



А СИММЕТРИЯ РАДИКАЛЬНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Гаррис Сергеевич Рогонян — кандидат философских наук, доцент департамента социологии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург).
E-mail: rogonyan@gmail.com

В статье рассматривается проблема непосредственного знания о себе как необходимого условия и предпосылки самосознания. Объяснение характерной для такого знания асимметрии между точкой зрения первого и третьего лица может пролить свет на природу самосознания как естественного феномена. Ключом к решению данной проблемы является предложенная Д. Дэвидсоном асимметрия в процессе интерпретации чужой и собственной речи. Однако это решение часто либо недооценивают, либо ошибочно понимают как разновидность лингвистической асимметрии. Поэтому в статье обосновывается тезис о каузальном характере предложенной асимметрии, поскольку именно он является причиной нередуцируемости менталистских описаний и одновременно объясняет необходимость использования таких понятий, как самосознание.

Ключевые слова: нередуктивный физикализм, знание от первого лица, бихевиоризм, интенциональный реализм, дескриптивный дуализм.

А SYMMETRY OF THE RADICAL INTERPRETATION

Garris S. Rogonyan — PhD, assistant professor at the department of sociology, National Research University "Higher School of Economics" (Saint-Petersburg).

This paper considers the problem of direct knowledge about oneself as a prerequisite of a self-consciousness. The explanation of the asymmetry between first and third person that is characteristic for such a knowledge could shed the light on the nature of self-consciousness as a natural phenomenon. The key to the problem is the asymmetry Donald Davidson proposed as the main feature of the process of interpretation. However, this solution is often either not fully appreciated or misunderstood as a kind of linguistic asymmetry. The paper argues that this asymmetry has a causal nature, and this is the first reason for irreducibility of our mentalist vocabulary and thereby for the necessary use of such concepts as self-consciousness.

Key words: nonreductive physicalism, first-person authority, behaviorism, intentional realism, descriptive dualism.



Введение

Один из главных аргументов, который выдвигают противники натуралистских концепций сознания, заключается в том, что, как правило, эти концепции тяготеют к редукционизму. Тогда как ни одна версия редукционизма в философии сознания до сих пор не смогла удовлетворительно объяснить феномен самосознания. Иными словами, от таких попыток «объяснения созна-



ния» ускользает его способность направлять внимание на свое собственное содержание, будь то мысли, эмоции, впечатления или другие ментальные состояния. А ведь именно это самое интересное, именно об этом все так или иначе спорят, когда рассуждают о проблеме феноменальных качеств, привилегированном доступе к содержаниям сознания или каузальных характеристиках ментальных состояний. В конечном счете именно самосознание считается главной отличительной чертой человеческой психики. Следовательно, если попытаться объяснить этот феномен или невозможность его объяснить, то можно рассчитывать на то, чтобы сделать еще один шаг к более адекватному пониманию природы нашего сознания.

Действительно, разговор о пропозициях, ментальных состояниях или феноменальных качествах нашего восприятия предполагает самосознание как некую изначальную данность, поскольку только ее применение делает подобные разговоры возможными. Сама же эта способность, как правило, трактуется по аналогии с другими интенциональными состояниями — реляционно, т.е. по схеме двухместного предиката: x осознает y , x направлен на y , x воспринимает y и т.д. Однако описание самосознания как *особой* направленности нашего внимания на содержания сознания судя по всему вносит мало ясности. Проблема заключается в том, что если мы приписываем нашим мыслям такую рефлексивную направленность, то тут же обнаруживаем, что уже само понятие мысли предполагает не только применение этой способности, но и сколь угодно предварительное и расплывчатое понимание того, что такое самосознание, т.е. способность, с помощью которой мы говорим сейчас о мысли. В то же время мы определяем самосознание через понятие мысли, приписывая ей определенное свойство или способность быть направленной на что-то, например, как мысль о мысли, направленность на направленность и т.д. Все это скорее чревато путаницей, которая довольно долго питала представление о самосознании как о чем-то парадоксальном или о способности совсем иного порядка, нежели другие интеллектуальные способности человека.

Возможно, для решения этой проблемы стоит рассмотреть в целом нашу способность непосредственно знать о себе, т.е. о своих ментальных состояниях, не ограничиваясь только актами осознанной рефлексии. Как известно, такую способность знать о себе от первого лица характеризует принципиальная асимметрия, а именно: субъект, как правило, не ошибается относительно своих собственных ментальных состояний и не нуждается в свидетельствах или доказательствах этого, тогда как в отношении чужих ментальных состояний это не так. Сложность объяснения этой асимметрии часто и подталкивает к выводу о парадоксальном характере самосознания. Но прежде чем обратиться к этой асимметрии, необходимо прояснить природу того, в отношении чего каждый из нас обладает привилегированным доступом как основ-



ной чертой этой асимметрии. Речь идет о наших мыслях и убеждениях, поскольку они в некотором смысле являются парадигмальными по отношению к тому, что мы называем содержаниями нашего сознания¹. Особый интерес здесь представляет позиция Д. Дэвидсона, предложившего такой натуралистский подход к ментальным состояниям, который не только избегает редукционизма в отношении онтологического статуса этих состояний, но и обосновывает необходимость нашего менталистского словаря. А поскольку идеи Дэвидсона относительно знания от первого лица еще не стали каноном — в отличие, например, от его идей относительно языкового значения, понятия причины или действия — то тем более было бы интересно рассмотреть их в связи с проблемами, которые относятся к наиболее сложным и дискутируемым в философии сознания. В настоящей статье будут рассмотрены только предварительные, но необходимые условия для реализации нашей способности к самосознанию, а также причины определенного недопонимания Дэвидсона в этом вопросе.

Бихевиоризм и интенциональный реализм

Дэвидсон, как правило, противопоставлял свой взгляд на природу наших убеждений двум основным точкам зрения в данном вопросе [см.: Evnine, 1991: 164–165; Davidson, 2001b, Davidson, 2001d, Davidson, 2001f, Davidson, 2001g]. С одной стороны, это интенциональный реализм, который, отдавая должное некоторым нашим повседневным интуициям, настаивает на реальном существовании таких пропозициональных объектов, как убеждения. Иметь убеждение значит находиться в определенном отношении к тому ментальному объекту, каковым и является наша мысль. С другой стороны, это бихевиоризм, который настаивает на том, что такие понятия являются не более чем теоретическими инструментами для предсказания поведения и что убеждения являются не внутренними ментальными объектами, которые могли бы предстать перед внутренним взором, а лишь диспозициями к определенным действиям в тех или иных обстоятельствах. О самих себе, о своих собственных желаниях и убеждениях мы узнаем так же, как и о чужих, — с помощью наблюдения за собственным поведением, которое в принципе поддается социальной дрессировке.

