



УДК 111.1

**БЕССИЛИЕ И МОГУЩЕСТВО ВОЛИ. КОММЕНТАРИИ К АФОРИЗМУ
Л. ВИТГЕНШТЕЙНА «МИР НЕ ЗАВИСИТ ОТ МОЕЙ ВОЛИ»****THE DISABILITY AND THE POWER OF WILL. THE COMMENTS TO
L. WITTGENSTEIN'S APHORISM «THE WORLD IS INDEPENDENT OF MY WILL»****С.В. Данько
S.V. Danko***Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики,
Россия, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, 20**National Research University Higher School of Economics,
20 Myasnitskaya St., Moscow, 101000, Russia**E-mail: danko.sofia@gmail.com*

Аннотация. Главная трудность современных подходов к проблеме свободы воли связана с попытками обосновать свободу воли в условиях каузальной замкнутости мира. Эта трудность, скорее всего, неразрешима, поскольку невозможно обосновать свободу воли в той системе, в которой все элементы заведомо обусловлены внешними факторами. Идеи Л. Витгенштейна позволяют пересмотреть основания подобных стратегий, и перенести вопрос о свободе воли с практического уровня на ценностный. Основания для такого подхода обсуждаются в предлагаемом исследовании.

Resume. The main complication of modern approaches to the problem of free will is associated with attempts to justify free will in conditions of causal isolation of the world. It seems that we cannot solve this problem. The reason is that it is impossible to justify free will within the boundaries of the system in which all elements are determined by external factors. We can reconsider the grounds of such strategies according to L. Wittgenstein's ideas. Thus, it is possible to transfer the question about free will from the "practical level" to the "valuable level". The foundations of such approach are discussed in the present research.

Ключевые слова: свобода воли, Витгенштейн, стоицизм, смысл, ценность.
Key words: free will, Wittgenstein, stoicism, meaning, value

Введение

В «Дневниках 1914-1916» и «Логико-философском трактате» Витгенштейн говорит о бессилии человека перед лицом мира: «Мир не зависит от моей воли» [4, 1958, с. 94, 6.373], «я не могу подчинить события мира своей воле: я совершенно бессилён» [2, с. 125]. Существует только один надёжный способ противостоять собственной беспомощности: «сделать себя независимым от мира, и, таким образом, в определенном смысле все-таки овладеть им – за счет того, что я отказываюсь от какого-либо влияния на происходящее» [2, с. 126].

Что подразумевают эти утверждения, следует ли понимать их буквально? Как они соотносятся с существующими в философии стратегиями обсуждения вопросов свободы воли? Существуют ли аналоги столь категоричного отрицания возможности контролировать события мира? Каким образом возможно, по Витгенштейну, обрести «независимость от мира»? Что должно означать недвусмысленное указание на «мою» волю, не противоречит ли оно известным утверждениям Витгенштейна о «я» [4, с.82, 5.641] как недоступной познанию «границе мира»? На такого рода вопросы мы попытаемся ответить в данной работе.

Для начала обсудим предположение, что за упомянутым утверждением Витгенштейна стоит, в первую очередь, не философская рефлексия, а жизненный опыт. Действительно, отаком происхождении обсуждаемых идей с очевидностью свидетельствуют фронтовые записи, в которых Витгенштейн постоянно упоминает свой гражданский долг, обязывающий сопротивляться физическим и духовным страданиям, абсурдности происходящего, низости и ограниченности окружения и т.п. В ожидании обстрелов, ночного дежурства на прожекторе, где он окажется удобной мишенью и должен будет «непрерывно погибнуть», он пишет о Духе, который только и может его поддержать: «Временами я превращаюсь в зверя (...), и страдаю тогда тоже как зверь без возможности внутреннего спасения. И тогда я отказываюсь от своих прихотей и пристрастий. Не нужно оставлять думы о правильной жизни на потом» [5, с. 321]. Только сила Духа может обеспечить независимость от всего происходящего: «Слышал, что, вероятно, следует ожидать осады Кракова. Тогда мне потребуется много сил, чтобы сохранять присутствие духа» [5, с. 289]. «Только когда не зависишь от внешнего мира, тебе незачем опасаться того, что в нем произошло» [5, с. 297].



