменением того, что происходит во времени (так как безвременное никогда не меняется), я полагаю, что остается только один вариант. Изменения должны случаться с событиями такого типа, чтобы появление этих изменений не мешало событиям быть событиями и теми же самыми событиями и до, и после изменения.

Какие имеются характеристики события, могущие изменяться и одновременно оставлять событие тем же самым событием? (Я использую слово характеристика как общий термин, включающий в себя и свойства, которыми обладает явление, и отношения, термином которых он является – или скорее фактом, что события являются термином этих отношений.) Мне кажется, что существует только один класс таких характеристик – а именно определение рассматриваемого события терминами А-серии.

---

<sup>1</sup> Настолько же верно, несмотря на то, что это не касается нас в силу нашего нынешнего предположения, что если что-либо было однажды в А-серии, то оно всегда в ней останется. Если любое из определений прошлого, настоящего или будущего может быть применено к N, тогда одно из них всегда было и всегда будет применимым, хотя, конечно, не всегда одно и то же.



Возьмите любое событие – например, смерть королевы Анны – и посмотрите, какое изменение имело место в его характеристиках. То, что это смерть, то, что это смерть Анны Стюарт, то, что у нее были такие-то причины, и то, что у нее были такие-то следствия, – каждая характеристика этого типа никогда не меняется. «Еще и звезды не сияли так»<sup>2</sup> – описываемым событием была смерть королевы Англии. И в последний момент времени – если у времени есть последний момент – описываемое событие тоже будет смертью королевы Англии. И в каждом отношении, кроме одного, оно также будет неизменно. Но в одном отношении оно меняется. Оно начинает быть будущим событием. С каждым моментом оно становится событием во все более близком будущем. И наконец, оно было настоящим. Затем оно становится прошедшим, и всегда таким останется, несмотря на то, что с каждым моментом оно становится все более отдаленным.

Таким образом, кажется неизбежным заключение о том, что все изменения – это только изменения характеристик, которыми наделяются события посредством их присутствия в А-серии, будь эти характеристики свойствами или отношениями.

Если эти характеристики являются качествами, то мы должны признать, что события не будут всегда теми же самыми, так как событие, качества которого меняются, не является, конечно, полностью тем же самым. И даже если характеристики являются отношением, то события тоже не будут полностью теми же самыми, если – как я считаю – отношение X к Y включает в себя существование в X качества отношения к Y<sup>3</sup>. Тогда перед нами будут два варианта. Мы можем признать, что события действительно реально изменяют свою природу по отношению к этим характеристикам, но не к каким-либо другим. В таком признании я не вижу никакой трудности. Это придало бы определениям А-серии особое значение среди характеристик события, но в любой теории они и будут особенными. Например, принято говорить, что прошлое событие никогда не меняется, но я не вижу никакой причины, почему мы не можем сказать вместо этого: «Прошлое событие изменяется только в одном отношении – с каждым моментом оно все более удалено от настоящего, чем оно было раньше». Но хотя я не вижу никакого внутреннего противоречия в этом взгляде, этот вариант я не считаю, в конечном итоге, истинным. Так как если, как я полагаю, время нереально, то допущение,

<sup>2</sup> Прим. пер. – Редьярд Киплинг. «Ответ». По переводу А. И. Оношковиц-Яцына.

<sup>3</sup> Я не утверждаю, как это делал Лотце, что отношения между X и Y заключаются в качестве в X и в качестве в Y – взгляд, который, я считаю, сложно защищать. Я утверждаю, что отношение Z между X и Y включает в себя существование в X качества «иметь отношение Z к Y», таким образом, что разница в отношениях всегда влечет за собой разницу в качестве, а изменение в отношениях всегда влечет за собой изменение в качестве.



что событие во времени будет меняться по отношению к его позиции в А-серии, не повлечет за собой реального изменения.

Следовательно, без А-серии не существовало бы изменения, а следовательно, В-серии самой по себе недостаточно для времени, так как время предполагает изменение.

Тем не менее В-серия может существовать только в качестве временной, так как раньше и позже составляющие ее различия являются со всей определенностью временными определениями, а из этого следует, что не может быть В-серии, если нет А-серии, так как там, где нет А-серии, нет и времени.

Однако из этого не следует, что если мы вычтем определения А-серии из времени, то у нас не останется вообще никаких серий. Существует серия – серия постоянных отношений тех реальностей, которые существуют во времени как события, – а комбинация из этой серии с А-детерминациями составляет время. Но эта другая серия – назовем ее С-серией – не является временной, так как она не включает в себя никакого изменения, но только порядок. События являются упорядоченными. Они расположены, скажем так, в порядке М, N, O, P. А следовательно, они *не* находятся в порядке M, O, N, P, или O, M, N, P, или в любом другом возможном порядке. Но то, что они упорядочены именно так, не более предполагает изменение, чем порядок букв в алфавите или кандидатур в списках для голосования в парламент. А следовательно, те реальности, которые являются нам как события, могут формировать такую серию без того, чтобы иметь право называться событиями, так как такое имя дается только тем реальностям, которые располагаются во временной серии. Только тогда, когда изменения и время вмешиваются в отношения С-серии, ее отношения становятся отношениями раньше и позже, и, таким образом, она становится В-серией.

Однако для появления В-серии и времени нужно нечто большее, чем С-серия и факт изменения. Изменение должно быть направлено в определенную сторону. А С-серия, несмотря на то, что она определяет порядок, не определяет направление. Если С-серия пробегает М, N, O, P, тогда В-серия, направленная от раньше к позже, не может пробегать M, O, N, P, или M, P, O, N, или в любом направлении, кроме двух. Она может пробегать либо M, N, O, P (таким образом, что M является наиболее ранним и P наиболее поздним), либо P, O, N, M (таким образом, что P является наиболее ранним M и наиболее поздним). А в самой С-серии и в факте изменения нет ничего, что бы определяло это направление.

Серия, не являющаяся временной, несмотря на упорядоченность, не обладает направлением. Если мы придерживаемся серии натуральных чисел, то мы не можем поставить 17 между 21 и 26. Однако мы следуем серии, если мы идем от 17 к 21 и 26 или от 26 через 21 к 17. Первое упорядочение кажется нам более естественным, так как





у этой серии единственное окончание, и, в общем случае, удобнее считать это окончание началом, чем прерыванием. Однако мы в равной мере сохраняем серию, считая наоборот.

Например, в серии категорий диалектики Гегеля нельзя поместить Абсолютную Идею между Бытием и Причинностью. Но она позволяет нам двигаться либо от Бытия через Каузальность к Абсолютной Идее, либо от Абсолютной Идеи через Каузальность к Бытию. Согласно Гегелю, первое является направлением доказательства. А таким образом, наиболее удобным порядком перечисления. Но если нам кажется удобным нумерация в обратном порядке, то мы все равно будем наблюдать серию.

Следовательно, невременные серии сами по себе не обладают никаким направлением, хотя можно *расположить* термины в одном направлении или в другом, как покажется удобнее. И точно также, размышляя о временном порядке, можно представить любую его направленность. Я могу проследить порядок событий от Великой хартии до Великого закона о реформе или от Великого закона о реформе к Великой хартии. Однако в случае с временной серией мы имеем дело не просто с изменением во внешнем ее рассмотрении, но с изменением, которое принадлежит самой серии. А это изменение обладает своим собственным направлением. Великая хартия вышла до Закона о реформе, а Закон о реформе не вышел раньше Великой хартии.

Таким образом, помимо С-серии и факта изменения – для того, чтобы получить время – нужно указать на то, что изменение происходит в одном направлении, но не в другом. Теперь мы можем увидеть, что А-серия вместе с С-серией достаточна для времени. Чтобы получить изменение в определенном направлении, достаточно того, чтобы одна позиция, и никакие другие, в С-серии была Настоящим и что это характеристика настоящего должна пробегать через серию таким образом, что все позиции по одну сторону от Настоящего были настоящим, а все позиции по другую сторону от него будут настоящим. То, что было настоящим есть Прошломое, а то, что будет настоящим, есть Будущее<sup>4</sup>. Таким образом, к нашему предыдущему заключению о том, что не может существовать время, если А-серия не говорит о реальности, мы можем добавить дополнительное заключение о том, что никакие другие элементы не требуются для составления временной серии, за исключением А-серии и С-серии.

Мы можем подытожить отношение трех серий ко времени следующим образом: А- и В-серии одинаково существенны для времени,

<sup>4</sup> Эта теория о природе А-серии является ложной, так как для объяснения Прошлого и Будущего она использует «было» и «будет», а следовательно, включает в себя порочный круг. Как я постараюсь показать дальше, этот порочный круг неизбежен при рассмотрении А-серии, что и является основанием для того, чтобы ее отвергнуть.