В случае бихевиоризма асимметрия в приписывании пропозициональных установок и в доступе к содержаниям сознания объясняется тем, что, как полагал Г. Райл, каждый из нас лучше расположен для наблюдения за собственным поведением и знает его историю более подробно, чем остальные [Райл, 1999: 179]. Поэтому никакого особо-

¹ Будем считать, что знание от первого лица в данном случае ничем не отличается от подобного знания и о других наших ментальных состояниях.



го доступа к своим ментальным состояниям у нас нет — по той простой причине, что и самих ментальных состояний как таковых не существует. Д. Деннет, развивая мысль Райла, считает, что пропозициональные установки — это квазитеоретические инструменты, которые в качестве интенциональных идиом помогают удобно и эффективно просчитывать и предсказывать свое и чужое поведение, в том числе и вербальное [Dennett, 1987]. Этим их необходимость и исчерпывается. В целом этой же точки зрения придерживался У. Куайн и многие другие философы.

Однако обе точки зрения сталкиваются, по мнению Дэвидсона, со следующими трудностями. С помощью непосредственного доступа к ментальному объекту интенциональный реализм объясняет асимметрию между знанием о себе и знанием о других, т.е. непосредственность нашего доступа к содержаниям собственного сознания. Однако такое решение оставляет без объяснения наше знание о чужих ментальных состояниях. Более того, такой подход грозит не только возвращением к старой проблеме скептицизма в отношении чужих сознаний, но и ведет к скептицизму в более широком смысле. Если ментальный объект считается абсолютно прозрачным с эпистемологической точки зрения (т.е. его непосредственная данность сознанию означает, что мы знаем о нем все), то Дэвидсон в связи с этим напоминает, что само понятие объекта, т.е. сама используемая нами категория, предполагает, что мы не можем знать об объекте все — это противоречило бы самому понятию объекта. Просто постулировать или ссылаться на существование таких объектов явно недостаточно [Davidson, 2001d: 37]. С другой стороны, практическая польза интенциональных идиом или лучшее расположение для наблюдения, на которых настаивает бихевиоризм, еще не объясняет тот факт, что эта асимметрия систематически воспроизводится нашим языком². Действительно, отсутствие особого статуса у знания о своих ментальных состояниях еще не означает отсутствие асимметрии в доступе к своим

² Можно сказать, что Райл указал верное направление, но поспешно посчитал проблему решенной. Чего не хватает бихевиоризму, так это детальной теории интерпретации поведения, а также признания того факта, что в ходе обучения родному языку у каждого из нас складывается свой собственный набор стандартов рациональности и методов интерпретации. Именно в силу каузально-исторического характера такого обучения эти стандарты и методы не могут быть у всех абсолютно одинаковыми; и именно эти различия во многом определяют неповторимый характер каждой личности. Иными словами, лингвистическая дрессировка поведения человека, какой бы стандартизированной она ни была, всегда дает различные результаты (и не может не давать), поскольку наши интерпретативные способности формируются во многом случайно и под давлением самых разных обстоятельств нашего окружения [Davidson, 2001e: 88 – 89]. Поэтому нередуцируемость моей личности и доступа к собственным убеждениям означает помимо прочего и нередуцируемость *моих* концептуальных ресурсов, которые я использую для понимания другого, а также *моих* стандартов рациональности и *моих* методов интерпретации.



ментальным состояниям, поскольку у этой асимметрии может быть просто иная причина [Davidson, 2001b: 6]³.

Собственно, одно из революционных нововведений, которое Дэвидсон предложил, следуя во многом за Куайном, чью мысль он развивал в этом направлении, заключается в том, чтобы отказаться от понятия объекта как рабочей категории в описании ментального и заменить его предложением или высказыванием. В конечном счете единственным объектом, с которым мы имеем дело, когда приписываем кому-то ментальные состояния, является сам этот человек [Davidson, 2001c: 82].

Поскольку предложения и высказывания лучше поддаются анализу, чем скрытые феноменальные качества или социальные нормы и конвенции, а анализ отношений между ними может дать те же результаты, которые мы обычно приписываем интуитивному пониманию сознания в смысле интенционального реализма, мы спокойно можем взять их за ориентир и положить в основу нашего исследования. Впрочем, Дэвидсон в этом отношении даже более категоричен: «Наши предложения являются единственной мерой ментального» [Davidson, 2001f: 46]. Неудивительно поэтому, что, говоря о знании от первого лица и привилегированном доступе к содержаниям своего сознания, он почти всегда переводит обсуждение этих тем в плоскость проблем относительно понимания нами значений слов и предложений. В частности, Дэвидсон указывает на то, что мы, как правило, не только знаем значение тех слов, которые употребляем, но и лучше других осведомлены относительно того, что при этом имеем в виду. Причем апелляция к такому знанию от первого лица выступает как аргумент против реляционного понимания убеждений (и ментальных состояний в целом) и одновременно в пользу сохранения асимметрии в доступе к собственным мыслям и желаниям.

Иными словами, Дэвидсон предлагает сместить акцент на предложения и на отношение к ним субъекта, чтобы избежать тех проблем, с которыми сталкиваются интенциональный реализм и бихевиоризм [Davidson, 2001b: 10–11]. Речь в этом случае будет идти уже об асимметрии относительно знания значения слов и предложений, а не о ментальных объектах. Это означает, что привилегированный доступ к ментальным состояниям своего сознания — это привилегированный доступ к значениям слов и предложений, которые я произношу (или готов произнести), поскольку именно с их помощью я выделяю и идентифицирую эти состояния. В свою очередь привилегированный доступ к этим значениям, благодаря которому я, как прави-

³ Впрочем, верно и то, что довольно часто в попытках объяснить асимметрию в доступе к содержаниям своего и чужого сознания философы апеллируют к различным источникам информации о них. Но именно это различие и требует своего объяснения, поскольку бессмысленно повторять «мое сознание не может быть вашим», «вы не можете опущать то, что ощущаю я» и т.д.



ло, знаю, что я имею в виду, означает привилегированный доступ к условиям истинности произносимых мною предложений, поскольку знать значение предложения — это знать те условия, при которых оно является истинным. Короче говоря, мы должны обратиться к асимметрии относительно условий истинности, т.е. тех оснований, на которых говорящий утверждает нечто в качестве истинного.

Но как именно следует понимать эти условия истинности? И вообще, как можно согласовать интенциональное описание нашего поведения, не скатываясь к интенциональному реализму с его натуралистским описанием, но без физикалистской редукции или райлового бихевиоризма?