Таким образом, не исключено, что фразу о «собственной беспомощности» в мире, полном бедствий и неудач, следует, скорее, считать выражением житейской мудрости, нежели результатом строгой философской рефлексии или формальных аналитических усилий. Подобным образом высказывались греческие и римские стоики [см.1], которые, как известно, не пытались встроить свои максимы в какую-либо онтологию (хотя их призывы к личной добродетели поддерживались, конечно, сократической философией и, отчасти, мифом): «Я несчастен потому, что со мной случилось то-то и то-то. – Отнюдь нет. Наоборот, я счастлив потому, что, хотя это и случилось со мной, я все же не предаюсь печали, не сломлен настоящим, не трепещу перед грядущим» [9, с. 36]. Можно предположить, что и Витгенштейн не пытался сказать больше, чем стоики, выражавшие презрение к страданиям и превратностям судьбы.

И все же, такое предположение будет лишь отчасти справедливым: все этические максимы Витгенштейна сопряжены с результатами логических и философских исследований. Несмотря на все трудности фронтовой жизни, Витгенштейн продолжает работу, начатую в Кембридже под воздействием работ Фреге и Рассела, и на каком-то этапе замечает, что между логикой и жизнью существует определенная связь, которая, со временем, становится главной темой его работы.

Итак, можно предположить, что первоначальным стимулом, побудившим Витгенштейна к размышлениям о положении человека в мире было страдание, глубокое осознание несовершенства мира. Однако затем он переходит к достаточно нейтральным философским обобщениям, и его высказывания на эту тему в значительно меньшей мере напоминают нравоучительную манеру стоиков.

Далее мы рассмотрим «житейские максимы» Витгенштейна с учетом его логических философских исследований. В частности, попытаемся разобраться, о каком именно «я» говорит Витгенштейн, когда утверждает «независимость мира от *моей* воли»: идет ли речь об эмпирическом «я», которое сознается человеком как совокупность собственных телесных и психологических состояний (в частности, волевых стремлений), или же о лишенном всяких определений метафизическом, философском «я», представленном в «Логико-философском трактате» «границей мира».

«Эмпирическое Я» и логическая структура мира

Комментируя афоризм «мир не зависит от моей воли» [4, с.94, 6.373], Витгенштейн [4, с.94, 6.374] напрямую связывает эту идею с характером раскрытой им логической структуры языка и самого мира, структуры, в соответствии с которой все мыслимые факты априори случайны. Все, что происходит – может быть другим, существует только «логическая необходимость и, соответственно, логическая невозможность» [4, с.94,6.375]. Иными словами, нет логической связи между волей «я» и событиями, на которые эта воля направлена. И сами по себе, и относительно «меня» все факты мыслимого или наблюдаемого мира оказываются непредсказуемы: подобно Юму [10, 1996], Витгенштейн пишет: «то, что завтра взойдет солнце - гипотеза, а это означает, что мы не знаем, взойдет ли оно» [4, с.94, 6.36311].

Если предположить, что отношение воли и мира рассматривается здесь как отношение между фактами, то идею «независимости мира от моей воли» следует, видимо, связывать с *эмпирическим* «я», которое тоже будет представлять собой некую совокупность фактов. Когда речь идет только о фактах, «независимость мира от моей воли» нужно рассматривать ровно в том смысле, в каком все факты, по Витгенштейну, логически независимы друг от друга: «Нечто может происходить или не происходить, а всё остальное останется тем же самым» [4, с.31,1.21]. Например, *факт* моего осознанного желания открыть окно не может стать необходимым и достаточным условием *факта* «окно открыто». Регулярность воплощения моих волевых побуждений не означает наличия причинной связи между *фактом* волевого побуждения и фактом, на который оно направлено.

Итак, все происходит так, как происходит, лишь в силу загадочной силы судьбы. «Ни одна часть нашего опыта не является априорной. Все, что мы видим, может быть другим. Все, что мы можем вообще описать, может быть другим. Нет никакого априорного порядка вещей» [4, с.82, 5. 634]. Поэтому все, что мы задумали, может не состояться. То, что лекарства оказывают на большое нужное действие, илито, что рассчитав правильно маршрут, я попадаю в нужное место, ничем в мире не гарантировано и может восприниматься лишь как удача, как чудо, как милость судьбы: «Даже если бы все, чего мы желаем, произошло, все же это было бы только, так сказать, милостью судьбы, так как нет никакой логической связи между волей и миром, которая гарантировала бы это» [4, с. 94,6.374].