которое нужно различать как прошлое, настоящее и будущее и также различать как раньше и позже. Но эти серии не являются в равной степени фундаментальными. Различия А-серии первичны. Мы не можем объяснить, что имеется в виду под прошлым, настоящим и будущим. До некоторой степени мы можем описать их, но они не определены. Мы можем лишь показать их значение на примере. «Ваш завтрак этим утром, – можно сказать любопытствующему, – есть прошлое; этот разговор есть настоящее; Ваш ужин этим вечером есть будущее». Не более того.

С другой стороны, В-серия не является первичной. Учитывая постоянные отношения терминов в С-серии, которая не является сама по себе временной, а следовательно, не является В-серией, и учитывая дополнительный факт о том, что термины С-серии формируют А-серию, то термины С-серии становятся В-серией, причем те, которые поставлены первыми в направлении от прошлого к будущему, располагаются раньше, чем те, чьи места дальше в направлении к будущему.

Однако С-серия настолько же первична, как и А-серия. Мы не можем получить ее не из чего другого. То, что элементы времени действительно формируют серию, отношения в которой постоянны, являются настолько же первичным, как факт, что каждый из них является прошлым, настоящим и будущим. А этот первичный факт существенен для времени. Общепризнано, что для времени существенно то, что каждый его момент должен быть либо раньше, либо позже, чем любой другой момент, а эти отношения являются постоянными. А это – В-серия – не может быть получено из одной А-серии самой по себе. Только тогда, когда А-серия, предоставляющая изменение и направление, объединяется с С-серией, которая предоставляет постоянство, может появиться В-серия.

Только часть заключения, к которому я сейчас пришел, требуется для общей задачи этой статьи. Я стараюсь обосновать нереальность времени не на том факте, что А-серия является более фундаментальной, чем В-серия, но на том факте, что она настолько же существенна, как и В-серия, – что различия между прошлым, настоящим и будущим являются существенными для времени, и что если различия никогда не говорят о реальности, тогда никакая реальность не находится во времени.

Этот взгляд, будь он истинным или ложным, не является чем-то удивительным. Выше было указано, что время, как мы его воспринимаем, всегда предоставляет эти различия. В общем, утверждалось, что это есть реальная характеристика времени, а не иллюзия, возникающая благодаря способу его восприятия нами. Большинство философов, вне зависимости от того, верили ли они в реальность времени, считали различия А-серии сущностными для времени.



Мне кажется, что противоположного взгляда придерживались тогда, когда, в общем случае, считалось (справедливо, как я попытаюсь показать позже), что различия между прошлым, настоящим и будущим не могут говорить о реальности. И что, следовательно, если реальность времени можно сохранить, то нужно показать, что рассматриваемое различие не является сущностным для времени. Считалось, что время реально, а следовательно, это было поводом для того, чтобы считать А-серию несущественной для времени. Однако это может только дать повод. Если анализ понятия времени показал, что благодаря удалению А-серии время исчезает, то этого способа доказательства нельзя более придерживаться, а из нереальности А-серии будет следовать нереальность времени.

Я пытался показать, что исчезновение А-серии *действительно* разрушает время. Теперь мы обратимся к двум возражениям против этой теории.

Первое касается тех временных серий, которые существуют нереально, но в которые ложно верят как в существующие или которые воображаются как существующие. Возьмем, например, приключения Дон Кихота. Эта серия не является А-серией. В данный момент я не могу сказать, были ли они прошлым, настоящим или будущим. И действительно, я знаю, что они не являются ни одним из этих трех. Однако это определено В-серией. Приключение с галерными рабами, например, позже, чем приключение с ветряными мельницами. А В-серия предполагает время. Отсюда выводят, что А-серия несущественна для времени.

Я придерживаюсь следующего ответа на это возражение. Время принадлежит только существующему. Если какая-либо реальность находится во времени, это означает, что данная реальность существует. Это, как мне кажется, не вызовет никаких раздражений. Можно спросить, все ли из существующего находится во времени, или даже, что что-либо из реально существующего находится во времени, но нельзя отрицать, что если нечто находится во времени, то оно должно существовать.

Но что существует в приключениях Дон Кихота? Ничего. Это воображаемая история. Акты ума Сервантеса, когда он придумывал историю, акты моего ума, когда я думаю об этой истории, – они существуют. Они образуют части А-серии. Создание истории Сервантесом находится в прошлом. Мои мысли об этой истории находятся в прошлом, настоящем и – я надеюсь – в будущем.

Однако приключения Дон Кихота могут показаться ребенку историческими. И в чтении я могу посредством усилия воображения считать их реально произошедшими. В этом случае приключения считаются существующими или воображаются как таковые. Но тогда они считаются находящимися в А-серии или воображаются как находящиеся в А-серии. Ребенок, который верит в то,



что они являются историческими, посчитает, что они произошли в прошлом. Если я воображаю их существующими, то я буду воображать их как произошедшие в прошлом. Точно так же, если верить в то, что события, описанные в *Новостях из ниоткуда* Морриса, существуют, или воображать их существующими, это значит верить в их существование в будущем, или воображать их существующими в будущем. Помещаем ли мы объект нашей веры или нашего воображения в настоящее, прошлое или будущее, будет зависеть от характеристик этого объекта. Но все же он будет помещен где-то в нашей А-серии.

Таким образом, ответом на возражение будет то, что так же, как вещь находится во времени, она находится в А-серии. Если она реально находится во времени, то она реально находится в А-серии. Если в нее верят как в находящуюся во времени, то в нее верят как находящуюся в А-серии. Если она воображается во времени, то она воображается в А-серии.

Второе возражение основывается на возможности, на которую указал мистер Брэдли, что в реальности могут находиться несколько независимых временных серий. И действительно, для мистера Брэдли время является только лишь видимостью. Не существует никакого реального времени, а следовательно, не существует никаких реальных временных серий. Но рассматриваемое предположение заключается в том, что внутри реальности должны находиться несколько реальных и независимых друг от друга временных серий.

Возражение, как я полагаю, заключается в том, что все временные серии будут реальными, в то время как различие между прошлым, настоящим и будущим будет иметь значение только внутри каждой серии и не может в силу этого считаться в полном смысле реальным. Например, будет существовать множество настоящих. Конечно, множество точек времени могут быть настоящим (каждая точка в каждой временной серии однажды является настоящим), однако они должны быть настоящим друг за другом. Настоящие различных временных серий не будут располагаться друг за другом, так как они не находятся в одном и том же времени. (Но они и не будут одновременными, так как это предполагает нахождение в одном времени. Они не будут находиться ни в каком временном отношении.) А различные настоящие, если они не располагаются друг за другом, не могут быть реальными. Поэтому различные временные серии, если они реальны, должны быть способны к существованию, независимому от различия между прошлым, настоящим и будущим.

Однако я не могу считать это возражение обоснованным. Без сомнения, в таком случае, никакое настоящее не будет *именно* настоящим – оно будет только лишь настоящим определенного аспекта вселенной. Однако тогда никакое время не будет *именно* временем –



оно будет только временем определенного аспекта вселенной. Оно будет, без сомнения, реальной временной серией, но мне не кажется, что настоящее будет менее реальным, чем время.

Конечно, я не утверждаю, что не существует противоречия в существовании нескольких различных А серий. Мой главный тезис заключается в том, что существование *любой* А-серии влечет за собой противоречие. Я здесь утверждаю только то, что предположение о существовании любой А-серии не влечет за собой никакой дополнительной трудности с существованием нескольких таких серий, независимых друг от друга и что, следовательно, не существует несовместимости между существенностью А-серии для времени и существованием нескольких различных времен.

Более того, мы должны помнить о том, что теория множественности временных серий является просто гипотезой. Для нашей веры в их существование еще не было предоставлено ни одного аргумента. Считалось только, что не существует причины, почему мы должны не верить в их существование, а следовательно, они могут существовать. Но если их существование будет несовместимым с чем-то, для чего есть позитивное подтверждение, тогда у нас будет основание для неверия в их существование. Имеется, как я попытался показать, позитивное свидетельство для веры в то, что А-серия существенна для времени. Следовательно, предполагая, что имеет место то (что я отвергаю по причинам, указанным выше), что существование множественности временных серий несовместимо с существенностью А-серии для времени, тогда должна быть отвергнута именно гипотеза о множественности времен, но не наше заключение относительно А-серии.

Теперь я перейду ко второй части. Успешно показав, как мне кажется, что не может быть времени без А-серии, осталось показать, что А-серия не может существовать, но, следовательно, время не может существовать. Из этого будет следовать, что время нереально, так как признано то, что, только существуя, время может быть реальным.