Асимметрия лингвистическая и интерпретативная

Прежде всего стоит отметить, что Дэвидсон согласен с лингвистическим решением Л. Витгенштейна (т.е. с обращением к различным языковым критериям для приписывания пропозициональных установок себе и другим), но только в отношении проблемы других сознаний. Однако большинство философов, считает Дэвидсон, упускает наличие той же самой проблемы относительно знания о самом себе или, признав наличие такой проблемы и используя решение в духе Витгенштейна, не замечает, что скорее заново воспроизводят ее [Davidson, 2001d: 16–17]. Так, Дэвидсон отмечает, что Ф. Стросон также считал, что лингвистическая асимметрия в приписывании установок проливает свет на эпистемологическую асимметрию, поскольку в отношении других мы должны опираться на свидетельства, тогда как в отношении самих себя — нет [Strawson, 1959: 108]. Но Стросон не объясняет, почему так происходит. Это же касается и решения С. Шумейкера, для которого все дело заключается в лингвистических конвенциях — он не объясняет, откуда и почему у нас есть эта конвенция относительно того, что приписывание себе установок обладает особым статусом [Shoemaker, 1969: 215–216]. Иными словами, если все дело в различии критериев применения одного и того же предиката (к себе и другим), то откуда берется само это различие? Самое большее, что мы в данном случае имеем, это правильное *описание* проблемы, но не ее решение [Davidson, 2001d: 10; Davidson, 1993c: 248–249].

Итак, говорить об интересующей нас асимметрии с точки зрения особого эпистемологического доступа (картезианское решение) или того способа, каким мы используем слова (витгенштейновское), значит уклоняться от решения проблемы, считает Дэвидсон. Все асимметрии, предлагаемые для объяснения нашего знания от первого лица, — как традиционные эпистемологические, так и апеллирующие к лин-



лингвистическим критериям, имеют один существенный недостаток: они не позволяют избавиться от скептических проблем в отношении либо чужих сознаний, либо тождества языкового значения. В последнем случае асимметрия критериев применения одного и того же ментального предиката к себе и другим не гарантирует нам тождества значения, поскольку условия истинности применения этого предиката могут различаться в контексте каузальной истории двух разных людей.

Дэвидсон считает, что начинать надо не с этих асимметрий, а с асимметрии по отношению к самому процессу интерпретации [Davidson, 1993c: 249]. Иными словами, он предлагает такую асимметрию, которая не ведет ни к каким скептическим выводам, — это асимметрия в *понимании* того, что говорю я, и того, что говорят другие: «Есть... очевидное свидетельство нередуцируемой уникальности моего непосредственного знакомства с содержаниями моего сознания, и заключается оно в том, что это знание уникально, поскольку оно не опирается на наблюдение, доказательство или рассуждение. Это происходит, по крайней мере отчасти, благодаря тому, что здесь не используется интерпретация» [Davidson, 2001e: 91]. Точнее, такая интерпретация, конечно, может быть использована говорящим, но ее применение к потенциальному множеству собственных мнений не даст ничего, кроме тавтологий.

Разумеется, непосредственность и автоматизм могут характеризовать не только мое знание о самом себе, но и мое понимание того, что говорят другие, поскольку довольно часто я непосредственно и без всяких усилий понимаю слова другого человека: «Это такая интерпретация, в которой осознанное рассуждение и эксплицитное обращение к доказательству и индукции сведено к нулю» [Davidson, 2001e: 90]. Однако и в этом случае действует тот же механизм, что и в осознанной интерпретации чужих слов.

Итак, поскольку асимметрия, о которой говорит Дэвидсон, отличается от лингвистической, ее условно можно было бы назвать интерпретативной. Но в чем суть этой интерпретативной асимметрии? Многие критики и комментаторы просто не видят здесь разницы. Более того, немало и тех, кто вообще сомневается в том, что Дэвидсон правильно сформулировал свою позицию относительно знания от первого лица. В лучшем случае он повторил в качестве аргумента то, что как раз и требует обоснования.

Действительно, в общем виде решение Дэвидсона скорее провоцирует такую критику: «Человек, как правило, не может неправильно употреблять свои слова, поскольку именно это употребление придает его словам смысл. То, что говорящий произносит, может быть неправильно понято другими, однако оно не может быть неправильно понято самим говорящим, поскольку нет никакого смысла в самой идее интерпретации своих собственных слов» [Davidson, 1993c: 250]. Из



этого следует, что говорящий обычно правильно выражает свои мысли (даже если некоторые из них являются ложными) просто потому, что он не может ошибаться относительно содержания своих собственных убеждений, тогда как все остальные могут. И вот здесь неизбежно напрашивается вопрос: *почему* он лучше других знает содержание своих убеждений? Разве мы не вернулись к тому, с чего начинали, — к эпистемологической асимметрии? Пояснение Дэвидсона на этот счет скорее повторяет сказанное ранее: «Ответ на вопрос, откуда я знаю, в чем я убежден, является (за исключением особых случаев) настолько же пустым или тривиальным, насколько вопрос о том, откуда я знаю, что я имею в виду. Таким образом, я пытаюсь объяснить эпистемическую асимметрию в случае мыслей (“проблема чужих сознаний”) через указание на очевидную и необходимую асимметрию в случае интерпретации» [Davidson, 1993a: 212]. Но именно это, по всей видимости, и хотели сделать Стросон и Шумейкер с помощью лингвистической асимметрии. В конце концов непонятно, чем интерпретативная асимметрия отличается от лингвистической и в чем заключаются ее очевидность и необходимость.

Каузальное продолжение и асимметрия условий истинности

Чтобы понять, является ли ответ Дэвидсона тривиальным и уклоняющимся от решения проблемы, необходимо взглянуть на асимметрию в интерпретации как бы с другой стороны — со стороны условий истинности высказывания, по отношению к которым говорящий и интерпретатор занимают неодинаковое положение. Здесь потребуется небольшое отступление относительно природы наших убеждений, чтобы пояснить, каким образом асимметрия в интерпретации влечет за собой все дальнейшие асимметрии — как эпистемологическую, так и лингвистическую. Сначала изложение будет идти в рамках физикалистской перспективы, обращенной на каузальную природу ментальных состояний, с тем чтобы затем показать, каким образом и почему мы можем (или даже вынуждены) перейти к интенциональному описанию этих состояний с использованием уже собственно менталистского словаря. Это позволит продемонстрировать совместимость обеих перспектив и одновременно причину нередуцируемости менталистского дискурса к физикалистскому.