Действительно, можно согласиться с тем, что способность воли влиять на происходящее, по большому счету, необъяснима и загадочна, и ничем не гарантирована. Если отбросить убеждение в наличии необходимого, законосообразного миропорядка, мы тут вновь, как уже случалось в философии, видим мир, где все происходит так, как происходит, без всяких доступных нашему пониманию «зачем» и «почему».

Однако, рассмотрение «моей воли» как факта в ряду прочих фактов оказывается проблематичным: с одной стороны, можно допустить, что все, что я переживаю как «свое» (собственные представления, настроения, побуждения и т.п.) тоже расположено в мире фактов. Это должно означать, что указание на «мою беспомощность» распространяется не только на «окружающий», как принято говорить, мир, но и на «меня самого», в тех моих качествах, которые мыслимы (поскольку все мыслимое относится к фактам, которые случайны и независимы друг от друга). Проще говоря, я сам для себя непредсказуем: то, что я называю собой, не зависит от моей же воли (все мои переживания, мысли и стремления не зависят от моей воли так же, как и внешние обстоятель-



ства). Я, возможно, осознаю некие состояния как «свои», но контролировать их, произвольно удерживать, отбрасывать или изменять – не могу. От меня не зависит мое настроение (хорошее или плохое), способность сохранять воспоминания, способность принимать решения и т.п.

С другой стороны, в этой связи возникает закономерный вопрос: как в многообразном комплексе фактов (мыслей, переживаний, стремлений), образующем мое эмпирическое «я», можно выделить *мою волю*, от которой «не зависит» весь фактический мир, включающий и весь комплекс моих собственных состояний?

Действительно: если абсолютно всё во мне может быть другим, то совершенно бессмысленным становится утверждение о независимости мира от *моей* воли. *Моя* воля, если таковая у меня есть, не должна, сама по себе, меняться как угодно или сохраняться «милостью судьбы», она должна быть полностью подконтрольна мне, в этом смысле она и будет необходимо *моей*, и тогда только возможно будет утверждать мою «беспомощность», бессилие *моей* воли относительно мира, относительно всех фактов в мире. Если, «милостью судьбы», мне удастся что-либо изменить, то я буду это осознавать именно как милость судьбы (или – как случайность), но сам акт воли, мое стремление что-то осуществить не может подчиняться судьбе или случайности.

Итак, что-то должно сохраняться в моем «я» как не подверженное случайности, присущей миру фактов. Иначе утратится сама возможность рассуждать о соотношении моей воли и мира: получится, что моя воля должна не зависеть от самой себя, что абсурдно.

Свобода «трансцендентального Я»

В этой связи можно предположить, что Витгенштейн, все-таки, имеет в виду не эмпирическое (фактическое), а «философское», трансцендентальное «я», которое является «границей», а не частью мира. К этому же подводят утверждения, косвенно связывающие «я» с ценностью, которая «должна находиться вне происходящего и Такого (So-Sein). Ибо всё происходящее и Такое – случайно» [4, с.95,6.41]. Соответственно, речь, видимо, идет не о фактических (мыслимых) состояниях «я», а о нефактическом, ценностном отношении «я» к происходящему.

Однако, «я» (подлинное, философское «я»), будучи, согласно Витгенштейну, «границей, а не частью мира», не может быть мыслимо, и все высказывания о «я», в том числе, высказывания о «моей воле» и об отношении этой воли к миру – незаконны. Каким же образом освоить это «я»? В чем должна состоять воля, от которой мир не зависит?