Термины А-серии являются характеристиками событий. Мы говорим о событиях, что они являются либо прошлыми, либо настоящими, либо будущими. Если моменты времени берутся как отдельные реальности, мы говорим о них также, что они есть прошлое, настоящее или будущее. Характеристика может быть либо отношением, либо качеством. Берем ли мы термины А-серии как отношения между событиями (что кажется более разумным воззрением) или мы берем их как качества событий, мне кажется, что они ведут к противоречию.

Давайте сперва рассмотрим предположение о том, что они являются отношениями. В этом случае только один термин каждого отношения может быть событием или моментом. Другой термин должен



быть чем-то во вневременной серии<sup>5</sup>. Отношения А-серии изменяются, а отношение терминов временной серии к друг другу не меняется. Два события находятся в определенных позициях во временной серии по отношению друг к другу, миллион лет до того, как они произойдут, и миллион лет после. То же самое касается и отношения моментов друг к другу. Если моменты времени различаются как отдельные реальности от событий, которые происходят в них, то отношение между событием и моментом неизменно. Каждое событие находится в том же самом моменте в будущем, настоящем и прошлом.

Отношения, которые формируют А-серию, должны быть отношениями событий и моментов к чему-то, не находящемуся во временной серии. К чему именно, будет трудно сказать. Но здесь появляется более позитивная трудность, и поэтому этот вопрос мы отложим.

Прошлое, настоящее и будущее являются несовместимыми определениями. Каждое событие должно быть одним или другим, но ни одно событие не может быть большим, чем одно. Это существенно для значения терминов. А если бы это было не так, то А-серии было бы недостаточно для того, чтобы дать нам, в комбинации с С-серией, время. Как мы видели, время включает в себя изменение, а единственное изменение, которое мы можем получить, это от будущего к настоящему, а от настоящего к прошлому.

Эти характеристики, следовательно, несовместимы. Но каждое событие обладает ими всеми. Если М есть прошлое, то оно было настоящим и будущим. Если оно будущее, то оно будет настоящим и прошлым. Если оно настоящее, то оно было будущим и будет прошлым. Таким образом, все три несовместимых термина можно приписать каждому событию, что, очевидно, противоречит их несовместимости и тому, что изменение зависит от них.

Может показаться, что это легко объяснить. Действительно, практически невозможно описать эту трудность, не объясняя ее, так как в нашем языке существуют глагольные формы для прошлого, настоящего и будущего, но не существует формы, общей для всех трех. Ответом будет, что никогда не будет так, что М *есть* настоящее, прошлое и будущее. Оно *есть* настоящее, *будет* прошлым и *было* будущим. Или оно *есть* прошлое, *было* будущим и настоящим, или оно *есть* будущее и *будет* настоящим и прошлым. Эти характеристики несовместимы только тогда, когда они одновременны, и нет никакого

---

<sup>5</sup> Указывалось, что настоящее есть нечто одновременное с утверждением о его настоящести, будущее есть нечто более позднее, чем утверждение о его будущности, а прошлое есть нечто более раннее, чем утверждение о его прошлости. Но эта теория предполагает, что время существует независимо от А-серии и несовместимо с результатами, к которым мы пришли.



противоречия в том факте, что каждый термин последовательно обладает ими.

Но это объяснение включает в себя порочный круг. Оно предполагает существование времени для указания на то, каким образом моменты являются прошлым, настоящим и будущим. Время тогда должно предполагаться в описании А-серии, но мы уже видели, что для описания времени А-серия должна существовать. Следовательно, А-серия должна предполагаться для того, чтобы описать А-серию. А это явно порочный круг.

Мы сделали следующее – предвосхищая, что мое написание этой статьи обладает характеристиками прошлого, настоящего и будущего, мы скажем, что оно есть настоящее, было будущим и будет прошлым. Однако «было» отличается от «есть» только тем, что оно существует в прошлом, а не в настоящем, а «будет» отличается от них только тем, что будет существовать в будущем. Таким образом, мы пришли к следующему – рассматриваемое событие есть настоящее в настоящем, будущее в прошлом и прошлое в будущем. Очевидно, что мы впадем в порочный круг, если мы попытаемся приписать характеристики настоящего, будущего и прошлого по критерию настоящего, прошлого и будущего.

Это затруднение можно описать другим способом, и тогда ошибка проявится скорее как порочная бесконечная серия, чем как порочный круг. Если мы избежим несовместимости трех характеристик посредством утверждения, что М есть настоящее, было будущим и будет прошлым, то мы создаем вторую А-серию, в которую первая серия попадает тем же самым образом, каким события попадают в первую серию. Сомнительно, можно ли придать какой-либо разумительный смысл утверждению, что время находится во времени. Но в любом случае вторая А-серия будет страдать от той же проблемы, что и первая, а ее можно преодолеть, только помещая ее в третью А-серию. По тому же принципу третья попадет в четвертую, и так без конца. Вам не удастся избавиться от противоречия, так как, удаляя его из объясняемого, вы снова помещаете его в объяснение. Поэтому это объяснение неверно.

Таким образом, если А-серия утверждается реальной и считается серией отношений, то мы приходим к противоречию. Может ли она быть серией качеств и будет ли результат лучше? Существует ли три качества – будущность, настоящесть и прошлесть, а события постоянно изменяют первое на второе, а второе на третье?

Как мне кажется, мало что можно сказать по поводу того, что изменение в А-серии есть изменение в качествах. Без сомнения, мое предвосхищение переживания М, само переживание и память о переживании, являются тремя состояниями, обладающими различными качествами. Но это не будущее М, настоящее М и прошлое М обладают этими качествами. Качествами обладают три различных события –



предвосхищение М, переживание М и память об М, каждое из которых, в свою очередь, являются будущим, настоящим и прошлым. Таким образом, сказанное никак не поддерживает воззрение о том, что изменения в А-серии есть изменения в качествах.

Но в этот вопрос нам не нужно углубляться. Если бы характеристики А-серии были качествами, то мы пришли бы к той же трудности, как если бы они были отношениями. Как и раньше, они несовместимы, и, как и раньше, каждое событие обладает ими всеми. Это можно объяснить только лишь, как и раньше, посредством того, что каждое событие обладает ими последовательно. А таким образом, мы придем к той же ошибке, как и в предыдущем случае<sup>6</sup>.

Следовательно, мы пришли к заключению, что применение А-серии к реальности ведет к противоречию, и, следовательно, А серия не может применяться к реальности. А так как время предполагает А-серию, то, следовательно, время неприменимо к реальности. Когда мы считаем нечто существующим во времени, мы допускаем ошибку, а когда мы воспринимаем нечто как существующее во времени – что есть единственный способ, которым мы воспринимаем вещи – мы воспринимаем его более или менее не таким, каким оно есть.

Нужно рассмотреть возможное возражение. Можно сказать, что наши основания для отрицания времени заключаются в том, что время нельзя объяснить без предположения о времени. Но может ли это доказать – не то, что время противоречиво, но то, что время первично? Например, невозможно объяснить добро или истину без того, чтобы объясняемый термин был частью объяснения, а следовательно, мы отвергаем это объяснение как неверное. Но мы не отвергаем

---

<sup>6</sup> Время обычно представляют через метафору пространственного перемещения, но есть ли это перемещение из прошлого в будущее или из будущего в прошлое? Если А-серия принимается как серия качеств, то естественно понимать это как движение из прошлого в будущее, так как качество настоящести принадлежало прошлым состояниям и будет принадлежать будущим. Если А серия берется как серия отношений, то возможно движение в любом направлении, так как любой из двух связанных терминов может быть взят как тот, который движется. Если события берутся движимыми фиксированной точкой настоящести, то движение направлено из будущего в прошлое, так как будущие события еще не миновали точку, а прошлые уже миновали. Если настоящесть берется как движущаяся точка, последовательно связанная с каждой серией событий, то движение направлено из прошлого в будущее. Таким образом, мы говорим, что события приходят из будущего, но что мы сами двигаемся по направлению к нему. Каждый человек отождествляет себя со своим нынешним состоянием по контрасту с его будущим или прошлым, так как настоящее есть единственное, о чем он имеет непосредственный опыт. Таким образом, самость, если она описывается как движущееся вообще, двигается вместе с точкой настоящести по потоку событий из прошлого в будущее.





само понятие как ошибочное, но принимаем его как нечто первичное, которое, несмотря на то, что является необъяснимым, не требует объяснения.