Прежде всего, как полагает Дэвидсон, убеждение не является реляционным в том смысле, что оно не является некой сущностью, с которой субъект был бы психологически или эпистемологически связан. Нет никакой *дистанции* отношения или какого-либо зазора между субъектом и его убеждением, который бы разделял их и который субъекту необходимо было бы преодолевать. Иметь убеждение, гово-



рит Дэвидсон, это значит иметь определенное свойство, а свойство обладания убеждением не есть «объект» этого убеждения [Davidson, 1993b: 194]. Это важное уточнение, потому что даже феноменальные качества, судя по всему, часто именно так и понимают — как «внутренние» объекты сознания или субъективного отношения. Понятие свойства в данном случае надо понимать иначе.

Дэвидсон сравнивает убеждение как свойство субъекта с температурой в комнате: температура комнаты не есть то, с чем комната связана каким-либо отношением, потому что температура — это не что-то отдельное от комнаты или что-то, что находится *где-то* внутри комнаты. Нет и не может быть онтологии температуры (а также массы, длины, скорости и т.д.). Все, что нужно для наличия у нас убеждения, это наша каузальная связь с миром и концептуальные связи нашего состояния с другими состояниями. А все, что нужно для того, чтобы это убеждение было *истинным*, это чтобы оно логически соотносилось с другими убеждениями как установками на истинность других предложений. Из этого следует, как неустанно повторял Дэвидсон, что уже само наличие у нас убеждений говорит в пользу их истинности⁴.

Отсюда можно заключить, что ничто (т.е. никакое отдельно взятое событие или объект) *не делает* какое-либо убеждение истинным, а оно в свою очередь ничего (т.е. никакие отдельно взятые событие или объект) *не репрезентирует*⁵. Как отмечает в этой связи Р. Рорти, «несмотря на то что существуют причины появления у нас убеждений, а также есть все основания для их сохранения или изменения, не существует причин для *истинности* убеждений», поскольку само существование этих причин можно рассматривать как истинность убеждений [Rorty, 1991: 126]. Иными словами, событие как причина если что и делает истинным, то *всю* систему убеждений субъекта — такую, какой она сложилась на данный момент. В то же время если что и репрезентирует эту причину (т.е. отдельно взятые событие или объект), то опять-таки *вся* система убеждений индивида — такая, какой она сложилась на данный момент⁶.

То, как Дэвидсон описывает убеждение, можно было бы сравнить с узором в калейдоскопе. Чисто физически убеждение — это стеклыш-

⁴ Конечно, каждое отдельное убеждение может оказаться ложным, но невозможно, чтобы все наши убеждения или большая их часть оказались таковыми. Это невозможно в силу той связи, которая существует между истиной и понятием убеждения как такового. Подробно этот эпистемологический тезис Дэвидсон обосновывает в [Davidson, 2001a]. Ср.: «Субъекту достаточно только задуматься о том, что такое убеждение, чтобы тут же понять, что большинство его убеждений истинны... Вопрос "Откуда я знаю, что большинство моих убеждений истинны" ... отвечает сам на себя просто потому, что убеждения по природе своей, как правило, истинны» [Ibid: 153]. В данной статье, однако, основное внимание уделяется только каузальной природе убеждения.

⁵ Ср.: «[У]беждения бывают истинные и ложные, но они ничего не репрезентируют» [Davidson, 2001f: 46].



ко внутри калейдоскопа (т.е. тела), а ментально — это тот узор, который складывается на данный момент вместе с другими стеклышками после того, как рука повернула калейдоскоп. Узор при этом не репрезентирует руку, движение которой и явилось причиной данного узора, а рука и ее движение не делают узор истинным. Истинность убеждения в данном случае можно было бы описать как симметричность узора (условную, разумеется) в соответствии с теми «законами», т.е. зеркалами, которые и делают этот узор симметричным. Единственное, что является лишним в этой аналогии, — глаз смотрящего в калейдоскоп, поскольку именно то, что происходит по ту сторону глаза, данная аналогия и призвана объяснить. Иными словами, если калейдоскоп и «знает» (от первого лица, так сказать), что в нем происходит (т.е. какие у него есть «мысли» и «убеждения»), то явно не с помощью так называемого «внутреннего взора». Для такого взора просто не остается места, поскольку мы способны сообщать о своих убеждениях и желаниях так же, как и о том, что нам жарко, что у нас высокое давление, хорошее настроение и т.д., без того, чтобы «заглядывать в себя».

Итак, отвечая на критику в свой адрес, Дэвидсон замечает, что нам не следует в данной ситуации придавать особое значение слову «знать» — оно здесь скорее сбивает с толку. Вместо этого мы можем просто утверждать, что говорящий обычно не может неправильно использовать свои слова или что он обычно буквально имеет в виду то, что говорит [Davidson, 1993a: 212; Davidson, 1993c: 249]⁷.

Однако главное в ответе Дэвидсона заключается в том, что асимметрия относительно содержания установки на истинность предложения (т.е. убеждения) предполагает асимметрию относительно утверждения о *существовании* этой установки [Davidson, 1993c: 250]. Чтобы пояснить и подчеркнуть эту асимметрию, мы можем допустить, что с обеих сторон — и говорящего, и его интерпретатора — нет асимметрии как относительно знания о значении слов говорящего, так и относительно знания о существовании этой установки. Иначе говоря, они оба знают, какое именно убеждение в данный момент выражает говорящий, хотя обычно это далеко не всегда так. Что в таком случае остается? Оставшаяся асимметрия будет самой обычной и не предполагающей никакого эпистемологического скептицизма. Действительно, обоюдное знание о существовании этого убеждения не исчерпывает или, если угодно, не тождественно самому наличию убе-

⁶ Причину здесь надо понимать как дистальную, а не проксимальную. Подробнее об этом см.: [Davidson, 2005].

⁷ Дэвидсон специально оговаривает, что проблемы в понимании сути предложенного им решения могут возникнуть и из-за того, что его теория значения в этом решении находится как бы *за* ним и не выражена эксплицитно. Как он сам признавался, он придерживается крайнего индивидуализма в отношении значения, т.е. такой точки зрения, которая явно непопулярна среди сторонников радикального экстернализма. См.: [Davidson, 1993c: 250].



ждения — у говорящего, не у интерпретатора⁸. Иными словами, само наличие у говорящего данного убеждения имеет определенные следствия, которые проявляются в том, что и как он говорит, а также в его поведении в целом.