Здесь, видимо, придется обратиться к уже упомянутым выше житейским интуициям. На этом, обыденном уровне человек может (по крайней мере, в некоторых случаях) осознать свою беспомощность, неспособность изменить обстоятельства в соответствии со своими пожеланиями и ценностными ориентирами, и в этом осознании уже проявляется то самое «нефактическое» «я», которое сталкивается со стихией случайных фактов (в том числе, и фактов собственного психологического и физического состояния). Правда, на уровне обыденного сознания вопрос о фундаментальных принципах координации «я» и мира, обычно, не ставится, как не проясняется и вопрос о том, кто или что есть «я». Но в недрах житейской интуиции философская рефлексия может выявить «я» как устойчивую сущность: замечая, что не отдельные, как фиксирует обыденное сознание, а всеобстоятельства *моей* жизни не зависят с необходимостью от *моей* воли, я понимаю, что тот, *от кого* они не зависят, и есть я. Соответственно, воля, которая не может подчинить себе события мира, есть *моя* воля.

Житейской интуиции достаточно, чтобы осознать пределы наших возможностей, но лишь философская рефлексия вполне осваивает характер координации «я» и мира. Философское осмысление показывает, что устройство мира *в принципе* не подразумевает возможность воли надежно контролировать происходящее. Единственное, чем я могу свободно управлять, касается не моего воздействия на факты, а моего отношения к миру во всей его непредсказуемости и проблематичности. Осознав фатальность своего бессилия, «я» может обрести независимость от происходящего, свободно контролируя лишь свое отношение к тому, что происходит.

В другом контексте было бы естественным сказать: «я буду стремиться изменить события к лучшему, *насколько это в моих силах*», но вовсе не это имеет в виду Витгенштейн. Он показывает, что в отношении фактического мира, «я» не просто не всемогуще, но *абсолютно* беспомощно, его сила гарантированно действует только на трансцендентальном уровне, на уровне понимания добра и стремления к нему. Как только стремление перешло с трансцендентального уровня на эмпирический (фактический), сразу же вступает в силу случайность или «судьба» (независимо от приобретенных знаний, продуманности действий и затраченной энергии).

Здесь достаточно явственно звучит ригористический кантовский мотив: Кант стремился обосновать свободу и сущность человека в сфере мотивации, для него главным было показать, что моральный выбор опирается не на коллизии нашей жизни, не на обстоятельства, не на стихийно возникающие чувства и эмоции, а на непоколебимый, фундаментальный нравственный закон, составляющий сущность человека как морального субъекта [7,8]. Моральный долг есть единственный устойчивый противовес любым жизненным обстоятельствам, и мы обязаны следовать этому ориентиру независимо от возможных негативных последствий наших поступков в феноменальном мире (что создавало очевидную проблему для ригористической этики).

Витгенштейн еще больше подчеркивает ограниченность наших возможностей в сфере фактического, происходящего в мире, поэтому главным приоритетом у него становится не сам по себе



моральный поступок (который, конечно, тоже необходим¹), а то ценностное отношение к жизни, которое является первичным по отношению ко всякому поступку. В качестве «границы мира» я могу, посредством своей воли, только принять мир, как ценность, или отвергнуть его, утратив пиетет к происходящему. Но никаких гарантированных изменений в самом мире это не повлечет, я просто иначе увижу картину мира, что само по себе не может быть фактом [см. 3, с.240-245].

Несостоятельность физикалистских интерпретаций свободы воли

Подход Витгенштейна, как можно заметить, радикально меняет ракурс представления о свободе человека, если последнюю понимать, как то, что осуществляется (или не осуществляется) на уровне фактов. В большинстве современных исследований вопрос о свободе ставится именно так: утверждает ли врожденность всех мыслимых (т.е., фактических) качеств субъекта в каузальный ряд явлений (фактов), что исключает, как предполагается, возможность «свободных» (недетерминированных) действий (физических или ментальных актов) субъекта [12, с.200-215, 16, с.380-394]. Очевидно, что на этом, фактическом уровне свобода (как и ее отсутствие) может обсуждаться только в отношении эмпирического, а не трансцендентального «я». Витгенштейн, как мы видели, отыскивает свободу для трансцендентального «я», но если, все же, иметь в виду эмпирический субъект, то к нему сразу можно применить положение Витгенштейна о фактах, которые (как и релевантные им предложения) не могут быть связаны физической необходимостью и являются логически независимыми друг от друга. В отношении «предопределяющих» наши мысли и поступки «естественных законов», которые физикализм распространяет на волю человека, Витгенштейн пишет следующее: «Люди останавливаются перед естественными законами как перед чем-то неприкосновенным, как древние останавливались перед богом и судьбой. (...) Но древние были яснее, поскольку они признавали один ясный предел, в то время как новые системы представляют дело так, как будто все объяснено». [4, с.94, 6.372]. Иными словами, в пределах мыслимого мы не найдем никаких оснований для детерминистского истолкования каких-либо фактов. Соответственно, вопреки максимам детерминизма, мотивация и поступки эмпирического субъекта (которые являются фактами среди прочих фактов) тоже не предопределены с необходимостью, во всяком случае, у нас нет оснований это утверждать. Впрочем, из этого нельзя сделать вывод о свободе субъекта, поскольку эмпирический субъект, наряду с другими фактами мира, находится во «власти судьбы», и не может надежно контролировать ни собственные фактические состояния, ни факты «внешнего мира».