Но здесь это неприменимо. Идея может быть истинной относительно реальности, несмотря на то, что у нее не может быть правильного объяснения. Но она не может быть истинной относительно реальности, если ее применение к реальности ведет к противоречию. Мы начнем с указания на то, что существует такое противоречие в случае со временем – что характеристики А-серии несовместимы между собой и, тем не менее, истинны относительно каждого термина. Пока не удастся избавиться от этого противоречия, идея времени должна быть отвергнута как необоснованная. Именно для того, чтобы избавиться от этого противоречия, было предложено то, что характеристики принадлежат терминам последовательно. Так как это объяснение включало в себя порочный круг, то противоречие осталось неизменным, а идея времени должна быть отвергнута, не потому что она не может быть объяснена, а потому что от противоречия невозможно избавиться.

Если в том, что уже было сказано, не содержится ошибки, то это является достаточным основанием для отрицания времени. Но мы можем добавить еще одно соображение. Время, как мы видели, основывается на и исчезает с А-серией. Если мы не обращаем внимания на противоречие, которое мы только что обнаружили в применении А-серии к реальности, то есть ли какая-либо веская причина, по которой мы должны предполагать истинность А-серии относительно реальности?

Почему мы считаем, что события должны различаться как прошлое, настоящее и будущее? Я полагаю, что эта точка зрения основана на различиях в нашем опыте.

В каждый момент у меня есть определенные восприятия, также у меня есть воспоминание о других восприятиях и предчувствие новых. Непосредственное восприятие само по себе является психическим состоянием, качественно отличающимся от памяти или предчувствия. На этом основано воззрение, что само восприятие обладает определенной характеристикой, когда я им обладаю, и она заменяется другими характеристиками, когда я вспоминаю или предчувствую его, – эти характеристики называются настоящим, прошлостью и будущностью. Идею этих характеристик мы применяем к другим событиям. Все, являющееся одновременным с прямым восприятием, которое у меня сейчас есть, называется настоящим и даже считается, что настоящее будет существовать, если ни у кого не будет прямого восприятия. Точно так же акты, одновременные с воспоминаемыми или предчувствуемыми восприятиями, считаются прошлыми или будущими, а это распространяется на те события, с которыми никакие из моих восприятий, о которых я помню или предчувствую, не явля-



ются одновременными. Источник нашей веры в это различие лежит в различии между восприятиями и предчувствиями или воспоминаниями о восприятиях.

Прямое восприятие, когда я им обладаю, а также то, что одно одновременно с ним является настоящим. С самого начала это определение ведет к порочному кругу, так как слова «когда у меня оно есть» могут означать только «когда оно в настоящем». Но если мы опускаем эти слова, то определение будет ложным, так как у меня есть множество прямых представлений, находящихся в различных временах и которые не могут быть все в настоящем, кроме как друг за другом. Это, однако, и есть фундаментальное противоречие А-серии, которое мы уже рассмотрели. Сейчас я хочу обсудить другое.

Прямые восприятия, которыми я сейчас обладаю, подпадают под мое «кажущееся настоящее». У меня есть только память или предчувствие тех из них, которые выходят за его пределы. «Кажущееся настоящее» различается по длительности в зависимости от обстоятельств и может быть разным у двух людей в один и тот же период времени. Событие М может быть одновременным с восприятием Х-ом Q и восприятием Y-ом R. В определенный момент Q может перестать быть частью кажущегося настоящего X-а. Следовательно, М будет в этот момент прошлым. Но в тот же самый момент R может все еще быть частью кажущегося настоящего Y. Следовательно, М будет настоящим в тот же самый момент, в который оно будет прошлым.

Это невозможно. Действительно, если бы А-серия была чем-то чисто субъективным, то не было бы проблемы. Мы могли бы сказать, что М было прошлым для X и настоящим для Y точно так же, как мы можем сказать, что оно является приятным для X и болезненным для Y. Но мы рассматриваем попытки описать время как реальное, как нечто, что принадлежит самой реальности, а не просто нашим верованиям о ней, а это может быть, только если А-серия применима к самой реальности. А если это так, тогда в любой момент М должно быть настоящим или прошлым. Оно не может быть обоими.

Следовательно, настоящее, через которое реально проходит событие, не может быть определено как одновременное с кажущимся настоящим. Оно должно обладать длительностью, зафиксированной как первичный факт. Эта длительность не может быть такой же, как длительность всех кажущихся настоящих, так как все они различаются по своей длительности. Таким образом, событие может быть прошлым, когда я его воспринимаю как настоящее, или настоящим, когда я воспринимаю его как прошлое. Длительность объективного настоящего может быть тысячной долей секунды. Или оно может быть веком, и правление Георга IV и Эдуарда VII могут составлять часть одного настоящего. На каком основании мы должны верить



в существование такого настоящего, которое мы определенно не наблюдаем как настоящее и которое не имеет никакого отношения к тому, что мы наблюдаем как настоящее?

Если мы избегаем этих трудностей, как иногда это делают, принимая воззрение, что настоящее в А-серии не обладает конечной длительностью, но просто точкой, отделяющей прошлое от будущего, то мы столкнемся с другими настолько же серьезными трудностями. Объективное время, в котором располагаются события, будет чем-то полностью отличным от времени, в котором мы их воспринимаем. Во времени, в котором мы их воспринимаем, имеется настоящее различной конечной длительности, а следовательно, вместе с будущим и прошлым оно разделено на три длительности. В объективном времени имеются только две длительности, разделенные настоящим, которое не имеет ничего общего кроме названия с настоящим опытом, так как оно является не длительностью, а точкой. Что же имеется в нашем опыте, что дает нам малейшее основание для веры в такое время?

Таким образом, отрицание реальности времени не кажется слишком парадоксальным. Его называли парадоксальным, потому что оно казалось настолько сильно противоречащим нашему опыту – вынуждающим нас считать иллюзией то, что кажется *prima facie* дающим нам знание о реальности. Но теперь мы видим, что наш опыт времени – организованный вокруг кажущегося настоящего – будет не менее иллюзорным, если бы существовало реальное время, в котором бы находились реальности, которые мы воспринимаем. Кажущееся настоящее наших наблюдений – различное у вас и меня – не может соотноситься с настоящим наблюдаемых явлений, а следовательно, прошлое и будущее наших наблюдений не может быть соотносено с прошлым и будущим наблюдаемых явлений. В любом случае – считаем ли мы время реальным или нереальным – все наблюдается в кажущемся настоящем, но ничто, даже сами наблюдения, не может *быть* в кажущемся настоящем. А в этом случае мне не кажется, что мы считаем опыт более иллюзорным, когда мы говорим, что ничто не находится в настоящем, чем когда мы говорим, что все проходит через некоторое полностью отличающееся настоящее.

Мы заключаем, что ни время как целое, ни А- и В-серии не существуют реально. Остается возможность того, что реально существует С-серия. А-серию мы отвергли из-за противоречивости. Из этого отрицания следовало отрицание В-серии. Но мы не обнаружили такого противоречия в С-серии, и ее несостоятельность не следует из несостоятельности А-серии.

Следовательно, возможно, что реальности, которые мы воспринимаем как события во временной серии, действительно формируют невременную серию. Также возможно, что, насколько мы видим, они *не* составляют такую серию и что в реальности они не более серия, чем они темпоральны. Я полагаю – несмотря на то, что здесь у меня



нет места для более подробного рассмотрения этого вопроса, – что последнее воззрение, согласно которому они действительно составляют С-серию, является более вероятным.

Если это так, то наше восприятие этих реальностей как событий во времени будет отчасти истинным, а отчасти ошибочным. Посредством обманчивой формы времени мы все же схватываем некоторые из их истинных отношений. Если мы говорим, что события М и N одновременны, то мы говорим, что они занимают то же самое место во временной серии. А в этом есть часть истины, так как реальности, которые мы воспринимаем как события М и N, действительно занимают одно и то же место в серии, хотя она и не является временной.

Опять же, если мы утверждаем, что событие М, N, O находятся в различных временах, но в этом порядке, то мы утверждаем, что они занимают различные позиции во временной серии и что позиция N находится между позицией М и O. Справедливо будет то, что реальности, которые мы видим как эти события, будут находиться в серии, но не во временной, и что их позиции в ней будут различными, и что позиция реальности, которую мы воспринимаем как событие N, будет находиться между позициями реальностей, которые мы воспринимаем как события М и O.

Если принять этот взгляд, то результат более напомним то, к чему пришел Гегель, нежели Кант. Гегель полагал порядок временной серии отражением, пускай и искаженным, чего-то из вневременной природы реальности, в то время как Кант, кажется, не рассматривал возможность того, что что-либо, находящееся в природе noumena, должно соответствовать временному порядку, проявляющемуся в феномене.