В качестве иллюстрации предположим, что я искренне высказываю предложение «Снег бел». Теперь устраним на время все *несущественные* асимметрии, которые могут быть между мной и вами и апелляция к которым скорее поведет нас по кругу. Во-первых, предположим, что вы, как и я, знаете, что я утверждаю это предложение в качестве истинного; во-вторых, вы знаете, что я имею в виду, т.е. что означают мои слова; в-третьих, вам доступны условия истинности данного предложения в целом настолько же, насколько и мне. В чем тогда разница между нами? Все дело в том, что условия истинности моего высказывания являются для меня, говорящего, *причиной* моего высказывания и того, что я имею в виду, а для вас, интерпретатора, *свидетельствами* того, что я имею в виду, в том числе и того, почему я это сказал. Мы занимаем разные позиции относительно одной и той же ситуации, т.е. относительно одних и тех же условий истинности, поскольку мое высказывание является в некотором роде их *продолжением* (или результатом), и именно поэтому я — говорящий. Но именно поэтому вы — интерпретатор моих слов в этой ситуации, т.е. вы тоже являетесь в некотором роде ее продолжением, но уже совершенно другим. Мы просто по-разному каузально связаны с этой ситуацией.

Даже если вы одновременно со мной произнесете те же самые слова или после моих слов добавите, что тоже убеждены в этом, вы все равно будете *другим* продолжением ситуации, поскольку у вас будет свое знание от первого лица о собственном убеждении. Для меня каузальная связь между моими словами и ситуацией является непосредственной — она как бы *заставила* меня произнести эти слова, тогда как вам эту каузальную связь еще нужно восстановить, поэтому вы *вынуждены* интерпретировать мои слова. Но именно поэтому вы — в большей степени, чем я, — можете ошибаться относительно того, что я имею в виду и какое убеждение выражаю (а вдруг я иронирую или иносказательно на что-то намекаю).

Поскольку данная ситуация не является причиной *вашего* высказывания, то для вас всегда будет оставаться зазор между моим высказыванием и его условиями истинности (т.е. *почему* я произнес эти

⁸ Ср.: «Если я осознаю свои мысли, то это означает... что я осознаю *то*, что у меня *есть* (выделено мной. — Г.Р.) эти мысли, а это, разумеется, означает как то, что у меня действительно есть эти мысли, так и то, что я убежден в этом» [Davidson, 1993с: 249]. Это почти картезианское решение, о чем сам Дэвидсон и говорил: «Как ни странно, но я начинаю с того же, с чего и Декарт: то, что я знаю наверняка, так это то, что мысль существует; а затем я спрашиваю, что из этого следует. На этом, однако, сходство с Декартом заканчивается... Подобно Декарту, я начинаю с того, что мы не можем сомневаться в существовании мышления... поскольку даже сомнение является мыслью, и невозможно иметь сомнения, не зная, что это сомнения» [Davidson, 2004: 5–6].



слова и что же я *на самом деле* имею в виду). Я же как говорящий не являюсь интерпретатором своих слов, т.е. мне не нужно устанавливать, точнее восстанавливать, каузальную связь между моими словами и условиями их истинности, для меня между ними нет зазора — эта связь уже установлена тем, что я произнес эти слова. Я, разумеется, тоже могу ошибаться относительно того, что я имею в виду, однако не настолько, насколько интерпретатор, поэтому асимметрия остается. Понимание чужих слов и своих собственных — это два разных процесса: «То, что мой воображаемый интерпретатор может осознанно использовать в качестве свидетельства, является именно тем, что *заставляет* (курсив мой. — Г.Р.) [говорящего] быть пользователем языка» [Davidson, 2001b: 13]⁹.

Здесь стоит отметить, что каузальная зависимость моих слов не исчерпывается только данной ситуацией. По крайней мере некоторые из условий истинности моего высказывания, к которым у меня есть привилегированный доступ (поскольку у меня, разумеется, не ко всем условиям истинности есть такой доступ), составляют часть моей истории обучения тому, как использовать эти слова и предложения. Отсюда следует, что индивидуальная каузальная история также объясняет не только субъективный и во многом уникальный характер моих ментальных состояний (даже если содержание пропозициональных установок при этом является общим), но и привилегированность этого доступа. Очевидно, что такая индивидуальная привилегированность носит скорее эмпирический характер, подобно жестикуляции или морщинам на лице, и не предполагает особое внутреннее пространство, субстанцию или свойство¹⁰.

В то же время мой более широкий каузальный контекст, который включает множество самых разных факторов, для вас всегда будет предоставлять только ключи к интерпретации. Непосредственное, эксплицитное знание об этом контексте, или истории, для меня не является необходимым, чтобы сказать то, что я сказал. Такое знание

⁹ Дэвидсон часто указывал на эту каузальную зависимость. Ср.: «Предложение, которое я в результате процесса обучения *вынужден* (курсив мой. — Г.Р.) утверждать в качестве истинного при наличии огня, будет, как правило, истинным, если действительно рядом со мной есть огонь... наши простейшие предложения получают свое значение в тех ситуациях, которые *заставляют* (курсив мой. — Г.Р.) нас утверждать их в качестве истинных или ложных, поскольку утверждать предложение, которое мы признаем в качестве истинного или ложного, и значит иметь убеждение» [Davidson, 2001b: 44 – 45]. Ср. также: «То, что означают чьи-то слова, в наиболее простейших случаях зависит от разновидности тех объектов и событий, которые *заставили* (курсив мой. — Г.Р.) этого человека использовать эти слова» [Davidson, 2001d: 37].

¹⁰ Ср.: «Что осталось от понятия субъективности? Насколько я могу судить, остались только две черты субъективного в его классическом понимании. Мысли являются частными — в том очевидном, но важном смысле, в каком собственность может быть частной, т.е. принадлежать одному человеку. И знание о мыслях является асимметричным — в том смысле, в каком человек, у которого есть некая мысль, обычно знает о ней таким образом, который недоступен другим. Это все, что осталось от субъективного» [Davidson, 2001f: 52].



о своей каузальной истории необходимо мне только для того, чтобы быть понятным и чтобы предоставлять необходимые пояснения, когда это потребуется (например, объяснить, что я имею в виду, если это все-таки ускользает от интерпретатора, но уже с помощью других выражений, ссылок, сравнений и т.д.). Моя апелляция к условиям истинности всегда будет отличаться от вашей, интерпретирующей: я буду апеллировать к ним как к тому, каузальным и непосредственным продолжением чего являются мои слова и я сам как произносящий их. Именно поэтому, заключает Дэвидсон, сколько бы пояснений я не давал интерпретатору относительно того, что я имею в виду, сказав «Снег бел», лучшее, что я в этом случае могу сделать, это сказать: «Мое высказывание “Снег бел” истинно, если и только если снег бел». Иными словами, просто указать на условия истинности этого высказывания как на непосредственную причину своих слов, поскольку условия истинности в качестве причины своего высказывания лучше всего описывать их результатом — высказанным предложением. Однако, замечает Дэвидсон, такая тавтология в виде Т-предложений — не лучший способ для интерпретатора установить условия истинности (т.е. причину) моих слов, ему этого будет явно недостаточно¹¹.