Соответственно, вопрос свободы остается рассматривать в трансцендентальном ключе, на уровне трансцендентального «я». Прибегнув к пространственной метафоре, можно сказать, что свободу нужно искать в плоскости, «перпендикулярной» той, в которой ее обычно разыскивают. Т.е., свобода «моей воли» обнаруживается не «по горизонтали», в ряду фактов, а «по вертикали», так сказать, «сверху вниз», реализуясь в «моем» отношении к фактам, с учетом возможности «моей воли» варьировать это отношение.

В этой связи Витгенштейн высказывается так: «Если добрая и злая воля изменяет мир, то она может изменить только границу мира, а не факты, не то, что может выражаться в языке. Короче говоря, при этом условии мир должен вообще стать совсем другим. Он должен, так сказать, уменьшаться или возрастать как целое. Мир счастливого совершенно другой, чем мир несчастного [4, с. 95, 6.43].

Пояснение к загадочному «возрастанию» и «убыванию» мира можно найти в «Дневниках»: мир «убывает» или «возрастает» «как при присоединении или утрате того или иного смысла» [2, с. 126]. Очевидно, речь не идет о том, что множатся сами факты мира: «прибывает» и «убывает» этический, а не логический смысл, который состоит в понимании происходящего с точки зрения его ценности, важности для жизни. Например, такой смысл реализуется в понимании того, чем «убийство отличается от падения камня» [см.3, с.238-245].

Отсюда видно, как можно толковать трансцендентальную (добрую или злую) волю: поскольку ее действие имеет ценностный характер, оно не может быть воплощено на уровне нейтральных фактов в логической структуре, воля не может «внедрить» ценность в само происходящее, в сами факты [4, с.95,6.41]. Поэтому добрая воля заключается только в удержании ценностных, этических смыслов, вопреки всему, что воспринимается как наличествующее в мире зло, как противоречие этим ценностям. Добрая воля сохраняет ценностные смыслы как то, что делает жизнь «стоящей» [Витгенштейн, 1989] и вообще возможной, поскольку вне этих смыслов жизнь станет непонятной, бессмысленной, абсурдной.

Воля «в пределах самой себя»

Не является ли такая радикальная позиция симптомом слабости, пассивности воли? Не присутствует ли ей отказ действовать в мире?

Наличие в мире зла, которое воля неспособна искоренить, могло бы, действительно, побудить волю к самоустранению: нет смысла отстаивать ценности, которые не могут восторжествовать. Но позиция Витгенштейна отстаивает противоположный взгляд на жизнь: независимость воли как раз должна обезопасить «я» от неприятия жизни, от безразличия к происходящему, к чему могли бы привести тяготы жизни. По существу, Витгенштейн имеет в виду добродетель, о

¹ Необходимость поступка диктуется самой ценностью, которую «моя воля» свободно принимает.



которой говорили стоики, добродетель, состоящую не в презрении к жизни, а в пренебрежении к страданиям, которых невозможно избежать. Стоическая же добродетель призывает к деятельной жизни, к соответствующим поступкам, пусть даже нет никаких гарантий достижения поставленных целей. Такая позиция требует серьезных духовных усилий, направленных на прояснение положения человека в мире, требует волевых усилий, удерживающих правильное отношение к жизни и обеспечивающих правильный образ жизни.