Но вопрос о том, существует ли объективная С-серия, нужно оставить для дальнейшего обсуждения. Равно как и многие другие вопросы, требующие ответа и которые неизбежно возникнут, если отрицается реальность времени. Если существует С-серия, то являются ли позиции в ней просто первичными фактами или они определяются, в той или иной мере, некоторым качеством, общим для всех объектов, которые занимают эти места? А если это так, то чем является это качество и именно ли большее его количество определяет вещи как являющиеся позже, а меньшее количество определяет их как являющиеся раньше, или наоборот? Может быть так, что от решения этих вопросов зависят наши страхи и надежды относительно вселенной.

И снова, является ли серия явлений во времени бесконечной или конечной? И как мы должны понимать саму видимость? Если мы сводим время и изменение к видимости, то не нужно ли показать, что реальна видимость, которая изменяется и находится во времени, а не время? Это, без сомнения, серьезный вопрос, но я надеюсь показать позже, что и на него можно ответить удовлетворительным образом.

# НОРМАТИВНОСТЬ, ЭКСПЕРТИЗА И ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ ПАТЕРНАЛИЗМ В ФИЛОСОФИИ НАУКИ. ОБЗОР НОМЕРОВ ЖУРНАЛА «МЕТАФИЛОСОФИЯ»

**Костина Алина Олеговна** – кандидат философских наук, младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: akostina@mail.ru

Журнал «Метафилософия» уже почти 50 лет публикует исследования по широкому кругу философской проблематики – от фундаментальных вопросов онтологии, эпистемологии и философии науки до прикладных исследований в области этики, технологии и STS. В центре внимания данного обзора статьей журнала находится ряд актуальных вопросов, ставших краеугольными для исследований по эпистемологии, философии и методологии науки и STS. Фокусом становятся проблемы установления и переосмысления нормативности философии науки, связанные с поворотом к реальной научной практике; анализируется возможная судьба «кабинетного философа» и принципа *ex cathedra*; устанавливаются проблемы злоупотребления в философских теориях научными данными и выясняются обстоятельства, при которых экспериментальная философия подрывает авторитет философской экспертизы; проясняется, как эпистемологический патернализм может быть практикой научной добродетели.

**Ключевые слова:** эпистемология, философия науки, методология науки, нормативность, метанормативность, экспериментальная философия, экспертиза, эпистемологический патернализм

# NORMATIVITY, EXPERTISE AND EPISTEMOLOGICAL PATERNALISM IN THE PHILOSOPHY OF SCIENCE. A REVIEW OF THE JOURNAL “METAPHILOSOPHY”

**Alina O. Kostina** – PhD in Philosophy, junior research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation. e-mail: akostina@mail.ru

For almost 50 years the journal *Metaphilosophy* has been publishing research on a wide range of philosophical issues from the fundamental questions of ontology, epistemology and the philosophy of science to applied studies on ethics, technology and STS. The following review focuses on a number of key questions that have become the stumbling block for investigations in epistemology, philosophy and methodology of science and STS. The spotlight here is on the issues of reestablishment of normativity in philosophy of science, related to the PSP turn; new perspectives on the “armchair philosophy” and the *ex cathedra* principle; the misuse of scientific data by the philosophers of science; experimental philosophy and the “undermined” authority of philosophical expertise; and also we’ll find out how epistemic paternalism may become a virtue of research practice.

**Keywords:** epistemology, philosophy of science, methodology of science, normativity, metanormativity, experimental philosophy, expertise, epistemological paternalism



## Введение

В статье «Философское использование и злоупотребление наукой» среди ряда принципиальных различий между научной и философской практикой говорится о том, что в основе их лежат разные принципы функционирования: наука – это «коллективное самокорректирующееся предприятие» [Kingsbury, Dare, 2017, p. 457], а философия, напротив, царство «одинок», редко практикующих коллективные исследования и воспринимающих все «идеи как свои» [Kingsbury, Dare, 2017, p. 457]. В противовес этому можно сказать, что научные издания философской тематики становятся полем, на котором философы также в ходе полемики и обсуждений объединяются, а философия становится «самокорректирующимся предприятием». Одним из примеров такого поля является журнал «Метафилософия». В обзоре будет рассмотрен ряд статей данного издания и актуальные вопросы представленных в нем исследований. Одним из первых рассматриваемых вопросов станет проблема переопределения нормативности в философии науки в связи с ее практическим поворотом. Основательно написанная статья М.И. Кайзер становится отправным пунктом для рассмотрения последующих задач, связанных с узловыми проблемами использования эмпирических данных наук в философских теориях Д. Кингсбери и Т. Дэра. Проблема экспериментальной философии, раскрывшей методологический кризис использования интуитивных убеждений, приводит к постановке масштабного вопроса о природе философской экспертизы и ее состоятельности. Одной из граней рассмотрения экспертизы оказывается радикальный пересмотр понятия эпистемологического патернализма, который заставляет обратить внимание на прикладные этические вопросы философской эпистемологии.

## Нормативность философии науки

В статье «Нормативность в философии науки» Мари И. Кайзер пытается переосмыслить нормативность, связывая эту необходимость с происходящим на протяжении последних десятилетий «практическим поворотом» в философии науки. По описанию Л. Солера, этот процесс представляет собой «переход от нормативной к дескриптивной перспективе науки» [цитир. по Kaiser, 2019, p. 37], означает отход от принципа *ex cathedra* и традиционных нормативных теорий науки, конструирующих модели ее идеального функционирования. Этот поворот перемещает фокус с научных результатов на научные процессы. Также и эпистемология с априорного теоретизирования перемещается



в область новых практических вопросов. Как результат, перед исследователями встанут новые задачи анализа, в том числе эпистемической структуры, социального контекста и материальных аспектов научной практики.

Практический поворот не означает отхода от нормативности, но приводит к ее переосмыслению. При этом проделанный дескриптивный анализ становится основной для нормативных рекомендаций о принципах функционирования науки, выбора «удачных» иллюстративных примеров и успешных стратегий науки. Результатом такого переосмысления для Кайзер становится разделение нормативности на три вида: *метанормативность*, *методологическая нормативность* и *объектная нормативность*.

Поскольку философия науки выдвигает нормативные требования к исследуемому элементу науки, они и становятся основанием для метанормативности, вырастающей из самой философской теории. Как утверждает автор, нормативные требования могут иметь оценочную окраску и указывать на ценность того или иного элемента, быть основанием оценки в категориях «хорошо/плохо», «верно/неверно». Помимо этого нормативные требования могут иметь предписывающий характер с рекомендациями по оптимальным стратегиям исследования.

Остается ли метанормативной философия науки, принимающая в расчет научную практику? Автор дает утвердительный ответ, указывая на фундаментально нормативную природу философии науки. От чего же приходится отказаться, когда нужно брать в расчет реальную научную практику? От *ex cathedra* нормативности, которую еще называют «внешней философией науки» [McMullin, 1970, цитир. По Kaiser, 2019, р. 43] и того ее образа, где философы выступают в качестве «эпистемологического суверена» [Rouse, 2002, цитир. По Kaiser, 2019, р. 43], «философских королей» или «философской полиции» [Sober, 2008, цитир. по Kaiser, 2019, р. 43] – всего, отрицающего реальную научную практику.

«Философия науки, стремящаяся прояснить и точно описать определенный элемент научной практики даже при использовании только фактических утверждений о науке имеет нормативный характер» [Kaiser, 2019, р. 44] – это и является «методологической нормативностью», неизбежно включающей в себя нормативные предпосылки.

Философия науки имеет второпорядковый характер по отношению к самой науке: она изучает научные процессы, в то время как наука анализирует процессы естественного мира. Возникает вопрос об их точках соприкосновения. Автор утверждает, что они сходны в том, что разрабатываемые ими теории должны быть эмпирически адекватны (хотя эмпирический материал первых касается науки, а вторых – данных о самом мире).



Очень важный момент, который порой упускается при проведении практических исследований по философии науки, состоит в том, что они не должны копировать сами научные исследования, но должны сохранять философскую перспективу. Процесс критической реконструкции релевантного эмпирического материала научной практики при этом должен состоять из четырех этапов: отбор эмпирического материала; интерпретация эмпирических данных; оценка эмпирического материала с целью установления соответствий; взаимное регулирование философских утверждений и эмпирической информации.