Задача радикальной интерпретации

Описанную только что асимметрию можно было бы назвать каузальной и сказать, что она предшествует интерпретативной. На самом деле это все та же асимметрия, только, как было сказано, рассмотренная как бы с обратной стороны, точнее со стороны говорящего, а не интерпретатора. Тем не менее такой взгляд на асимметрию дает ответ только на вопрос о том, у *кого*, но не на вопрос о том, *какое и почему* именно это убеждение. Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо учитывать каузальные связи данного убеждения с другими убеждениями, а не только с данной ситуацией высказывания. Иными словами, речь идет о нормативном «узоре» отношений данного убеждения, поскольку для говорящего эти связи, как правило, очевидны, а для интерпретатора, как правило, нет. Для того чтобы прояснить то, как соотносятся обе стороны асимметрии, нам потребуется сменить перспективу, поскольку теперь мы рассматриваем убеждение (а не его каузальные условия) как *тему* для разговора, т.е. как то, что мы *приписываем* себе и другим, помещая его в контекст других убеждений. Иными словами, нам необходимо вновь посмотреть на асимметрию условий истинности с точки зрения интерпретатора.

Итак, когда я объясняю, что я имею в виду, то по сути приписываю себе от первого лица установку на истинность некоего предложения —

¹¹ См.: [Davidson, 2001b: 13].



такие самоприписывания, как было сказано, всегда выглядят или буквально являются тавтологиями. Тогда как радикальная интерпретация со стороны слушателя всегда требует использования третьего лица («Он считает, что снег бел»), а Т-предложение уже не является тавтологией (как, например, в случае «Его высказывание “Снег бел” истинно, если и только если снег бел»). Разница заключается в том, что когда мы интерпретируем кого-то, то задействованы *два* языка или, точнее, идиолекта — интерпретатора и говорящего, поскольку, как отмечает Дэвидсон, одни и те же слова могут означать разные вещи в этих идиолектах [Davidson, 1994: 234]. В случае же самоприписываний задействован только один — собственный — идиолект, поэтому нам в этом случае нет необходимости прибегать к интерпретации, иначе мы получили бы лишь тавтологии в рамках одного-единственного идиолекта. Иными словами, в рамках одного и того же идиолекта нечего переводить (если вновь взглянуть на эту ситуацию с физикалистской точки зрения, то это как если бы говорящий воплощал свой собственный идиолект).

С этой стороны, очевидно, что говорящий, как правило, не знает, с помощью каких предложений интерпретатор будет описывать (т.е. интерпретировать) его лингвистическое поведение. В противном случае коммуникация была бы не нужна. С другой стороны, интерпретатор должен заведомо приписывать говорящему знание от первого лица о том, что он говорит и имеет в виду, причем непосредственно, без опоры на какие-либо свидетельства, т.е. допускать нечто, что принадлежит *только* говорящему, но не ему. В противном случае ему нечего будет интерпретировать или, иначе говоря, будет отсутствовать та асимметрия, на преодоление которой и нацелена любая коммуникация¹². Радикальная интерпретация, собственно, тем и отличается, что к ней вынужден прибегать в первую очередь интерпретатор, а не говорящий. И, как замечает Г. Прейер, для него это во многом *теоретическая* задача [Preyer, 2006: 76]¹³. Суть этой асимметрии в том, что,

¹² По этой же причине, кстати, невозможен и глобальный скептицизм, т.е. идея о том, что интерпретируемый и интерпретатор находятся в одинаково ущербном эпистемологическом положении относительно знания о значении слов, причин убеждений и т.д. Подробнее об этом см.: [Рогонян, 2014].

¹³ Прейер полагает, что отношение к миру, т.е. к условиям истинности предложения, с помощью которого можно приписать убеждение как от первого, так и от третьего лица, у говорящего и интерпретатора симметричны [Preyer, 2006: 77]. Иными словами, эти условия истинности доступны обоим в равной мере. Такая референциальная симметрия по отношению к миру свидетельствует в пользу того, что Дэвидсон назвал автономией значения от различных психологических и практических установок, поскольку это делает возможной не только синонимию и перевод языковых выражений, но и саму возможность приписывать другим пропозициональные установки. Асимметрия, по мнению Прейера, существует только между говорящим и интерпретатором. Однако стоит отметить, что Дэвидсон сам указывал на то, что даже такой референциальной симметрии между ними быть не может. См.: [Davidson, 1993c: 250]. Впрочем, Прейер прав, указывая на важную роль автономии значения, которая делает возможной синонимию (и в этом смысле симметрию), но только в широком смысле.



как уже было сказано, говорящему нет необходимости сопоставлять свои слова и убеждения с реальностью (т.е. с их условиями истинности), чтобы установить, истинны они или нет. А если говорящий заранее убежден, что они истинны, т.е. что высказанное им предложение истинно, то он заранее и непосредственно знает и то, в чем он убежден. Тогда как интерпретатор вынужден прибегать к такой процедуре, сопоставляя слова говорящего с реальностью, чтобы придать его словам значение и приписать ему определенное ментальное состояние. Иными словами, ментальные состояния действительно являются теоретическими инструментами, но прежде всего для интерпретатора.

У интерпретатора также есть своя каузальная история и свой более широкий каузальный контекст, которые помогают ему интерпретировать чье-то высказывание. Когда он приписывает говорящему убеждение, т.е. установку на истинность некоторого предложения в левой части Т-предложения, тогда то, что он использует в его правой части (в качестве свидетельства, удостоверяющего, подтверждающего и интерпретирующего установку говорящего), он заимствует из своей каузальной истории. Иными словами, он помещает интерпретируемое предложение в свой логический и инференциальный контекст связей с другими предложениями. Действительно, в соответствии с принципом семантического холизма дать интерпретацию, т.е. значение, какому-либо предложению можно только исходя из значения других связанных с ним предложений. Это значит, что, приписывая говорящему пропозициональную установку (или просто какое-либо ментальное состояние), он *переописывает* его лингвистическое поведение. Прейер в связи с этим говорит о принципиально новом понимании активной роли интерпретатора, поскольку такое переписание затрагивает не только совокупность убеждений интерпретатора, но в конечном счете и того, кого он интерпретирует [Preyer, 2006: 78–79].