Таким образом, свобода воли в пределах «самой себя» вовсе не означает пустоту, аннигиляцию воли, наоборот, независимость воли подразумевает ее предельную активность, направленную на сохранение тех ценностей, которым жизнь, по большей части, не соответствует, и на реализацию этих ценностей в самом происходящем, в надежде, что милость судьбы поддержит наши усилия и они будут не напрасны.

Заключение

Можно сказать, что Витгенштейн, прежде всего, *верит* в абсолютную ценность добродетели, верит в добрую волю как необходимое условие осмысленной и достойной жизни. Но в Трактате эта вера подкрепляется методом, проясняющим фундаментальные принципы координации «моей воли» и мира и позволяющим перенести вопрос обсуждения воли с практического уровня на ценностный. В итоге свобода воли определяется не в практическом, а в ценностном ключе. Это означает, что подлинная свобода не может реализоваться на уровне фактического воздействия субъекта на происходящее. Любая активность субъекта, коль скоро мы можем ее зафиксировать как факт, обусловлена, как показывает Витгенштейн, случайностью или «судьбой», которую мы, со своей стороны, не в силах контролировать. Подлинная свобода может проявиться только в жизни Духа, способного постигать и поддерживать ценности добродетельной жизни, вопреки не всегда милостивой судьбе.

Список литературы References

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М., 2005.
Ado P. Spiritual exercises and ancient philosophy. Moscow, 2005.
2. Витгенштейн Л. Дневники 1914-1916. М., 2009.
Wittgenstein L. Diaries 1914-1916. М., 2009.
3. Витгенштейн Л. Лекция об этике // Историко-философский ежегодник, М., 1989.
Wittgenstein, L. a Lecture on ethics // history of philosophy Yearbook, Moscow, 1989.
4. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с нем. Добронравова И. и Лахути Д., Общ. ред. В. Асмуса. М., 1958.
Wittgenstein L. Logical-philosophical treatise / Ed. with it. Dobronravova I. and Lakhuti D., Shared. edited by V. Asmus. М., 1958.
5. Витгенштейн Л. Тайные дневники 1914-1916 / Предисловие и перевод В.А. Суровцева и И.А. Эннс // Логос. 2004. №3-4 (43). С. 279-322.
Wittgenstein L. the Secret diaries 1914-1916 / Foreword and translation by V. A. Surovtsev and I. A. Enns // Logos. 2004. No. 3-4 (43). P. 279-322.
6. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. Пер. с нем. / Составл., вступ. статья, примеч. М. С. Козловой. М., 1994.
Wittgenstein L. Philosophical research // Wittgenstein L. Philosophical works. Part I. TRANS. with it. / MA., introd. the article notes. M. S. Kozlova. М., 1994.
7. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. в 8-и томах. Т. 3. М., 1994.
Kant I. Critique of pure reason // Kant I. Soch. in 8 volumes. Vol. 3. М., 1994.
8. Кант И. Основоположения к метафизике нравственности // Кант И. Соч. Т. 3. М., 1997.
Kant I. the fundamentals of the metaphysics of morals // Kant I. Soch. Vol. 3. М., 1997.
9. Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления / Пер. с древнегреческого под общей редакцией А.В.Добровольского, Черкассы, 1993.
Marcus Aurelius. Alone. Reflection / TRANS. with drev - non-Greek under the General editorship of A. V. Dobrovolsky, Cherkasy, 1993.
10. Юм. Д. Трактат о человеческой природе // Юм. Д. Соч. в 2-х томах. Т. 1. М., 1996.
Yum. D. a Treatise of human nature // yum. D. Op. in 2 volumes. Vol. 1. М., 1996.
11. Appelqvist H. On Wittgenstein's Kantian solution of the problem of philosophy // British Journal for the History of Philosophy, 2016.
12. Broad C.D. 1952. "Determinism, indeterminism, and libertarianism." In Ethics and the History of Philosophy, ed. C. D. Broad. London: Routledge & Kegan Paul.
13. Conant J. The Method of the Tractatus // From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy. Oxford University Press, 2002.
14. Eeden F. «Word-Value» and «The «I»» // Broekman J. Signs In Law. Springer International Publishing, 2014. P. 31-39.
15. Clarke R. 2003. Libertarian accounts of free will. Oxford: Oxford University Press
16. Marcossian N. 1999. A compatibilist version of the theory of agent causation. Philosophical Studies 157 (3).