Каждый из предложенных автором этапов, как мы рассмотрим далее, скрывает в себе ряд проблематичных с методологической точки зрения моментов. Так, большие объемы доступного эмпирического материала заставляют придерживаться строгих принципов при их отборе. Рассматриваемые примеры должны обладать значимостью для исследований в целом, не только философских, но и научных. Пример должен быть достаточно репрезентативным и зачастую демонстрировать историю успеха. В данной статье в качестве критериев успеха выдвигается упоминание в уважаемых учебниках и широкое обсуждение в профессиональном поле. Однако как мы увидим далее, подобный подход считается некоторыми учеными «злоупотреблением наукой».

Следующий этап работы состоит в разработке философской теории. Когда «философы должны эксплицировать предпосылки, которые ученые подразумевают при проведении экспериментов и выстраивании аргументации, они должны установить связи между, казалось бы, несвязанными утверждениями и концептами, абстрагируясь от нерелевантных деталей, сделать философские выводы из эмпирической информации» [Kaiser, 2019, p. 47].

Третий этап связан с трудностями систематизирования крайне неоднородных данных, производимых наукой. Философ при этом должен критически рассмотреть информацию, которую можно считать «ложной, вводящей в заблуждение, ангажированной» [Kaiser, 2019, p. 48]. При этом закономерно возникает вопрос, достаточно ли у философа профессиональной квалификации в науке, чтобы произвести такой отбор, если в самих научных дисциплинах настоящая проверка достоверности результатов исследования начинается только с момента его публикации. Сами ученые зачастую не могут в оперативном режиме подтвердить или опровергнуть его результаты. Последний, завершающий этап связан с «синхронизацией» абстрактной теории и эмпирических данных.

Объектная нормативность предполагает, что исследуемый объект сам по себе может быть нормативным. Например, в случае анализа эпистемологических и социальных норм и их роли в науке, общественной жизни.





Методологическая нормативность вырастает из нормативных требований, указывающих философам на ценность различных видов эмпирической информации (парадигматические примеры, примеры «успешной науки», непредвзятые и ясные данные), а также на стратегии действия при развитии философской теории (установление соответствия, раскрытие концептуальных связей, игнорирование ангажированных и нерепрезентативных случаев). Метанормативность касается норм, указывающих ученым на ценности информации и стратегии поведения (что можно считать удачными примерами редукции, какие методы предпочтительны). Методологическая нормативность отличается от объектной нормативности тем, что последняя вырастает из норм науки, тогда как методологическая – уходит к нормам философии.

## «Злоупотребление» наукой

В статье Ж. Кингсбери и Т. Дэра «Философское использование и злоупотребление наукой» [Kingsbury, Dare, 2017] предлагается другая перспектива для философии науки – с точки зрения проблем самой науки и многочисленных ловушек, в которые могут попасть философы, активно пользуясь результатами научных исследований (в статье проведена строгая демаркационная линия между наукой и философией).

Первая ловушка – это избирательный подход («cherry-picking»), заключающийся в «выборе только тех научных результатов, которые поддерживают разрабатываемую философскую теорию при значительном пренебрежении данными, конфликтующими с ней» [Kingsbury, Dare, 2017, p. 450]. Следующей проблемой становится использование противоречивых научных результатов без их должной проверки, когда крайне спорные идеи из одной области представляются беспроblemными и правдоподобными в другой.

Один из самых сильных аргументов, дающих неожиданно новую перспективу для «кабинетной философии», тот самый принцип *ex cathedra*, который, по мнению Мари И. Кайзер должен быть исключен как метанормативный принцип, здесь оценивается иначе. Представление о том, что только сам факт «научности» теории добавляет ей авторитетности, ложно. Определенные результаты исследований или их публикация в уважаемом издании не придают результатам должной авторитетности. Один из самых вредоносных мифов, по мнению авторов, состоит в том, что ссылка на любые практические научные исследования лучше, чем «кабинетная философия» с присущим ей априорным теоретизированием.

Процесс получения научного знания таков, что множество результатов не будут приняты сообществом. Выводы, сделанные из отдельных экспериментальных данных, могут быть недостаточно



ясными без знания более общего научного контекста или не быть равнозначны выводам альтернативного эксперимента. При этом под вопрос также может быть поставлена используемая научная методология.

Авторы делают сильный акцент на природу философской аудиторией, утверждая, что философы, как правило, общаются с «научно-наивной аудиторией» [Kingsbury, Dare, 2017, p. 458], а если и сами принадлежат к ей, то «легко попадают под впечатление от блестящих результатов, разрешающих философские головоломки» [Kingsbury, Dare, 2017, p. 458].

Философы имеют склонность к злоупотреблению наукой, как и исследователи других областей. Однако «у философов нет оправданий для нерелективного отношения к собственным эпистемологическим практикам» [Kingsbury, Dare, 2017, p. 458]. Науку и философию объединяет их преданность нейтральности как в теории, так и согласно их институциональной организации.

В статье предлагаются практические советы по разрешению данной проблемы. Во-первых, не стоит прибегать к упоминанию научной теории, которая просто вдохновила новую философскую идею, поскольку «этиология идеи не играет роли в ее доказательстве» [Kingsbury, Dare, 2017, p. 459]. Также не стоит использовать научную теорию в качестве предпосылки аргументации. Лучше представить ее как иллюстрацию возможностей, связанных с конкретными философскими разработками. Во-вторых, если все же исследователь решился использовать научную теорию в качестве предпосылки, следует проверить достоверность результатов, добросовестность проводимых исследований, обоснованность выводов, сделанных на основании результатов исследования. Такого рода требования, которые вполне адекватны в самом поле науки, практически не реалистичны для исполнения философами, так как они «не могут быть компетентны в освоении методологии всех научных дисциплин» [Kingsbury, Dare, 2017, p. 460]. Возможным решением становится упрощение задачи до выяснения того, какое отношение к результатам исследования существует в данном профессиональном поле и как они соотносятся с другими результатами схожих работ.

## **Экспериментальная философия и «защита экспертизы»**

Одним возможным выходом на фоне сложностей отношений науки и философии становится экспериментальная философия. Основная ее идея заключается в том, что философы сами должны проводить эмпирические исследования, тем самым разрешая задачу



«приспособления» чужих результатов под свою работу. Однако и тут возникают проблемы. Первая из них: не будет ли философ в большей степени придерживаться своих результатов, не утруждая себя поиском альтернативных, им противоречащих? Вторая проблема состоит в отсутствии у философа навыка проведения эмпирических исследований, что может обернуться некачественным его построением.

Однако же это не все сложности экспериментальной философии. Хамид Сейдсайямдост в своей статье «Философская экспертиза и философская методология» [Seyedsayamdost, 2019], рассматривает взаимосвязь интуитивных суждений (далее также – интуиций) и состоятельности философской экспертизы.

Движение экспериментальной философии продемонстрировало ненадежность философских интуиций. Хотя спор об их роли, в том числе методологической, начался до активного развития данного движения, именно их экспериментальные находки дали новую пищу для размышлений и обратили внимание на проблему философской экспертизы. Проведенные в ее рамках эксперименты показали, что профессиональные философы также склонны к ошибочным суждениям, как и непрофессионалы. Это привело к следующему вопросу: «если интуитивные суждения профессиональных философов так же ненадежны, как и суждения непрофессионалов, где же тогда находится область философской экспертизы?» [Seyedsayamdost, 2019, p. 111].

Одним из контраргументов стала «защита экспертизы», согласно мнению сторонников которой философы проходят профессиональное обучение, анализируют многочисленные философские кейсы, пристально рассматривают релевантные концепты философских сценариев, а значит, их интуиции надежнее обывательских, т. е., они обладают «продвинутыми интуициями». Следовательно, философов можно считать экспертами именно благодаря их «улучшенным интуициям», хотя эксперименты и показали обратное. Тем не менее вкравшиеся сомнения о надежности философских интуиций поставили более масштабный вопрос о природе философской экспертизы, ее существовании, а также разграничениях методологии и экспертизы.

Можно ли рассматривать «интуитивные суждения» в качестве метода философии? По мнению А. Дронович, «интуиции рассматриваются как важный результат или элемент философской практики, в то время как другие интересные факторы философской практики игнорируются» [цитир. по Seyedsayamdost, 2019, p. 121]. Это внимание к интуициям не может вызывать удивления, ведь, если метод, играющий центральную роль, показывает свою ненадежность, необходимо рассмотреть его возможное ограничение. Тем более что подтверждение его ненадежности влечет за собой следующий



вопрос: «методологический проект, возникший из недавней дискуссии об экспертизе... касается того, насколько другие методы, используемые в философии – аргументация, теории, различения, – обладают качеством интуитивных суждений» [Seyedsayamdost, 2019, p. 125].