Лучше всего такой интерактивный и нередуцируемый характер интенциональных идиом, дополняющий физикалистское описание наших убеждений, продемонстрировал Куайн. В детстве при обучении самым простым предложениям относительно объектов и событий мира мы, как правило, ориентируемся на одобрение или неодобрение со стороны окружающих. Но для того чтобы, например, мама ребенка одобрила произнесение им предложения наблюдения «Идет дождь», она сама должна не только *видеть*, что он заметил, что идет дождь, но и быть готовой произнести, хотя бы потенциально, предложение второго порядка «Он видит, что идет дождь». А это предложение уже является менталистским. Только при наличии у нее менталистского предложения второго порядка она сможет обучить ребенка употреблению его подчиненной части, т.е. физикалистскому предложению первого порядка.



Действительно, усвоение ребенком предложений наблюдения напрямую зависит от того, что те, кто его обучает, предполагают у него правильное восприятие данной ситуации, т.е. уже описывают его с помощью менталистских идиом. Поэтому, говорит Куайн, «передача языка по наследству осуществляется с помощью использования, по крайней мере неявного, идиомы 'х воспринимает *p*', где *p* заменяет все предложения наблюдения» [Quine, 2008с: 326]. В дальнейшем эта идиома распространяется по аналогии и на другие предложения наблюдения, а также развиваются параллельные идиомы («думает», «хочет», «надеется» и т.д.) для обучения другим предложениям и уже в других обстоятельствах. Получается, что не только обучение языку и передача его от поколения к поколению зависят от степени мастерства в употреблении менталистских идиом, но и сами эти идиомы должны быть примерно одного возраста с языком, поскольку, как говорит Куайн, они являются «частью того механизма, благодаря которому язык как таковой выживает» [Quine, 2008b: 351]. И такое выживание языка во многом зависит от того, что радикальный перевод чужого поведения (как вербального, так и невербального) не является нейтральной установкой по отношению к тому, кого переводят, а активно влияет на него, в том числе и на то, как и с помощью чего он будет сам себя описывать.

Однако разница между Куайном и Дэвидсоном в данном случае заключается в том, что Куайн указал только на косвенную причину нередуцируемости интенциональных идиом — обучение языку, тогда как Дэвидсон указал на прямую — необходимость *понимать* поведение другого, что и проявляется в предложении второго порядка, которое мама ребенка готова произнести, даже если бы она не собиралась обучать его предложению первого порядка. Более того, для Куайна менталистские идиомы обладают тем существенным недостатком (в отличие от бихевиористского описания), что создают у нас иллюзию объяснения того, как мы понимаем чьи-то высказывания и вообще друг друга [Quine, 2008a: 247–248]. Однако, как показывает пример самого Куайна, одного бихевиористского описания явно недостаточно: интенциональные идиомы являются не просто альтернативным и поверхностным способом описания нашего вербального поведения, этакой недотеорией, но и тем, *на что* мы реагируем, и одновременно тем, что заставляет нас поступать тем или иным образом. Короче говоря, менталистские идиомы также являются причинами наших высказываний и действий. Следовательно, если они и создают некий поверхностный уровень объяснения, то как раз тот, в котором наша коммуникация, как правило, и протекает. Это означает в свою очередь, что на своем уровне, точнее в своем измерении, эти идиомы часто выступают наилучшим способом объяснения. В конечном счете менталистские описания



и объяснения выражены, как и физикалистские, в предложениях, на которые мы реагируем вполне *определенным* образом.

Заключение

Итак, можно сказать, что неустранимость той асимметрии, на которую указал Дэвидсон, означает одновременно нередуцируемость и необходимость тех интенциональных идиом, которыми мы пользуемся в рамках этой асимметрии (одной из тех идиом, что указывают на нашу способность непосредственно знать о самих себе, является самосознание). Однако в этой асимметрии нет ничего загадочного и парадоксального, т.е. того, что придавало бы интенциональным идиомам особый эпистемологический статус. Физикалистское описание каузального механизма, благодаря которому у нас возникают убеждения как состояния тела, и их интенциональное описание как ментальных состояний, относительно которых у нас есть знание от первого лица, не только и не столько дополняют друг друга, сколько являются двумя *тематически* разными описаниями с совершенно разными целями. В одном описании убеждения выступают результатом воздействия на нас событий и объектов нашего окружения, в другом они сами являются причинами, но уже совершенно других следствий — высказываний и поведения в целом, ориентированных на присутствие других людей. В последнем случае они рассматриваются как причины уже в связи с другими убеждениями, т.е. принципиально холистическим образом, чего как раз и не требуется при рассмотрении физикалистских причин.

Отсюда можно заключить, что дескриптивный дуализм, предложенный Дэвидсоном, удовлетворяет физикалистскому описанию наших ментальных состояний в силу его акцента на каузальной природе убеждения. А поскольку он одновременно показывает, как благодаря каузальной природе наших убеждений возможно и наше знание о ментальных состояниях от первого лица, то он удовлетворяет и требованиям интенционального описания. Проблема самосознания в данном контексте — как *лингвистическая* реализация нашей способности знать о самих себе, представленная в виде Т-предложений, оказывается если и не тривиальной, то, как минимум, лишенной того парадоксального характера, который ей обычно приписывают, поскольку она всецело принадлежит тому измерению, в котором люди разговаривают друг с другом и стараются друг друга понять. В любом случае описание *структуры* такой способности не требует от нас каких-либо метафизических допущений, а представляет собой скорее техническую задачу. Как однажды заметил в связи с этим Дэвидсон, если бы у нас не было никакого способа приписывать себе убежде-



ния, мы бы его, конечно, изобрели [Davidson, 1993a: 210]. Судя по всему «мы» так и поступили [Davidson, 2001g].

Библиографический список

Дэвидсон, 2003 — Дэвидсон Д. Мнения и основания значения // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М. : Праксис, 2003. С. 202–220.

Райл, 1999 — Райл Г. Понятие сознания. М. : Идея-Пресс : Дом интеллектуальной книги, 1999.

Рогонян, 2014 — Рогонян Г. С. Декарт и равнодушный Обманщик // Логос. 2014. Т. 98, № 2. С. 15–42.

Davidson, 1993a — Davidson D. Reply to Eva Picardi // Reflecting Davidson. Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers. (Sociolinguistics and Language Contact) ; R. Stoeker (ed.). N.Y. : de Gruyter, 1993.

Davidson, 1993b — Davidson D. Reply to Johannes Brandl // Reflecting Davidson. Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers. (Sociolinguistics and Language Contact) ; R. Stoeker (ed.). N.Y. : de Gruyter, 1993.

Davidson, 1993c — Davidson D. Reply to Bernhard Thöle // Reflecting Davidson. Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers. (Sociolinguistics and Language Contact) ; R. Stoeker (ed.). N.Y. : de Gruyter, 1993.

Davidson, 1994 — Davidson D. «Self-Portrait» // A Companion to the Philosophy of Mind ; S. Guttenplan (ed.). Oxford : Blackwell, 1994.

Davidson, 2001a — Davidson D. A Coherence Theory of Truth and Knowledge // D. Davidson. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford : Clarendon Press, 2001. P. 137–153.

Davidson, 2001b — Davidson D. First Person Authority // D. Davidson. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford : Clarendon Press, 2001.

Davidson, 2001c — Davidson D. Indeterminism and Antirealism // D. Davidson. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford : Clarendon Press, 2001. P. 69 – 84.

Davidson, 2001d — Davidson D. Knowing One's Own Mind // D. Davidson. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press, 2001.

Davidson, 2001e — Davidson D. The Irreducibility of the Concept of the Self // D. Davidson. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press, 2001.

Davidson, 2001f — Davidson D. The Myth of the Subjective // D. Davidson. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press, 2001.

Davidson, 2001g — Davidson D. What is Present to the Mind? // D. Davidson. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press 2001. P. 53–68.

Davidson, 2004 — Davidson D. The Problem of Objectivity // D. Davidson. Problems of Rationality. Oxford: Clarendon Press, 2004.

Davidson, 2005 — Davidson D. Meaning, Truth, and Evidence // D. Davidson. Truth, History, and Language. Oxford : Oxford University Press, 2005. P. 47–62.

Dennett, 1987 — Dennett D. Beyond Belief // D. Dennett. The Intentional Stance. Cambridge, Mass. : MIT Press, 1987. P. 117–202.

Dennett, 1998 — Dennett D. Real Patterns // D. Dennett. Brainchildren: Essays on Designing Minds. Cambridge, Mass. : MIT Press, 1998. P. 95–120.

Evnine, 1991 — Evnine S. Donald Davidson. Oxford : Polity Press, 1991.

Preyer, 2006 — Preyer G. Donald Davidson's Philosophy // Radical Interpretation to Radical Contextualism. Frankfurt am Main : Humanities Online, 2006.



Quine, 2008a — *Quine W.V.* Mind and Verbal Dispositions // W. V. Quine. Confessions of a Confirmed Extensionalist and Other Essays ; ed. by D. Føllesdal and D.B. Quine. Harvard : Harvard University Press, 2008.

Quine, 2008b — *Quine W.V.* Mind, Brain, and Behavior // W. V. Quine. Confessions of a Confirmed Extensionalist and Other Essays ; ed. by D. Føllesdal and D.B. Quine. Harvard : Harvard University Press, 2008.

Quine, 2008c — *Quine W.V.* States of Mind // W. V. Quine. Confessions of a Confirmed Extensionalist and Other Essays ; ed. by D. Føllesdal and D.B. Quine. Harvard : Harvard University Press, 2008.

Rorty, 1991 — *Rorty R.* Non-reductive Naturalism // R. Rorty. Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers. Vol. 1. Cambridge : Cambridge University Press, 1991.

Shoemaker, 1963 — *Shoemaker S.* Self-Knowledge and Self-Identity. Ithaca, New-York : Cornell University Press, 1963.

Strawson, 1959 — *Shoemaker P.F.* Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. L.: Methuen, 1959.

References

Davidson D. A Coherence Theory of Truth and Knowledge, Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press, 2001. P. 137–153.

Davidson D. First Person Authority» Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press, 2001. P. 3–14.

Davidson D. Indeterminism and Antirealism Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press, 2001. P. 69–84.

Davidson D. Meaning, Truth, and Evidence. Davidson D. Truth, History, and Language. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 47–62.

Davidson D. Knowing One's Own Mind. Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press, 2001, P. 15–38.

Davidson D. Reply to Bernhard Thole. Reflecting Davidson. Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers (Sociolinguistics and Language Contact); Stoeker R. (ed.). New York: de Gruyter, 1993. P. 248–250.

Davidson D. Reply to Eva Picardi. Reflecting Davidson. Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers (Sociolinguistics and Language Contact); Stoeker R. (ed.). New York: de Gruyter, 1993. P. 210–212.

Davidson D. Reply to Johannes Brandl. Reflecting Davidson. Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers (Sociolinguistics and Language Contact); Stoeker R. (ed.). New York: de Gruyter, 1993. P. 194–196.

Davidson D. Self-Portrait. A Companion to the Philosophy of Mind. S. Guttenplan (ed.). Oxford: Blackwell, 1994. P. 231–236.

Davidson D. The Irreducibility of the Concept of the Self. Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford : Clarendon Press, 2001. P. 85–91.

Davidson D. The Myth of the Subjective. Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford : Clarendon Press, 2001. P. 39–52.

Davidson D. What is Present to the Mind? Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford : Clarendon Press, 2001. P. 53–68.

Davidson D. The Problem of Objectivity. Davidson D. Problems of rationality. Oxford : Clarendon Press, 2004. P. 3–18.

Dennett D. Beyond Belief. Dennett D. The Intentional Stance. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987. P. 117–202.



Dennett D. *Real Patterns*. Dennett D. *Brainchildren: Essays on Designing Minds*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998. P. 95–120.

Davidson D. *Mnenija i osnovanija znachenija* (Belief and the Basis of meaning). Davidson D. *Istina i interpretatsija* (Inquiries into Truth and Interpretation). Moscow, 2003. P. 202–220.

Eynine S. Donald Davidson. Oxford : Polity Press, 1991.

Preyer G. Donald Davidson's Philosophy. From Radical Interpretation to Radical Contextualism. Frankfurt am Main: Humanities Online, 2006.

Rail G. *Ponjatje soznaniya* (The Concept of Mind). Moscow, 1999.

Rogonyan G. *Dekart i ravnodushnyi obmanshik* (Descartes and an Indifferent Deceiver) // *Logos* (Logos). 2014. No. 2, vol. 98. P. 15–42.

Quine W. V. «Mind and Verbal Dispositions. Quine W. V. *Confessions of a Confirmed Extensionalist and Other Essays* (Ed. by D. Follesdal and D. B. Quine). Harvard : Harvard University Press, 2008. P. 244–256.

Quine W. V. *Mind, Brain, and Behavior*. Quine W. V. *Confessions of a Confirmed Extensionalist and Other Essays*. Ed. by D. Follesdal and D. B. Quine. Harvard : Harvard University Press, 2008. P. 347–351.

Quine W. V. *States of Mind*. Quine W. V. *Confessions of a Confirmed Extensionalist and Other Essays* Ed. by D. Follesdal and D. B. Quine. Harvard : Harvard University Press, 2008. P. 323–326.

Rorty R. *Non-reductive Naturalism*. Rorty R. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 113–125.

Shoemaker S. *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca, New York : Cornell University Press, 1963.

Strawson P. F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London : Methuen, 1959.