## Эпистемологический патернализм

Вопрос авторитетности философской экспертизы под иным углом рассматривается в статье М. Кроуса «Эпистемологический патернализм и служебная концепция эпистемологической власти» [Croce, 2018]. Изначально эпистемологический патернализм (далее – ЭП) видится как вредная эпистемологическая практика, которая может лишить свободы, эпистемологической автономности или обеих сразу. Однако в последние годы произошел пересмотр данного феномена. Согласно его положительной трактовке существуют обстоятельства, при которых вмешательство других оправдано эпистемологическим благом этого исследователя. Ключевым вопросом становится то, «кто с рациональной точки зрения уполномочен предпринимать патерналистские действия и в чью пользу они должны совершаться» [Croce, 2018, p. 306]. Нужно заметить, что рассмотрение вопроса связывается с этическими категориями, в том числе категорией добродетели (virtue framework). Первым кандидатом на роль эпистемологического патерналиста становится эксперт. Однако когнитивная экспертиза, по мнению автора, не может стать достаточным основанием для того, чтобы осуществлять ЭП. В качестве примера этого рассматривается математик, который не дает своему ученику воссоздать все этапы решения проблемы Гилберта и без предупреждения оглашает ответ. Тем самым попытка самостоятельного воссоздания пути решения задачи провалена. Таким образом, квалификация еще не говорит о способности быть восприимчивым к эпистемологическим нуждам другого ученого. Второй объект критики – эпистемологическая власть (авторитет) – может помочь в достижении эпистемологических целей, которые некоторый исследователь N не может достичь самостоятельно. Важно заметить, что в данном определении превалирует элемент власти, но не знания. Эпистемологический авторитет необязательно должен быть экспертом в оговоренной области, он просто обладает большим ресурсом (например, информационным). В данном исследовании вопрос эпистемологического патернализма заставляет обратить внимание на области, выходящие за пределы философии и методологии науки, показывает всю значимость этического подхода, сопряженного с необходимостью «чувствительности» к эпистемологическим нуждам



исследователя. Источником такого патернализма при этом может стать не только не эксперт, но даже не эпистемологический авторитет, если оба они не обладают представлениями о эпистемологических запросах исследователя.

## Прогресс в философии

В 2013 г. на страницах журнала «Метафилософия» состоялся симпозиум «Современная русская и американская философия во взаимодействии», в котором приняли участие отечественные философы. В центре обсуждения находился вопрос возможности и характера прогресса в философии. Представленные статьи рассматривают вопрос прогресса с различных перспектив и отдельных областей философских исследований.

Так, В.В. Миронов в своей статье «О прогрессе в философии» рассматривает понятие прогресса и его применимость к области философии. Прогресс сложно точно определить, идет ли речь о философии или более материальных и конкретных системах. В науке как области объективированного знания он очевиден и имеет четкую направленность. Однако присущая науке объективация феноменов является как ее сильной стороной, так и главным ограничивающим фактором. В противоположность этому, философия имеет дело не с существованием как таковым, не с миром феноменов, но с их смыслами, зафиксированными в философских текстах. Семантическое поле науки ориентировано на будущее (и в этом смысле прогрессивно). Семантическое поле философии не направлено на будущее как цель. Наоборот, «философия увеличивает количество смыслов внутри себя или разума *per se*» [Миронов, 2013, р. 12]. Прошлое, настоящее и будущее одновременно сосуществуют в рамках философии. Это многообразие в единстве подтверждается тем, что нет ни совершенно устаревших, ни абсолютно новых идей в данной области. Наконец, философия развивается через столкновение смыслов, поэтому не нуждается в прогрессе, в котором что-то неизбежно было бы утеряно.

Проблема редукционизма остро стоит как в науке, так и в философии. В.Г. Кузнецов в статье «Российская феноменология, или Прерванный полет» рассматривает концепцию герменевтической феноменологии Г. Шпета. Раскрывая вопрос природы философии, Г. Шпет утверждает, что современная философия существует в негативной и позитивной формах. Позитивная уходит корнями к Платону, негативная берет начало в критической философии Канта. Последняя, по мнению Г. Шпета, подразумевает скептицизм, основанный на вере в существование мира феноменов и вещей в себе. Согласно негативной философии сознание не может быть адекватным источником



знания, истина же лежит в опыте мира. Скептицизм, согласно Шпету, не является философской доктриной, но психологической суперструктурой, воздвигаемой на основании эмпиризма. При этом основные ошибки негативной философии связаны с заменой объекта его репрезентациями и смешением акта чистого сознания с эмпирическим опытом субъекта. Это ведет к релятивизации истины. Концепция герменевтической феноменологии лежит в основании позитивной философии. При этом герменевтика должна включать семиотические, логические и феноменологические техники, фокусирующиеся на понимании объективного смысла текста. Важно заметить, что язык обладает внешним независимым существованием, он оказывает некоторое давление на людей, был создан одновременно по причине внешней необходимости коммуникации и внутренних потребностей человеческого духа. Язык также в высокой степени определяет развитие духовного мира людей, оказывая влияние на идеологические основания этого мира. Тут проблематика языка сливается с проблематикой сознания. Через понимание и интерпретацию герменевтическая проблематика (в своей новой рационализированной форме) вливается в феноменологическую. В деятельности ума ряд факторов становится частью одного метода, среди них герменевтика, логика, прагматичная телеология и феноменология. «Все они становятся “зеркалами” феноменологически осознанной объективации человеческого гения» [Kuznetsov, 2013, p. 36].

Вопрос прогресса находит ряд разрешений в статье К.Х. Момджяна «Развивается ли современная социальная философия прогрессивно?». Ценностная философия связана с осознанием мира в рамках человеческих нужд, попыток различить добро и зло, ложь и истину. Она имеет дело не существованием как таковым, но смыслами и способами существования человека в мире. Данный вид философии отвечает на второй и третий вопросы Канта: что мы должны делать и на что можем рассчитывать. Рефлексивная философия занимает противоположную позицию и пытается ответить на первый вопрос триады: что я могу знать об этом мире. Здесь не учитываются наши ценностные приоритеты. Связь между двумя видами философии очевидна – чтобы оценить мир, мы должны его сначала познать. Рефлексивная философия имеет наукообразный характер, а потому может быть связана с прогрессом как улучшением. Если можно говорить о прогрессе в ценностной философии, то он происходит за счет увеличения количества альтернативных точек зрения с сопутствующей им базой аргументов. Но может ли гипотетически возможный прогресс стать реальным? По мнению автора, в настоящий момент мы наблюдаем регресс философии. На это существует ряд причин и обстоятельств. Первая из них – антропологический поворот, который «включает попытку десубстанциализации общества». [Momdjan, 2013, p. 22]. Вторая причина – вызов постмодернизма, подвергнувшего



сомнению эссенциалистскую концепцию знания. Третья преграда – стремление превратить социальную философию в полезное знание, прагматизировать ее. Это приводит к ограничениям в рассмотрении фундаментальных философских вопросов.

В.В. Васильев рассматривает проблему прогресса философии в статье «Философия сознания, прошлое и настоящее». Автор утвердительно отвечает на вопрос о существовании такого прогресса, добавляя, что он заключается в «прояснении проблем и отвержении ложных теорий» [Vasilyev, 2013, р. 15]. Важным дополнением в пользу этого становится открытие новых перспектив в знакомых областях наряду с изобретением новых мысленных экспериментов. В.В. Васильев иллюстрирует прогресс философии на примере «mind-body problem» – проблемы связи души и тела, сопоставляя концепции XVII в. с соответствующими современными исследованиями. В XVII в. стратегии в восприятии сознания сводились к основному убеждению о его субстанциальности. Эта мысль наряду с идеями о предустановленной гармонии или окказионализме не выдерживает критики. Сегодня, когда проблема находит более ясные формулировки, появился ряд важных идей. Так, Д. Чалмерс провел различия между легкой и трудной проблемами сознания (первая действительно легко разрешима). Вторая проблема заключается в постановке вопроса о том, как мозговая активность связана с сознанием. Еще более оригинальная формулировка: «Почему мы не зомби?» При этом особенно подчеркивается необходимость рассмотрения этого вопроса с концептуальных, а не экспериментальных позиций. Несмотря на очевидное продвижение в области правильной формулировки вопросов, наблюдаются и некоторые тревожные тенденции аналитической философии. Среди них – чрезмерное увлечение сбором эмпирического материала при скромной разработке концептуальной базы. Другой крайностью становится рост теорий в духе догматической философии, панпсихизма и других спекулятивных теорий. По мнению автора, концептуальный анализ необходимо спасать. Делать это нужно, продвигаясь в область феноменологии. Мы должны говорить не о ментальных и физических феноменах как таковых, а о структуре естественных установок, с которых мы их рассматриваем.

В статье А.А. Костиковой «Постмодернизм: феминистская критика» предлагается еще одна перспектива на прогресс в философии, максимально связанная с актуальной социальной и теоретической повесткой дня – феминизмом. «Феминистское движение не сводится к социо-политической и научной деятельности, но представляет собой широкий теоретический подход к множеству областей» [Kostikova, 2013, р. 24]. Феминизм становится одной из наиболее значимых областей философских исследований. Философия постмодернизма играет двойную роль: с одной стороны, открывает для общестественности новый предмет, до этого скрытый от глаз, с другой –



презентует его совсем иным образом. Наиболее демонстративным примером здесь является один из ключевых терминов теоретического феминизма – гендер. «Использование этого термина вводит новый предмет исследования – отношение между полами в особенном ситуационном и социоисторическом контексте» [Kostikova, 2013, p. 25].

Эволюция, происходящая от философии модернизма и структурализма к постструктурализму, была попыткой уйти от дихотомических образов мира и самой философии. В поисках третьего пути в фокусе оказываются люди, их восприятие мира и сам мир. Все три фактора становятся взаимозависимыми. Проблемы субъективности и самоидентификации, которая может касаться национального, культурного вопроса, аспектов возраста и сексуальности, становятся центральными. Термин «феминный» характеризует становление нового подхода, в котором женское не противопоставляется мужскому, но отрицает такое противопоставление. Феминный «инвариант» отражает сам характер постоянно изменяющегося общества и становится основанием для формирования нового способа конструирования идентичности. Также является примером того, как вопросы, которые невозможно было себе представить в фокусе внимания, задают все новые направления, свидетельствуя об активном не только практическом, но и концептуальном развитии области.

## Выводы

Ограниченный объем обзора, с одной стороны, позволяет лишь наметить основные направления, освещаемые в журнале, с другой, делает очевидным масштаб теоретических и практических задач, встающих перед профессионалами в области философии. Нельзя также не обратить внимания на их взаимосвязь. Так, фундаментальные вопросы нормативности подвергаются пересмотру и переопределению в свете «практического поворота» философии науки [Kaiser, 2019]. Сложность использования данных научной практики в философии науки порождает в качестве альтернативы экспериментальную философию [Kingsbury, Dare, 2017], которая ставит под вопрос состоятельность философских интуиций и философской экспертизы [Seyedsayamdost, 2019; Sorial, 2014]. Изменения в философских практиках заставляет переосмыслить такие понятия, как «кабинетная философия», эпистемологический патернализм, и по-новому взглянуть на проблему прогресса/регресса эпистемологического знания [Cling, 2014; Peijnenburg, Aikin, 2014].





### Список литературы / References

Cling, 2014 – Cling, A.D. “The Epistemic Regress Problem, the Problem of the Criterion, and the Value of Reasons”, *Metaphilosophy*, 2014, vol. 45, no. 2, pp. 161–171.

Croce, 2018 – Croce, M. “Epistemic Paternalism and the Service Conception of Epistemic Authority”, *Metaphilosophy*, 2018, vol. 49, no. 3, pp. 305–327.

Kaiser, 2019 – Kaiser, M.I. “Normativity in the Philosophy of Science”, *Metaphilosophy*, 2019, vol. 50, no. 1–2, pp. 36–62.

Kingsbury, Dare, 2017 – Kingsbury, J. & Dare, T. “The Philosophical Use And Misuse Of Science”, *Metaphilosophy*, 2017, vol. 48, no. 4, pp. 449–466

Kostikova, 2013 – Kostikova, A.A. “Postmodernism: a Feminist Critique” *Metaphilosophy*, 2013, vol. 44, no. 1–2, pp. 25–28.

Kuznetsov, 2013 – Kuznetsov, V.G. “Russian Phenomenology, or the Interrupted Flight”, *Metaphilosophy*, 2013, vol. 44, no. 1–2, pp. 32–36.

Mironov, 2013 – Mironov, V.V. “On Progress in Philosophy”, *Metaphilosophy*, 2013, vol. 44, no. 1–2, pp. 10–14.

Momdjan, 2013 – Momdjan, K. “Does Current Social Philosophy Develop Progressively?”, *Metaphilosophy*, 2013, vol. 44, no. 1–2, pp. 19–23.

Peijnenburg, Aikin, 2014 – Peijnenburg, J. & Aikin, S.F. “Symposium the Regress Problem: Metatheory, Development, and Criticism. Introduction” *Metaphilosophy*, 2014, vol. 45, no. 2, pp. 139–145.

Seyedsayamdost, 2019 – Seyedsayamdost, H. “Philosophical Expertise and Philosophical Methodology. A Clearer Division and Notes on the Expertise Debate”, *Metaphilosophy*, 2019, vol. 50, no. 1–2, pp. 110–129

Sorial, 2014 – Sorial, S. “The Legitimacy of Pseudo-Expert Discourse in the Public Sphere”, *Metaphilosophy*, 2014, vol. 48, no. 3, pp. 304–324.

Vasilyev, 2013 – Vasilyev, V.V. “Philosophy of Mind, Past and Present”, *Metaphilosophy*, 2013, vol. 44, no. 1–2, pp. 15–18.

## Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст, представленный для публикации в журнале, не был опубликован ранее или сдан в другое издание. При использовании материалов статьи в последующих публикациях ссылка на журнал «Эпистемология и философия науки» обязательна.
- Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и фамилий.
- Рукописи принимаются исключительно в электронном виде в формате MS Word (шрифт – Times New Roman; размер – 12; междустрочный интервал – одинарный; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю; поля – 2,5 см) на сайте журнала <http://journal.iph.ras.ru>
- Объем статьи – от 0,75 до 1,3 а.л. (включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию). Объем рецензии – до 0,5 а.л. знаков (рецензия должна сопровождаться фотографией рецензируемого издания, двуязычной аннотацией и ключевыми словами)
- Примечания оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. Библиографические сведения, отсылающие к Списку литературы, даются в основном тексте и в примечаниях в квадратных скобках; например: [Сидоров, 1994, с. 25–26]. На все источники из цитируемой литературы должны быть ссылки в тексте статьи.
- Помимо основного текста статьи рукопись должна включать в себя следующие **сведения на английском и русском языке**:
  - 1) ФИО автора; ученую степень и ученое звание; место работы; полный адрес места работы (включая страну, индекс, город); адрес электронной почты автора;
  - 2) название статьи;
  - 3) аннотацию (1000–1500 знаков);
  - 4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
  - 5) список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать два варианта списка литературы:
  - 1) «**Список литературы**», выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – на иностранных языках.
  - 2) Список «**References**», составленный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
    - автор (имена отечественных авторов – в транслитерации латиницей, имена зарубежных авторов – в оригинальном или англоязычном написании);
    - заглавие статьи (транслитерация);

- 
- [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
  - название русскоязычного источника (транслитерация);
  - [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
  - выходные данные на английском языке (включая общее количество страниц в источнике или номера страниц, на которых размещен текст в: сборнике/журнале/монографии).
  - Для транслитерации необходимо использовать сайт <http://translit.net/> (формат BGN)
  - Подробные рекомендации по оформлению текстов содержатся на странице журнала: [http://iph.ras.ru/eps\\_contributors.htm](http://iph.ras.ru/eps_contributors.htm)
  - К рукописи также должна прилагаться фотография автора.
  - Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
  - Решение о публикации материала принимается в соответствии с решениями членов редколлегии, главного редактора и рецензентов в течение трех месяцев с момента поступления текста в редакцию.
  - Плата за публикацию материалов не взимается, гонорар авторам не выплачивается.
  - Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 315. Тел.: +7 (495) 697-95-7; e-mail: [journal@iph.ras.ru](mailto:journal@iph.ras.ru); сайт: <http://journal.iph.ras.ru>

**Научно-теоретический журнал**  
**Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки**  
**2019. Том 56 . Номер 2**

**Учредитель и издатель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-57113 от 03 марта 2014 г.

Главный редактор *И.Т. Касавин*  
Зам. главного редактора: *И.А. Герасимова, П.С. Куслий*  
Ответственный секретарь *Л.А. Тухватулина*

Художники: *Ч.Р. Кантов, С.Ю. Растегина*  
Технический редактор *Е.А. Морозова*  
Корректор *Г.Н. Барышева*

Подписано в печать с оригинал-макета 28.05.19  
Формат 60x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Liberation Serif  
Усл. печ. л. 16,92. Уч.-изд. л. 13,6. Тираж 1 000 экз. Заказ № 13

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «Эпистемология и философия науки»  
см. на сайте: <http://journal.iph.ras.ru>